

CENTRO UNIVERSITÁRIO DE BRASÍLIA
Faculdade de Ciências da Educação e Saúde

JOYCE JULIANA DIAS DE AVELAR

**ENTRE A MELANCOLIA E O BANZO: IMPACTOS PSICOSSOCIAIS DO
RACISMO**

Brasília

Dezembro de 2019

JOYCE JULIANA DIAS DE AVELAR

**ENTRE A MELANCOLIA E O BANZO: IMPACTOS PSICOSSOCIAIS DO
RACISMO**

Monografia apresentada à Faculdade de Ciências da Educação e Saúde, do Centro Universitário de Brasília como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Psicologia

Professor orientador: Dr. Juliano Moreira Lagoas

Brasília

Dezembro de 2019

JOYCE JULIANA DIAS DE AVELAR

**ENTRE A MELANCOLIA E O BANZO: IMPACTOS PSICOSSOCIAIS DO
RACISMO**

Monografia apresentada à Faculdade de
Ciências da Educação e Saúde, do Centro
Universitário de Brasília como requisito
parcial para obtenção do título de Bacharel
em Psicologia

Professor orientador: Dr. Juliano Moreira
Lagoas

Aprovado em: Brasília, 16 de dezembro de 2019

BANCA EXAMINADORA

Juliano Moreira Lagoas

Francklin Lino Martins

Leonardo Cavalcante de Araújo Mello

*Como pude escolher mergulhar nesse mar que
me machuca?
Mar com o gosto de sangue daqueles que se
jogaram dos navios negreiros
Temiam ser devorados, tinham medo... muito medo
Mar com o gosto de sangue daqueles que foram
jogados dos navios negreiros
Sofreram, lutaram e sofreram...
Tenho medo
Engulo o sangue, machuca
Engulo o sangue e de fato devoro os meus
ancestrais
Tenho luto
Devoro incorporando o sofrimento em mim
Tenho luta
Devoro porque tenho sede e meu querer é vida
Incorporo a vida em mim
Alimento-me com o sangue que se arrasta
secularmente na história
Cheio de medo e dor
Mas, sobretudo, cheio de força e vida
Sobrevivo, porque eles sobreviveram
Herdei o sangue do mar e dos que alcançaram a terra
Herdei a vida
Choro
É choro-sangue
Choro que me mistura
Estou imersa
A dor não cessa, não cessará
Mas agora pulsa com a própria força da vida
É força africana, é Axé*

Joyce Avelar

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos encontros que a vida me proporciona.

Encontros radicais entre os meus modos de existir e ser com os modos de existir e ser dos outros.

Singularidades desafiantes e transformadoras.

Obrigada, Aline. Por aceitar-me inteira e completa na minha absoluta incompletude. Pois, você permite-se ser inteira e completa na sua absoluta incompletude.

E assim avançamos...

Sou apaixonada pela sua intensidade, força e luta. Você me inspira. Nossa amizade é pura potência. Minha Malunga! **Te amo!**

Obrigada, Isabel. Minha irmã gêmea ao contrário! Nossos diálogos foram essenciais para minha apropriação e sentimento de pertencimento no ambiente universitário. Encontrar-te foi um dos meus maiores presentes. Estou embebedada pela sua doçura e pela linda amizade que construímos. Confio em você de olhos fechados e com coração aberto, exposto e pulsante. **Te amo!**

Obrigada, Julia. Minha super heroína! Sua leveza, seu riso fácil e seu apego aos laços de amizade fazem de você uma pessoa absurdamente incrível. Tenho sempre a impressão que o mundo é pequeno demais pra você, e deve ser mesmo. Acho linda a sua transformação ao longo da nossa amizade. Permitir-se mudar é essencial na vida. Obrigada pela coragem. **Te amo!**

Obrigada, mãezinha. Ana Valéria. Sem a senhora eu não estaria aqui. Não seria possível sonhar, se não fossem as tuas batalhas. Sua força é implacável. Tentar definir o nosso amor, parece sempre coisa pequena. Que nunca se esgotem os nossos atos de amar. **Te amo! Te amo! Te amo!**

Obrigada, vizinha. Maria pretinha, Maria Divina. Diante da sua gentileza, honestidade, inteligência e força, não me resta outra escolha senão te amar, te amar e te amar cada vez mais. Amor que ressoa a eternidade. Sua sabedoria é ato. Sua existência me inspira! **Te amo!**

Obrigada, meus queridos irmãos.
Nikolly e Vinícius.
Vocês me permitem compreender as
ambivalências do amor.
Divertidos e temperamentais, vocês tornam a
minha vida mais leve e plena.
A amizade entre vocês é linda e rara. Muito me
inspira. **Amo vocês. Amo muito!**

Obrigada, pai. Você me desafia e me desaloja do
lugar confortável que tento me escorar. E, não é
fácil lidar com isso. Esse exercício contínuo de
aprendizagem, sem dúvidas é essencial no meu
processo de tornar-se. **Sigo te amando.**

Obrigada, família. Daniel, Tio Pude, Kadu, Tia,
primos. Vocês me inspiram. A história de vocês
me atravessa e faz parte de quem eu sou. Amor e
Respeito é o que posso oferecer a vocês. **Amo
vocês!**

Obrigada, CREPOP. Lari, Mateus, João. A
aprendizagem emaranhada de afeto. Os risos. As
reuniões. Os momentos cotidianos de troca. A
luta comum por um mundo mais ético e
democrático. **Sigamos com fé.**

Obrigada, aos/as professores/as. Por me
ensinarem, cativarem e manterem acesso o meu
desejo de saber.

Obrigada, ao meu orientador. Juliano. Por não me
deixar desistir deste tema. Por respeitar meu
modo de escrita e minhas faltas.

Obrigada, Francklin. Pela loucura de dizer sim.
Sim enfático, ainda que com a voz branda e
calma. Obrigada pela disponibilidade afetiva e
pela simplicidade.

Obrigada, Leo. Que bom que você permitiu-se ser
atravessado por esse trem. Obrigada por acreditar.
Continue fazendo psi com ética, com cuidado e
leveza. Mantendo sempre viva a vontade de
justiça. Estamos juntos nessa! Gratidão!

Obrigada à todas as amigas, amores e transeuntes
que de alguma forma fizeram parte deste
percurso.
Obrigada aos espaços de aquilombamento que me
fortaleceram e renovaram a minha esperança.

RESUMO

Escravizar exigia a desumanização máxima dos africanos que eram impelidos a assimilar a linguagem, a cultura, a religião e os ideais do dominador. Porém, nesse processo os escravizados não eram passivos e utilizaram inúmeras estratégias de recusa da animalidade e inferiorização que estavam sendo-lhes impostas. Assim, a resistência e rebeldia negra foram expressas por meio das revoltas, dos quilombos, dos crimes e por meio do suicídio. O suicídio do escravizado se dava principalmente por meio de uma enfermidade chamada Banzo que se caracterizava por uma tristeza profunda advinda do sentimento de nostalgia da África e da angústia diante do regime de opressão. A partir disso, interessa-nos pensar como o Brasil contemporâneo, por meio da opressão racial e do branqueamento, continua a produzir sofrimento psíquico na subjetividade do negro. Para tanto, utilizou-se a metodologia do “trabalho do conceito” a fim de testar a aplicabilidade do conceito histórico de Banzo e do conceito psicanalítico de Melancolia a contextos sociopolíticos e psicológicos distintos daqueles nos quais eles foram construídos. Por meio da articulação teórica desses conceitos, buscou-se compreender como a subjetividade negra é perpassada pela violência do racismo e pelas representações sociais negativas relacionadas à negritude. Por fim, em oposição a Melancolia e ao Banzo, a expressão afetiva, o amor próprio e a ressignificação da história da população negra, podem ser caminhos potentes para emancipação social e (re)construção de narrativas saudáveis sobre si mesmo.

Palavras-chave: Racismo; Banzo; Melancolia; Psicanálise; Sofrimento Psíquico; Sofrimento Ético Político.

SUMÁRIO

| | |
|---|------|
| INTRODUÇÃO | p.5 |
| CAPÍTULO I – DESAFRICANIZAR PARA DOMINAR: UM BREVE PANORAMA HISTÓRICO DO NEGRO NO BRASIL | p.10 |
| Perspectiva africana sobre o humano..... | p.11 |
| Poder e dominação da população africana..... | p.11 |
| Insurreições: luta e recusa da servidão..... | p.17 |
| Processos de branqueamento..... | p.22 |
| CAPÍTULO II – ENTRE A MELANCOLIA E O BANZO | p.29 |
| Ideal de Eu: a busca em fazer-se branco..... | p.29 |
| Melancolia: Revolta autodestrutiva | p.39 |
| Nome próprio: Banzo..... | p.47 |
| CAPÍTULO III – NEGRITUDE É AXÉ | p.55 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | p.64 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | p.68 |

INTRODUÇÃO

*Aqui no Brasil não existe isso de racismo
O racismo é uma coisa rara no Brasil*

Ambas as frases foram ditas pelo atual presidente Jair Bolsonaro em um evento de campanha (RAMOS, 2018) e em uma entrevista para TV (CERIONI, 2019), respectivamente. A perspectiva do presidente, muitas vezes, é difundida e partilhada pela população brasileira. Pois, por sermos um país conhecido pela diversidade étnico-racial e pela cordialidade, a miscigenação é enaltecida enquanto riqueza. Comumente, o racismo só é percebido e considerado, quando há um ataque direto, violento e por razões explicitamente raciais. Ainda assim, corre-se o risco de justificarem o ato racista, ou o chamarem de “brincadeira”, “exagero”, “mimimi”, talvez, nas palavras do próprio presidente, “coisa rara”. Nesse sentido, o racismo ainda parece ser algo invisível para alguns, mesmo perpassando de modo violento a subjetividade brasileira e nos constituindo enquanto nação.

Acontece que a celebração da miscigenação e a sua consequente diversidade étnico-racial, historicamente, têm sido utilizadas para escamotear a existência do racismo, como se este fosse algo socialmente superado. Mas, quando olhamos para os espaços sociais, percebemos que há um abismo que separa pessoas brancas e negras no que se refere às questões econômicas, acesso às oportunidades, representatividade nos espaços de poder e garantia de direitos sociais tais como: saúde, educação, segurança, moradia e lazer.

As desigualdades raciais se tornam ainda mais expressivas quando observamos as estatísticas. No Brasil, nós negros, representamos 53,6%¹ da população. No entanto, estamos em situações de vulnerabilidade que ultrapassam a população geral de pessoas negras. Por exemplo, somos 71,5%² das pessoas assassinadas, 64%³ da população prisional, 78%⁴ entre os 10% da população mais pobre e 67%⁵ da população em situação de rua. Ainda, dados do IPEA e SEPPPIR (2014), mostram que a população negra apresenta desvantagens em relação a população branca em todos os indicadores analisados, como escolaridade, seguridade social e trabalho/renda.

¹ Dados do IBGE - Pesquisa Nacional por amostras de Domicílios (PNAD), 2015.

² Dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA); Fórum brasileiro de segurança pública – Atlas da violência, 2018.

³ Dados do Ministério da Justiça e Segurança Pública; Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN). Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (INFOPEN), 2017.

⁴ Dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) – Síntese de indicadores sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira, 2017.

⁵ Dados do Ministério do desenvolvimento Social e Combate à Fome, 2008.

Em contrapartida, a população branca representa 45,5% do país (IBGE, 2015), mas no Congresso Nacional somam mais de 75% dos eleitos (DIAP, 2019) e ganham em média 72,5% a mais que os negros (IBGE, 2017). Os dados citados evidenciam a desigualdade racial estrutural e sistêmica, demonstrando que socialmente a população branca continua sendo maioria nos espaços de poder político e econômico, enquanto a população negra enfrenta o genocídio, a pobreza, o encarceramento massivo e a falta de oportunidades sociais.

Diante disso, quais os sentidos implicados nos discursos sobre a miscigenação e a “democracia racial”? O fato de sermos etnicamente mistos anula as hierarquias sociais baseadas em fatores étnico-raciais? A herança escravocrata foi superada ou ela própria tem sido a espinha dorsal nos modos da organização social brasileira? Afinal, porque nos interessa falar sobre racismo?

É importante demarcar para o leitor que o olhar que lanço para a psicologia e para psicanálise é inevitavelmente atravessado pelas minhas experiências enquanto estudante negra e periférica, tornando-se impossível me distanciar da temática na qual me debruço. Nisto, admito a minha própria dificuldade de me reaver com a questão do racismo. É sempre doloroso encarar o grau desumano de violência física e simbólica no qual nós, pessoas negras, estamos historicamente sendo submetidas.

Ainda assim, comumente as questões raciais são silenciadas pela psicologia e pela psicanálise; sendo que os efeitos psicossociais do racismo se presentificam nos diferentes contextos de atuação da psicologia. A transversalidade da temática a torna pertencente às múltiplas dimensões do nosso saber-fazer. Dimensões que se estendem para além de áreas ou políticas públicas específicas, mas que perpassam e influenciam nossa relação com o outro e nossos modos de ver e de ouvir. Em uma sociedade racista e sendo a psicologia majoritariamente branca (inclusive epistemologicamente), que tipo de visão e de escuta psicólogas e psicólogos estão (re)produzindo? Como sensibilizar a nossa escuta e mobilizar os nossos afetos ao sofrimento advindo do racismo? É possível pensarmos em uma psicologia antirracista?

É preciso frisar que a pesquisa foi guiada e sustentada pelos princípios éticos da psicologia que tem como base a Declaração Universal dos Direitos Humanos. E, considera então, que a prática profissional deve ser orientada na promoção da liberdade, dignidade e integridade do ser humano, buscando a eliminação de quaisquer formas de discriminação, violência e opressão. Também afirma a importância de uma atuação com responsabilidade

social e com olhar crítico para realidade histórica e política da sociedade (CFP, 2005). Especificamente, na resolução CFP N.º 018/2002:

Art. 1º - Os psicólogos atuarão segundo os princípios éticos da profissão contribuindo com o seu conhecimento para uma reflexão sobre o preconceito e para a eliminação do racismo.

Art. 2º - Os psicólogos não exercerão qualquer ação que favoreça a discriminação ou preconceito de raça ou etnia.

Art. 3º - Os psicólogos, no exercício profissional, não serão coniventes e nem se omitirão perante o crime do racismo.

Art. 4º - Os psicólogos não se utilizarão de instrumentos ou técnicas psicológicas para criar, manter ou reforçar preconceitos, estigmas, estereótipos ou discriminação racial.

Art. 5º - Os psicólogos não colaborarão com eventos ou serviços que sejam de natureza discriminatória ou contribuam para o desenvolvimento de culturas institucionais discriminatórias.

Art. 6º - Os psicólogos não se pronunciarão nem participarão de pronunciamentos públicos nos meios de comunicação de massa de modo a reforçar o preconceito racial. (CFP, 2002, p. 2)

Sendo assim, faz parte da nossa conduta ética nos atentarmos para os processos políticos que aumentam a vulnerabilidade da população negra. Na atual conjuntura política, permanecem ou se intensificam os seguintes processos: ameaças constantes de dissolução das políticas de cotas; intolerância às religiões de matrizes africanas, sendo expressa nos ataques aos terreiros; ataques às comunidades e territórios quilombolas; genocídio da população negra que pode se agravar com a aprovação do pacote anticrime do ministro Sérgio Moro; militarização das escolas e das periferias; criminalização da pobreza; guerra às drogas; encarceramento e diminuição da maioria penal; tentativas de mudanças das políticas de combate ao trabalho escravo; reforma da previdência e outros fatores. A população negra tem sido a principal atingida pela política em curso, pois todas essas questões aprofundam, em diferentes níveis, a desigualdade racial do Brasil. Desse modo, cabe questionarmos: de que forma os caminhos que estão sendo delineados politicamente impactam na saúde mental e na cotidianidade da população negra? Como isso reverbera na nossa atuação profissional?

Tradicionalmente a psicologia e diferentes setores da sociedade negam e invisibilizam o racismo, portanto, talvez, seja preciso pensarmos em alternativas que possibilitem a expressão e nomeação do estrondoso sofrimento advindo das relações raciais. A desqualificação, a não-escuta e a não-percepção desse sofrimento é um modo de não se responsabilizar eticamente com o outro e ajudar a manter o *status quo* de dominação e violência contra a população negra.

Para possibilitarmos um fazer psicológico sensível às questões raciais, precisamos, antes de tudo, olhar para a população negra para além da mera curiosidade epistemológica, mas

buscando fortalecer nosso compromisso ético-político em direção à emancipação social e a uma sociedade efetivamente democrática.

Nesse sentido, a partir da perspectiva psicanalítica de Melancolia, espera-se contribuir para elucidação dos processos de subjetivação e de sofrimento psíquico da população negra, considerando suas dimensões históricas, políticas, culturais e afetivas. Por que escolher o conceito de Melancolia? Veremos que a população negra é incentivada a assimilar um ideal de Eu pautado na branquitude, a assimilação desse ideal pode gerar sofrimento, baixa autoestima, vergonha de si mesmo, sentimentos de não-pertencimento e isolamento social. Esses sintomas são análogos ao da Melancolia que de modo geral se caracteriza pela inibição afetiva, baixa autoestima, autorecriminações, recusa em fazer laço social e empobrecimento do Eu diante dos seus ideais (FREUD 1917 [1915]/2010).

Para além da Melancolia, durante a nossa investigação teórica, nos deparamos com o conceito histórico de Banzo. Acontece que, frente ao regime escravista, muitos escravizados se suicidavam de maneiras ativas (enforcamento, geofagia, afogamento, dentre outros modos) ou passivas (recusando-se a beber e a comer). Tais suicídios eram associados ao Banzo. Sendo uma enfermidade fatal que se expressava pela tristeza e pelo o sofrimento profundo, o Banzo é historicamente vinculado à nostalgia da África, ao desgosto da perda de liberdade e aos horrores da escravidão (ODA, 2008). O Banzo revela o grau desumano do terror psicológico que o negro estava submetido no regime escravista, fazendo com que o sujeito se afastasse radicalmente do mundo social e se aprisionasse em si mesmo.

A partir da trama relacional entre os conceitos de Banzo e Melancolia notou-se as implicações sociais, éticas e políticas do sofrimento psíquico advindo do racismo. É, por meio desses conceitos que chegamos à questão metodológica desta pesquisa. Optou-se pela metodologia “trabalho do conceito”, pois os conceitos nos permitem interpretar observações e experiências, pontuando problemas e questões. O conjunto e a relação entre conceitos possibilita a criação de teorias que visam respostas. Isto coloca em movimento o conhecimento científico e o valoriza enquanto construção e processo. Mas, sem se limitar ao interior de uma ciência, os conceitos se relacionam com saberes não científicos e com práticas sociais e políticas (MACHADO, 2006; PORTOCARRERO, 2009).

É pensando na relação e na trama entre conceitos que Neves (2010) – a partir de Bachelard – irá apresentar a "epistemologia da deformação". Tal epistemologia contrapõe-se a uma concepção realista do conhecimento, que pressupõe a existência de uma realidade prévia a sua investigação, a ser simplesmente constatada. Na epistemologia da deformação, a ciência

é concebida como infinita e parcial. Para o autor, a constante problematização da realidade – e não o seu reconhecimento – é o que possibilita o avanço científico. Dito de outra forma, o fracasso do conceito diante de um problema é o que viabiliza o caráter inventivo da ciência. Nesse sentido, trabalhar um conceito é deformá-lo.

Também com base em Bachelard, Lagoas (2016) afirma que tal “deformação” é o trabalho de variabilidade das condições originárias da aplicação de um conceito. Desse modo, a metodologia de “trabalho do conceito” permitiu-nos costurar e construir reflexões acerca dos conceitos de Banzo e de Melancolia, sob a ótica do fenômeno do racismo no Brasil. Deu-se encaminhamento à seguinte questão: seriam os conceitos de Banzo e de Melancolia aplicáveis a contextos sociopolíticos e psicológicos distintos daqueles nos quais eles foram construídos?

Desta forma, este trabalho é uma tentativa de provocar uma reflexão sobre os impactos psicossociais do racismo na saúde mental da população negra e nas contribuições que a teoria psicanalítica tem potencial de ofertar na compreensão desse fenômeno. No primeiro capítulo, apresenta-se como as noções de humanidade e comunidade africana são incompatíveis com a escravização do africano. Por isso, o sistema colonial fez uso de inúmeras estratégias de dominação física e simbólica que visavam “desafricanizar” o negro, ou seja, desenraizá-lo da sua cultura e minar a sua potencialidade africana que o orientava a ter uma relação saudável consigo mesmo e com o mundo. No entanto, a dominação não se completa e o negro criou suas próprias estratégias de sobrevivência, se rebelou contra o sistema colonial e fez ruir o regime da escravidão. Porém, veremos que os mecanismos de dominação colonial e os ideais de branqueamento se enraízam na psique do negro e passam a ser constituintes da sua subjetividade.

No segundo capítulo, nos debruçaremos de maneira mais teórica e conceitual sobre a Melancolia e o Banzo, buscou-se compreender as dinâmicas psicossociais desses processos e as suas raízes sociais, afetivas, políticas e históricas. Além disso, evidencia-se o sofrimento psíquico do negro frente aos ideais do branqueamento, levando-o a identificar-se com o branco e rejeitar a própria negritude. No terceiro capítulo, traz-se à tona a importância da afetividade negra, do amor próprio, do reencontro com a ancestralidade e com a própria potência criadora de novos caminhos e ressignificações da violência vivenciada no sistema de opressão.

CAPITULO I

DESAFRICANIZAR PARA DOMINAR: UM BREVE PANORAMA HISTÓRICO DO NEGRO NO BRASIL

Segundo Torezan e Aguiar (2011), o conceito psicanalítico de inconsciente (enquanto sistema psíquico com leis e funcionamentos próprios) inaugura uma clivagem na subjetividade, se diferenciando do indivíduo unificado e racional da filosofia ocidental. Para os autores a nossa história nos antecede, pois nascemos em uma ordem social já estabelecida e nos constituímos por meio da linguagem que também nos antecipa. Por isso, é importante pensar a subjetividade do negro em uma sociedade racista. Quais são as dinâmicas inconscientes utilizadas pelo negro para adentrar a essa ordem social que o constitui e o antecede?

De acordo com Freud (1921/2011, p.14) as “influências hereditárias” e os “resíduos ancestrais que constituem a alma da raça” são resquícios inconscientes que fazem parte do nosso cotidiano e interferem em nossos atos, mas que ignoramos. Nesse sentido, a história tem um valor fundamental nos nossos processos psíquicos, nas palavras de Freud (1921/2011, p.10): “na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra considerado enquanto modelo, objeto, auxiliador e adversário, e portanto a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, mas inteiramente justificado.”.

Sendo assim, os fenômenos sociais são imprescindíveis e inseparáveis da noção de sujeito e o funcionamento psíquico do inconsciente interfere em nossas ações cotidianas. Ambos os fatores forjam um sujeito não-unificado, não-racional e dependentes da história e das condições sociais existentes. Considerando a indissociabilidade de indivíduo e sociedade, propôs-se traçar a contextualização histórica considerando o fenômeno da violência escravagista e da dominação colonial como centrais na compreensão da subjetividade do negro, principalmente os processos de dominação psicológica oriundos da relação senhor-escravizado.

Neste capítulo, exploraremos os seguintes caminhos na contextualização histórica da população negra no Brasil: (I) Perspectiva africana sobre o humano (II) estratégias utilizadas pelo senhor para dominação física e simbólica da população africana escravizada; (III) estratégias de insurreição dos escravizados e o fim do regime escravista; (IV) processos de branqueamento.

Perspectiva africana sobre o humano

O que significa ser uma pessoa? Em uma perspectiva étnica Banto-Congo, ser uma pessoa humana é ser um "sol vivo" em relação com o universo total, é possuir energia, espírito⁶ e poder. O humano é visto como um ser pensante e o saber é a sua potencialidade. De modo semelhante, nas perspectivas étnicas Ioruba e Bacongo, o ser humano é um espírito em contato com poderes espirituais que habitam o reino invisível. É energia em eterna expansão, capaz de conhecer a si mesmo, outras pessoas e o divino (NOBLES, 2009).

Na perspectiva étnica Ioruba, o universo é como "teia de aranha" e tudo se conecta na mesma unidade, de modo que o toque ao menor dos elementos faz vibrar todo o conjunto. A interconexão faz com que a alegria ou o sofrimento sejam compartilhados e a crueldade contra qualquer elemento da natureza, signifique crueldade contra si mesmo. Assim, ser humano é fazer parte de uma única rede de forças sagradas que permeiam tudo. Nessa perspectiva, não há linearidade temporal, a vida é tida como fenômeno circular em que todos se tornam antepassados e renascem sucessivamente (RIBEIRO, 1996).

De acordo com Nobles (2009), essa concepção de humano, tornava os africanos inaptos à escravidão, por isso precisaram ser "desafricanizados" para serem escravizados. Para o autor, a escravidão significa *maafa*⁷ que tem como principal característica a negação da humanidade africana e o desprezo contínuo ao seu direito de existir.

Poder e dominação da população africana

Estima-se que entre os séculos XVI e XIX, mais de 11 milhões de africanos foram sequestrados de suas terras e transportados para as Américas. Destes, 4 milhões desembarcaram no Brasil, a região das américas que mais escravizou e de certo modo, a que mais uniu-se a África por meio dos mais de três séculos de exploração (ALBUQUERQUE E FILHO, 2006).

O tráfico negreiro foi essencial para o povoamento, ampliação demográfica, exploração e colonização do território brasileiro. A força de trabalho dos africanos escravizados foi o principal fator que possibilitou a exploração das riquezas tropicais e minerais, a mão-de-obra

⁶ "Quando povos tribais falam de espírito, estão, basicamente, referindo-se à força vital que há em tudo. (...) Espírito é a energia que nos ajuda a nos unir, que nos ajuda a ver além dos nossos parâmetros racialmente limitados. Também nos ajuda nos rituais e na conexão com nossos ancestrais (SOMÉ, 2009, p.26)".

⁷ "Grande desastre e infortúnio de morte e destruição além das convenções e da compreensão humana" (ANI apud NOBLES, 2009, p. 281)

nos centros urbanos e o desenvolvimento do gado e da agricultura. A movimentação da economia, oriunda do tráfico negreiro, gerou inúmeras riquezas e tornou a escravidão o negócio mais lucrativo do Atlântico Sul (ALBUQUERQUE E FILHO, 2006). Nascimento (1978) destaca que a força de trabalho dos escravizados foi fundadora e decisiva para estruturação econômica do país, que vivia sob o regime imperialista.

É importante ressaltar que a escravatura foi muito mais do que um sistema econômico. A escravidão, definiu de modo vertical e hierárquico os lugares sociais que os grupos deveriam ocupar, gerou desigualdades sociais e raciais, criou condutas e modos de ser baseados na dominação, no mando e na obediência, sobretudo, a escravidão criou a opressão racial (ALBUQUERQUE E FILHO, 2006).

Albuquerque e Filho (2006) ressaltam que para além da força de trabalho e da opressão racial, os elementos próprios das culturas de origem africana, influenciaram na formação da cultura brasileira. Na condição de escravizados, mas ainda enquanto sujeitos ativos, a colônia foi sentida e explorada a partir de um modo de viver africano. Para os autores "o tráfico fora feito para escravizar africanos, mas terminou também africanizando o Brasil" (p. 43). Nessa mesma direção Nobles (2009, p. 284) ressalta que "o mapa mental de ser africano" permaneceu dando sentido ao mundo dos africanos, mesmo diante das novas condições de servidão.

Para Munanga e Gomes (2016), as contribuições africanas para cultura brasileira destacam-se na linguagem, na religiosidade, na arte visual, na dança, na música, arquitetura e etc. Inúmeras palavras do nosso vocabulário têm origem em línguas africanas e foram aportuguesadas⁸. Na religiosidade o Candomblé e a Umbanda fazem parte do patrimônio religioso do Brasil. Na arte temos instrumentos musicais como os tambores, a cuíca e o berimbau, também temos o maracatu, o samba e a capoeira.

Estas inúmeras influências da população escravizada na consolidação de uma identidade brasileira, muitas vezes foram utilizadas como argumentos e estratégia de suavização do regime escravocrata. Gorender (1990) nos mostra que, em muitos momentos, a historiografia brasileira responsabiliza igualmente senhores e escravizados pela perpetuação do sistema escravista. Socialmente e teoricamente, argumentos de que os negros se acomodaram, concordavam e colaboraram para a própria escravidão foram utilizados para justificar o

⁸ Alguns exemplos: acarajé, axé, bagunça, bamba, berimbau, bunda, cafundó, cafuné, camundongo, canjica, fubá, macumba, mandinga, marimondo, quiabo, sacana, samba, sunga, vodum, xereca, xoxota, zonzo, zumbi, etc (MUNANGA E GOMES, 2016).

prolongamento desse sistema no Brasil. Para o autor, tais justificativas pressupunham a existência de um acordo sistêmico e de um pacto social entre senhores e escravizados, como se ambos possuíssem o mesmo poder de negociação. Além disso, tais teorias exaltavam a figura do senhor benevolente, justo, compreensivo, aberto ao diálogo e às propostas, enquanto o cativo era tratado como insolente, malicioso e injusto.

Nessa direção, Nascimento (1978) critica os disfarces e mentiras incorporados pelo colonialismo português para tamponar a violência e crueldade da escravidão. A imagem nacional forjada, principalmente para os países estrangeiros, era a de que a escravidão no Brasil, devido à influência da igreja católica, era benigna e humana. Frequentemente, a violência era neutralizada e apresentada como algo consensual na relação senhor-escravizado. No entanto, chamamos a atenção para as várias formas de violência que perpassaram e foram inerentes ao regime escravocrata. Aqui, iremos nos ater principalmente a violência que despersonaliza e objetifica a população negra.

Como aponta Nascimento (1978), uma forma de mascaramento da ideologia imperialista escravista, era a de distorcer o passado africano. Por exemplo, germinava-se a ideia de que por cultivarem a escravidão na própria cultura, teria sido o africano que a transplantou para as Américas. É verdade que a escravidão⁹ já existia em muitas culturas africanas, contudo, o tráfico negreiro transatlântico possuía características radicalmente diferentes em relação ao que já era praticado na África. A começar, o tráfico dos africanos para as Américas era um negócio organizado e comercial. A população escravizada era vista enquanto produto a ser vendido no mercado, que renderia lucro e acúmulo de riquezas. Neste tipo de negociação e exploração, a escravidão se dava em grande escala, de maneira sistemática e de renovação contínua. Visava-se, principalmente a força de trabalho para o enriquecimento dos senhores (MUNANGA E GOMES, 2016).

É imprescindível ressaltar essa perspectiva mercadológica do sistema escravista. A retirada dos africanos de seus territórios se dava de maneira violenta e a migração forçada pelo transatlântico ocorria em condições de insalubridade, maus-tratos, fome, sede e doenças

⁹ Na África tradicional o conceito de escravidão se referia a uma relação de sujeição e servidão ao poder do chefe de família. Comumente, os vencedores dos confrontos entre sociedades inimigas faziam de alguns vencidos, os seus prisioneiros de guerra. A força do trabalho do cativo poderia ser utilizada na agricultura familiar ou para aumentar a força do grupo. Em muitos casos, os cativos não tinham nenhuma ocupação, eram vistos apenas como troféus de guerra. Além disso, a escravidão também poderia ser utilizada enquanto punição para alguns crimes e membros de famílias poderiam ser penhorados como escravos para o pagamento de dívidas (a alforria era concedida após o pagamento) ou como uma estratégia de sobrevivência diante de desastres naturais ou da fome. Os escravos podiam se casar com pessoas livres e seus filhos não nasciam escravos (ALBUQUERQUE E FILHO, 2006; MUNANGA E GOMES, 2016).

epidêmicas. Antes de entrar nas embarcações, alguns africanos eram marcados a ferro quente – assim como gado – com sinais que identificassem a qual senhor pertenciam. Durante a travessia, muitos morriam de fome, sede, doenças, maus-tratos ou suicídio (ALBUQUERQUE E FILHO, 2006).

Desde os sequestros até a embarcação nos navios negreiros, os indivíduos eram propositalmente misturados em diferentes grupos, etnias, idiomas, religiões, história e cultura¹⁰, essa estratégia visava a “desidentificação étnica”, assim como buscava o controle e impedimento de rebeliões e formação de grupos rebeldes (ANDRÉ, 2007; ALBUQUERQUE E FILHO, 2006; SANTOS, 2010). Além disso, separavam as famílias e por vezes, juntavam populações que eram inimigas na África (MUNANGA E GOMES, 2016).

Aqui, para compreendermos a radicalidade dessa violência, é preciso resgatarmos que as sociedades africanas tradicionais são estruturadas socialmente e politicamente pelos vínculos e laços de parentesco, sendo estes os principais elementos que dão sentido à identidade de alguém. Nessa perspectiva, a escravidão é vista como desenraizamento dos ancestrais e desonra, já que o sujeito estaria submetido à condição de propriedade do senhor e passaria a professar outra fé, falar outro idioma e estar alheio às suas tradições (ALBUQUERQUE E FILHO, 2006).

De acordo com Somé (2009), na perspectiva africana¹¹, as relações são sagradas, há uma forte ligação espiritual com o território e com a comunidade, de modo que é imprescindível a preservação da memória dos ancestrais. A noção de comunidade africana é incompatível com a noção neoliberal de indivíduo e o processo de tornar-se sujeito é perpassado pelas suas conexões com o espírito, o sagrado, a aldeia e a natureza. O espírito possibilita a união comunitária e a conexão com os ancestrais.

Nessa direção, o rompimento violento com os laços que vinculava o sujeito à sua comunidade tribal e étnica foi um modo de desorientá-lo dos costumes cotidianos que orientavam seu modo de agir, pensar, sentir, lhe garantia o pertencimento no coletivo e a afirmação da própria identidade (ADESKY, 2001; ANDRÉ, 2007). Considerando a centralidade da comunidade, das relações e da espiritualidade na subjetividade da população

¹⁰ Mas, nem sempre era possível misturar os cativos pelas diferenças étnicas. Além disso, durante a travessia laços de amizade eram criados entre os cativos, que chamavam-se de "malungo" (ALBUQUERQUE E FILHO, 2006).

¹¹ A autora Sobonfu Somé fala a partir dos ensinamentos tradicionais da aldeia Dagara, na África Ocidental.

africana, romper com esses laços constituiu-se em uma estratégia de dominação extremamente desorganizante e fragilizante.

Após o desenraizamento de suas comunidades e da longa e torturante travessia, aqueles que conseguiam sobreviver passavam por um processo de preparação para aparentarem saúde, jovialidade e força, a fim de serem comercializados. Em termos de saúde mental, para convencer os mercadores de que os cativos não estavam acometidos pelo Banzo, davam-lhes estimulantes naturais e os forçavam a dançar (ALBUQUERQUE E FILHO, 2006). Segundo Gonçalves (2017), a superexposição do corpo negro – enquanto um ser diferente, exótico e por meio da avaliação da sua capacidade física para o trabalho – é acompanhada pela invisibilização do negro enquanto sujeito. Esse processo gera o sentimento de invisibilidade social, configurando-se enquanto um golpe psicológico de despersonalização.

Além disso, segundo Gorender (1990), no Brasil havia uma prática chamada “primeira hospedagem” que consistia em um rigoroso açoitamento ao africano recém-chegado na fazenda. Para os senhores, tal prática tornaria o escravizado “bom” e em um instrumento de trabalho submisso. Para Alecastro (*apud* VANNUCHI, 2017), os espancamentos era um modo de ressocializar o escravizado em um contexto de opressão e deixar demarcado seu status de sub-humano.

Podemos dizer que estar submetido à condição de propriedade é inerentemente desumano. Albuquerque e Filho (2006) mostram que os altos índices de mortalidade infantil e a baixíssima expectativa de vida dos cativos apenas aumentavam a demanda constante pelo tráfico negreiro. Nessa mesma direção, para Nascimento (1978), inicialmente era tão barato possuir cativos, que era mais fácil e econômico substituí-los do que propiciar condições mínimas de existência.

O processo de coisificação do escravizado exigia o emprego constante da coerção, força bruta e ainda, a ameaça permanente da violência (GORENDER, 1990). É pela força bruta e pela dominação simbólica que o colono se impõe. O processo de colonização é a tentativa de sepultamento da originalidade cultural e histórica de determinado grupo. Portanto, é de modo imperativo que acontece a assimilação dos valores culturais, da linguagem e da religião do colono (FANON, 1952/2008; 1968; NASCIMENTO, 1978)

Segundo Santos (2010), a conversão forçada ao catolicismo e a obrigatoriedade da adoção de nomes católicos¹², era mais uma das formas de dominação e “desidentificação étnica”. Além disso, o processo de racialização realizado nas Américas simplificou em “negro” toda a diversidade étnica e cultural africana, antes esse conceito era inexistente em suas próprias culturas. É evidente o ponto de vista estratégico dos colonos. Minar a identidade étnica do sujeito e retirar suas fontes de apoio tornava mais fácil a submissão e o servilismo.

Apesar de todas as estratégias de dominação, a população escravizada ainda se rebelava e tentava, a partir de seus próprios meios, enfrentar o regime escravista. De acordo com Albuquerque e Filho (2006), a escravidão não se prolongou somente a base do chicote e da violência física. A partir das lutas cotidianas dos escravizados, limites foram estabelecidos à dominação escravista. Temendo a rebeldia do colonizado e a paralisação do sistema, os senhores realizavam algumas concessões e por vezes adotavam comportamentos paternalistas.

Gorender (1990) afirma que os senhores combinavam o paternalismo com a rigidez punitiva. Assim, se esperava alcançar o tipo ideal de cativo, que seria o serviçal obediente e temeroso. Para o autor, os senhores sentiam medo dos escravizados, pois sabiam que a dominação não se completava. Com efeito, isso gerava um comportamento paternalista de vigilância ininterrupta e punição aterrorizadora.

O castigo era reconhecido social e legalmente como direito do senhor, porém era preciso que fosse justo e corretivo, rígido, mas sem excessos (LARA, 1988; GORENDER, 1990). Esses excessos podiam ser denunciados à justiça, pois a legislação pedia tratamento moderado aos escravizados. Porém isso não correspondia à realidade, pois apesar do conjunto de leis que tinham por finalidade proteger os cativos, o acesso dos mesmos era dificultado pela condição social e pelo sistema de justiça. Enquanto isso, a própria escravidão não era legalmente questionada (GORENDER, 1990).

Em suma, não era o sistema de justiça que impedia o senhor de ser cruel, tampouco era a bondade, a igreja ou a moralidade. De acordo com Narloch (2017), tinha-se a perspectiva de que a crueldade excessiva cometida contra o cativo poderia inclina-lo para o mal, enquanto mantê-lo, em alguma medida, contente e leal, tornava os negócios mais lucrativos.

¹² De acordo com Munanga e Gomes (2016) essa estratégia visava o esvaziamento da cultura africana, sendo uma das facetas da violência colonial. Porém, no interior das senzalas, continuavam a considerar os nomes africanos de sua origem étnica. A preservação do nome era uma forma de resistência negra.

O comportamento paternalista evitava as revoltas, sabotagens nas produções e fugas. Por isso, alguns senhores cediam às imposições dos escravizados, tais como: dias livres para descanso; direito à roça dentro das terras do senhor, isso reduzia a chance de fuga e os custos com a alimentação; momentos de divertimentos, afim de evitar conspirações; não separar famílias, pois a separação potencializava consideravelmente as chances de fuga, suicídio, revolta ou assassinato do senhor (NARLOCH, 2017).

Dentro do que era possível no regime escravista, muitos escravizados tiraram proveito da ideologia paternalista, criando formas sutis de resistência diária para tornar a vida mais suportável. Ao mesmo tempo, tais atos negavam a condição animalesca e coisificante no qual eram submetidos, enquanto sujeitos ativos impuseram condições mínimas que os possibilitavam amar, constituir família, se divertirem, enfim, viverem (ALBUQUERQUE E FILHO, 2006).

Insurreições: luta e recusa da escravidão

Há grande desconhecimento de grande parcela da população brasileira, sobre o processo de luta da população escravizada frente ao regime escravista. Comumente acredita-se que essa população era passiva e conformada ao regime vigente (MUNANGA E GOMES, 2016). Esconder o histórico de luta pela emancipação é ainda uma forma de subjugar a população negra. Como mostra Nascimento (1978), as insurreições negras existiram em todo o território nacional desde o começo da colonização.

Para Albuquerque e Filho (2006), foi necessário que a população de africanos e descendentes, submetidos ao regime escravista e as condições desumanas que foram colocados, lutassem pela sobrevivência coletiva. Precisaram, dentro de todas as adversidades, criar novos laços sociais, familiares e comunitários. Tendo sempre em vista as memórias de suas terras e de seus ancestrais.

Como já vimos, o fortalecimento de vínculo entre os escravizados era visto como ameaça ao status quo. Segundo Albuquerque e Filho (2006), isso se expressava não somente nas estratégias de dominação dos mercadores e dos senhores, mas também nas próprias leis coloniais. Principalmente nos centros urbanos, a lei previa que o divertimento da população negra fosse vigiado pela polícia. Além disso, em certas regiões eram proibidos os batuques, maracatus e o encontro de negros.

Seja nas propriedades rurais, minas ou cidades, os escravizados criavam laços de solidariedade entre eles e formavam vínculos familiares, étnicos, de trabalho, religioso, de

convivência, etc. Formavam amizades sólidas, duradouras e isso permitia a cumplicidade nos momentos oportunos. Os africanos e descendentes recompunha simbolicamente os laços de parentesco como uma forma de recriação da concepção de família ampliada existente na África. O fortalecimento de laços sempre foi algo essencial para a resistência negra (ALBUQUERQUE E FILHO, 2006).

Dentre as estratégias cotidianas do enfrentamento do regime escravista, estavam a desobediência sistemática de ordens, o boicote das produções do senhor, a execução de tarefas com demasiada lentidão e sem nenhum capricho (ALBUQUERQUE E FILHO, 2006; GORENDER, 1990). Para Fanon (1968), no regime colonial, a recusa em trabalhar ou o trabalhar "preguiçoso" torna-se sabotagem consciente e retardamento da máquina colonial, conseqüentemente, é uma forma de autoproteção.

Para Nascimento (1978), havia outra forma não-violenta, silenciosa e pacifista de lutar contra o sistema: o Banzo. Acometidos por uma tristeza e nostalgia profunda, os escravizados banzados, às vezes simplesmente se deixavam morrer, em total estado de paralisia, recusavam-se a beber e comer. Também, foram muitos os suicídios, principalmente comendo terra, sufocando-se com a própria língua, enforcando-se e envenenando-se (ODA, 2008; MARCASSA, 2016). Nessa direção, Venâncio (1990) considera o suicídio como um trágico recurso para fugir da opressão e desumanidade do sistema escravista.

Para além da fuga solitária e suicida do Banzo, a fuga das propriedades dos senhores sempre foi uma das principais estratégias de enfrentamento no regime escravista. Os negros fugidos se agrupavam nos quilombos¹³. No entanto, Munanga e Gomes (2016) ressaltam que quilombo não era apenas lugar de refúgio dos fugidos, mas o resgate da sua origem africana que significa “regimento de super-homens invulneráveis às armas inimigas (p. 71)”. Para os autores, podemos entender os quilombos como recusa e oposição à escravidão, por meio de uma rede coletiva de solidariedade e fraternidade. Os quilombolas buscavam o resgate da própria liberdade por meio da luta, da rebeldia e a partir de uma sociedade livre, com outra estrutura política e que reunia todos os tipos de oprimidos¹⁴. "Quem vem por amor à liberdade fica", este era o lema de muitos quilombos (NOBLES, 2009, p. 286).

Existiu uma variedade enorme de quilombos, o de Palmares era centenário, sendo também o maior e mais conhecido (MUNANGA E GOMES, 2016). De acordo com

¹³ A palavra Kilombo é originária da língua banto e se refere a uma instituição sociopolítica militar (MUNANGA E GOMES, 2016).

¹⁴ De acordo com Albuquerque e Filho (2006), os quilombos reuniam negros fugidos e libertos, indígenas e brancos pobres e brancos com problemas na justiça ou que queriam escapar do regime militar.

Nascimento (1978), o quilombo dos Palmares representa “grito desesperado dos africanos contra a desintegração da sua cultura nas estranhas terras do Novo Mundo” (p.60). O quilombo de Palmares se localizava em uma região isolada de Alagoas. No entanto, não eram todos quilombos que viviam em regiões isoladas, muitos se localizavam perto dos povoados e cidades. Inclusive, isso permitia a interação entre o quilombo e a comunidade, principalmente para trocas comerciais (ALBUQUERQUE E FILHO, 2006).

As fugas e os quilombos apontavam para o limite da dominação colonial. Pois, em pleno regime escravista, um modelo de sociedade de negros livres além de acarretar prejuízos econômicos, era inaceitável e inquietante. Desde o início os quilombos viviam em guerra com o poder colonial. O quilombo dos Palmares foi um dos mais resistentes e difícil de destruir (ALBUQUERQUE E FILHO, 2006; MUNANGA E GOMES, 2016).

Foram sucessivos e cada vez mais violentos os ataques à Palmares. Porém isso exigia investidas perigosas e caras para o governo, pois eram altos os custos das expedições militares apenas para obterem vitórias parciais. Sendo assim, em 1678 as autoridades coloniais tentaram criar um tratado de paz com o líder dos Palmares Ganga Zumba. No entanto, o tratado só garantia a liberdade para os nascidos em Palmares e restituía a escravidão para os demais quilombolas, indo contra toda luta palmarina até o momento. Ganga Zumba aceita o tratado de paz, mas perde o prestígio entre a comunidade quilombola que considerava o acordo inaceitável. Ganga Zumba se afasta com os seus seguidores. Zumbi passa a ser o novo líder dos Palmares e é considerado rebelde pelo governo (MUNANGA E GOMES, 2016).

Desde a partida de Ganga Zumba, foram inúmeros os ataques ao quilombo, que continuou resistindo. Mas, em 1694, após um ataque violento do governo com artilharia de guerra, o quilombo foi derrotado após um cerco que durou mais de 20 dias. Zumbi fugiu com inúmeros quilombolas; destes, muitos foram capturados, presos e assassinados. As autoridades procuraram incansavelmente pelo líder quilombola, e, em 20 de novembro de 1695, Zumbi foi encontrado e morto em combate. Seu corpo tinha vários furos de bala e punhal, arrancaram-lhe o olho e a mão direita, o decapitaram, o castraram¹⁵ e colocaram seu pênis em sua boca. A cabeça de Zumbi foi exposta em praça pública (MUNANGA E GOMES, 2016).

¹⁵ De acordo com Fanon (1952/2008), no antissemitismo os judeus eram esterilizados, matava-se sua estirpe. Os negros eram castrados, atingindo-os não somente em sua linhagem, mas violentamente no seu corpo próprio. Para o autor, enquanto o judeu é temido pelo seu intelecto, o negro é temido pelo seu biológico. Assim, o medo relacionado à crença da potência sexual do negro, faz com que a castração do seu pênis negue e aniquile o símbolo mítico da potência e virilidade.

Todo o esforço do governo para acabar com Palmares, assim como a ritualização realizada com o corpo de Zumbi foi uma forma simbólica de calar o líder de Palmares utilizando seu próprio pênis, que como aponta Fanon (1952/2008) é um símbolo de potência e virilidade. A morte de Zumbi e a queda de Palmares representam a tentativa dos brancos em aniquilar a potência negra, representam vingança e ameaça de morte frente as estratégias de resistência negra. Porém, como aponta Munanga e Gomes (2016), a morte do líder Zumbi se transformou em símbolo de luta, resistência e amor à liberdade e o dia de sua morte, 20 de novembro, foi instituído como Dia Nacional da Consciência Negra. Através de Zumbi, o grito negro se tornou ainda mais ecoante.

Mesmo após Palmares e durante todo processo da escravidão, os quilombos continuaram a crescer e a existir. A fuga permaneceu sendo uma estratégia. Mas, como aponta Azevedo (1987), embora a fuga fosse a forma mais costumeira de enfrentamento da escravidão, as revoltas individuais e coletivas nos locais de trabalho e na propriedade do próprio senhor se tornaram cada vez mais frequentes. Houve um aumento significativo de crimes cometidos por escravizados, na virada das décadas de 1860 e 1870, em que passou a ser frequente o assassinato dos senhores e feitores. Esse fator pode estar relacionado a substituição da pena de morte pela prisão perpétua enquanto penalidade máxima do Império. Ainda de acordo com Azevedo (1987), a lei do ventre livre e o encerramento do tráfico na África, por mais que não mudassem imediatamente a realidade escrava, abalavam o caráter absoluto da escravidão e demarcava o esgotamento desse regime. A população negra estava, cada vez mais, enfrentando o regime escravista frente a frente.

De acordo com Moura (1981), o escravizado rebelde criava desajustes e assimetria social, dissolvendo o regime escravocrata e impulsionando a sociedade para novas formas de funcionamento. Todas as formas de rebeldia eram ativas, dinâmicas e mostravam as falhas do escravismo.

Desde o início do regime escravista, foram inúmeras as insurreições organizadas pelos negros¹⁶. Em contrapartida, novas leis eram criadas, o controle e vigilância aos escravizados se tornavam mais rígidos, maior era a manutenção da segurança pública, enfim, as tentativas de manter em curso a escravidão eram redobradas (MOURA, 1981; MUNANGA E GOMES, 2016).

¹⁶ Alguns exemplos das insurreições negra: Revolta dos Alfaiates (Bahia, 1798); revolta dos nagôs (Maranhão, 1826-1844); Cabanagem (Pará, 1835-1840); revolta dos Malês (Bahia, 1835) e Balaiada (Maranhão, 1838-1841) (MOURA, 1981; MUNANGA E GOMES, 2016).

Mesmo assim, parte do movimento abolicionista acreditava que os escravizados eram passivos e não tinham condições de tomar ciência do regime opressor. Consideravam a rebeldia e a resistência negra como atos irracionais e sem direção política. Notavelmente, os abolicionistas brancos colocavam-se enquanto sujeitos racionais e acreditavam que para o verdadeiro progresso do Brasil, a escravidão deveria ser abolida. Tais abolicionistas pretendiam desenvolver ações normalizadoras e reformistas, direcionando um novo lugar à população negra na sociedade. Uma vez em que acreditavam que, sozinhos, os negros só conseguiam alcançar a desordem (AZEVEDO, 1987).

Os primeiros anos de 1880 foram marcados pelas revoltas coletivas nas fazendas e nos municípios. É também nesse período que o apoio popular à causa dos escravizados começa a se expressar de forma mais contundente. Abolicionistas mais radicais e o movimento popular utilizavam inúmeras estratégias de libertação dos escravizados. Enquanto isso, os negros se armavam e enfrentavam os feitores, os senhores e a polícia. Cada vez mais confiantes, começaram a parar a produção, retirar-se das fazendas, ou então, só mantinham a mão de obra se o senhor reconhecesse o seu direito ao salário. Além disso, recusaram-se a fugir e começaram a lutar pelo direito de permanecer nas regiões que estavam habituados. Os senhores e suas famílias sentiam-se ameaçados pelo bando de negros que conquistavam crescentemente as ruas das cidades e que estavam fora do controle institucional (AZEVEDO, 1987).

A tensão extrema entre negros e brancos florescia continuamente. O clima na província pressentia a implosão do sistema escravista e os brancos temiam "levar a pior", já que as forças governamentais dificilmente dariam conta do rompimento institucional completo. Em 1888, diante da visível ruptura e inviabilidade do sistema escravista, a lei da abolição institucionalizou a situação já existente, sob o apelo político da importância da pátria conciliadora e do não-revanchismo (AZEVEDO, 1987).

É importante frisar o protagonismo da população negra enquanto agente da própria libertação. Os estigmas de desordeiros, irracionais e sem horizonte político, revelam mais uma vez, a desumanização sistemática dessa população. Como dito, ainda nos dias de hoje, a luta e a resistência negra são silenciadas. Isso reforça ainda mais os estereótipos de que os negros eram passivos e se conformaram com a escravidão. Novamente as teias do colonialismo tentam minar a nossa identificação enquanto grupo e a conexão com os nossos ancestrais. Diante disso, quais respostas políticas devemos dar, senão continuar a luta?

Processos de branqueamento

Segundo Nascimento (1978), quando os escravizados envelheciam e perdiam a capacidade produtiva, eram atirados à rua para gerar menos gastos ao senhor. As autoridades públicas "libertavam" os idosos sem ofertar nenhum tipo de recurso ou apoio. Assim, passavam a ser considerados "africanos livres". Para o autor, a lei da abolição foi apenas a ampliação em larga escala de novos "africanos livres", pois isentou os senhores, a igreja e o estado, da justiça social, da responsabilidade política e humanitária em relação à inclusão social do negro.

Sendo assim, após a abolição não houve qualquer tentativa de reparo à população escravizada, nenhuma política inclusiva e contra o racismo foram realizadas e os negros foram deixados à própria sorte. O medo dos recém libertos dominou a elite brasileira e a pessoa negra tornou-se uma ameaça a ser eliminada. Para solucionar o "problema do negro", a imigração europeia e a miscigenação fizeram parte das políticas de branqueamento promovidas pelo estado (FERREIRA E CAMARGO, 2011; MUNANGA E GOMES, 2016).

Muitos abolicionistas acreditavam que os escravizados obstaculizavam o desenvolvimento do país. Queriam extinguir a escravidão para aproximar-se do progresso e incentivar o desenvolvimento igualando-se aos países europeus (ALBUQUERQUE, 2006). A busca em se assemelhar aos países europeus fez com que a imigração europeia fosse politicamente incentivada em grande escala, pois a população brasileira era considerada esteticamente feia e sem os valores morais europeus, devido ao "sangue negro" (NASCIMENTO, 1978, p.67).

Nesse sentido, as políticas de branqueamento representavam o projeto de destruição da negritude, pois visavam embranquecer a população brasileira em seus aspectos fenotípicos, culturais, sociais e psicológicos. Acreditava-se que por meio dessas medidas, ocorreria a evolução natural em direção à purificação racial da nação, ou seja, à população mais arianizada (ADESKY, 2001; BENTO, 2002; MUNANGA, 2002; NASCIMENTO, 1978).

O Brasil estimulava a imigração do trabalhador europeu, a fim de reduzir o que se considerava um dano da escravidão: a africanização do país em termos fenotípicos e culturais. Nesse sentido, as políticas pós-abolicionistas que surgiram não buscavam nenhuma reparação aos escravizados, mas a substituição da mão-de-obra negra pela europeia. Desse modo, a população negra ficou ainda mais excluída socialmente e a margem do mercado de trabalho (ALBUQUERQUE E FILHO, 2006).

Inicialmente, não se pretendia apenas aumentar o quantitativo de pessoas brancas, mas de incentivar o cruzamento entre brancos e mestiços, para aumentar de forma mais rápida o “sangue ariano” (NASCIMENTO, 1978). Forjada pelas elites e com o aval científico¹⁷, a política de miscigenação visava o desaparecimento das pessoas negras e mestiças. Esse processo violento se deu, principalmente, por meio do estupro da mulher negra (CARONE, 2002; MUNANGA, 2002; MOORE, 2007; NASCIMENTO, 1978).

Para Moore (2007), o branqueamento pela via da miscigenação se constitui como imposição política brutal com caráter eugênico, em que se busca compulsoriamente a atomização racial do grupo dominado. A miscigenação desempenha uma função normativa. Os mestiços são vistos como “meio caminho” entre brancos e negros, pois por se aproximarem mais da branquitude, se beneficiam de algumas concessões sociais e são conduzidos a se identificarem com os brancos. Nessa direção, o autor considera que a miscigenação potencializa o racismo, pois os mestiços tendem a reforçar a ordem sistêmica. Além disso, as sociedades “pigmentocráticas” segmentam o grupo dominado e protegem o grupo dominante. Moore (2007) e Nascimento (1978) consideram a política da mestiçagem como ato genocida.

Mesmo assim, a estratégia colonialista define o ideal de branqueamento como anti-racista, já que a mistura biológica entre as raças possibilita o acesso à branquitude. Mas o branqueamento oculta (ou revela) um profundo racismo, já que em seu princípio o que se pretende é o apagamento da negritude que é considerada inferior, não só em seu fenótipo, mas em sua história e cultura (ADESKY, 2001).

Nesse sentido, as estratégias de desenraizamento, subjugação e despersonalização, somadas as políticas de branqueamento e aos discursos hegemônicos de desvalorização da negritude, podem ser internalizadas e enraizadas na psique da pessoa negra. Para Fanon (1968), a negação sistemática da humanidade do negro – e da concepção de humanidade africana –, o faz contestar sobre a própria humanidade e sobre o real de si mesmo. Neste questionamento, o que o colono espera é que o colonizado reconheça a própria inferioridade, ao mesmo tempo em que enalteça a superioridade do colono.

Nobles (2009) acredita que os processos de “desafricanização” (que de maneira análoga temos chamado de despersonalização, desenraizamento ou desidentificação étnica) são

¹⁷ As teorias científicas sustentaram a ideologia do branqueamento tendo como base as concepções do darwinismo social e da eugenia. Estimava-se que, cientificamente, o Brasil seria um país branco (CARONE, 2002).

centrais para compreensão do negro em diáspora. Para o autor, a condição humana é atrelada à branquitude, configurando-se como um ataque psicológico ao senso fundamental de ser pessoa na concepção africana. Desse modo, para aliar-se a noção branca de humanidade, o negro é impelido a se renegar enquanto ser espiritual em conexão com divino. Para Fanon (1952/2008), o negro tenta se fazer branco para que sua humanidade seja reconhecida.

Nogueira (2017) afirma que o processo de despersonalização leva a pessoa a não ser sujeito no próprio corpo, negando a si mesma para transformar-se no *outro-branco*. Em seu estudo sobre a ascensão social de negros no Brasil, Souza (1983) demonstra que a branquitude é a via encontrada para tornar-se humano e ser tratado com dignidade. Não querendo se reconhecer na imagem socialmente inferiorizada do negro, é a branquitude que será buscada enquanto ideal.

Nesse sentido, a brancura aparece como valor positivo de referência, o homem branco ocidental se universaliza por meio da indústria cultural e do controle político, econômico e midiático, colocando a si mesmo no topo de uma hierarquia humana e racial (ADESKY, 2001; CARVALHO, 2008). Nos países colonizados pelos europeus, Carvalho (2008) aponta que é criada uma “pigmentocracia” entre os não-brancos, ou seja, quanto mais clara a pele e mais o fenótipo se aproximar dos traços europeus, menor será a discriminação e exclusão social. Em contrapartida, quanto mais escura a pele e mais traços negroides a pessoa tiver, maiores são as chances de discriminação e exclusão social.

O ideal de branquitude é naturalizado e estabelecido como a única forma legítima de beleza. Isso faz com que inúmeros procedimentos estéticos sejam realizados com a finalidade de alcançar o padrão de beleza branco, por exemplo: alisamento, tintura loira nos cabelos, uso de lentes de contato azuis ou verdes, rinoplastia para afinar o nariz e até mesmo clareamento de pele. Além das inúmeras intervenções estéticas citadas, há ainda truques realizados com maquiagem e o retoque da imagem por meio do *photoshop* (CARVALHO, 2008).

De acordo com Carvalho (2008), além de o padrão racista idealizado inferiorizar os não-brancos, ele também se torna “virtual” ou “hiper-real”, ou seja, os procedimentos estéticos que alteram o fenótipo diretamente, somados ao uso do *photoshop*, fazem com que o fenótipo real do europeu desapareça do imaginário coletivo. Dito de uma outra forma, o corpo se torna tão fabricado que deixa de corresponder a realidade, causando um sentimento de inadequação até mesmo entre os brancos. Dessa forma, o corpo “hiper-real” torna-se inalcançável, principalmente para as pessoas negras.

Além disso, as idealizações da brancura ultrapassam o campo da estética e abarcam uma série de crenças, valores e aspectos morais. Segundo Costa (1983, p. 5), “a brancura transcende o branco”, sua idealização chega a tal patamar que é cravada como absoluta e soberana. De modo que pouco importam as opressões de séculos para se atingir sua supremacia. Costa (1983) continua:

O belo, o bom, o justo e o verdadeiro são brancos. O branco é, foi e continua sendo a manifestação do Espírito, da Ideia, da Razão. O branco, a brancura, são os únicos artífices e legítimos herdeiros do progresso e desenvolvimento do homem. Eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a “humanidade” (p. 5).

Se o branco é a representação da própria humanidade, a negritude é apresentada como o seu negativo. Os estereótipos acerca da identidade negra giram em torno de uma imagem selvagem e primitiva. Segundo Fanon (1952/2008, p. 143): “o preto simboliza o biológico”. O medo do negro é o medo do biológico, do instintual e da potência sexual. Assim, o negro é desumanizado, atribuído ao animalesco, ao pecado, a miséria, a morte, a fome, a obscuridade da alma. A projeção da “animalidade” no outro, no negro, funciona como reedição fantasística da eterna luta moral que o branco “civilizado” trava com os seus próprios desejos e pulsões. Há, aqui, algo da ordem da inveja. Nessa direção, Fanon (1952/2008) acredita que ao temer o biológico, o branco teme a “potência sexual alucinante (p. 138)” do negro. Dessa forma, o negro é visto pelo seu genital. O autor continua:

Ainda no plano genital, será que o branco que detesta o negro não é dominado por um sentimento de impotência ou de inferioridade sexual? Sendo o ideal de virilidade absoluto, não haveria aí um fenômeno de diminuição em relação ao negro, percebido como um símbolo fálico? O linchamento do negro não seria uma vingança sexual? Sabemos tudo o que as sevícias, as torturas, os murros, comportam de sexual. (...) A superioridade do negro é real? Todo o mundo sabe que não. Mas o importante não é isso. O pensamento pré-lógico do fóbico decidiu que é assim (p. 139).

Ademais, a aproximação simbólica da pessoa negra com o biológico, com o primitivo e com o genital, significa também o distanciamento da intelectualidade, da razão humana, da consciência moral e da civilização. Não é coincidência que um dos insultos mais comuns à pessoa negra é chamá-la de “macaca”. Souza (1983) afirma que criou-se um “mito negro” que demarca a negritude no lugar da diferença e da subalternidade – o mito visa escamotear o real, ocultar a história de dominação e naturaliza-la. Para a autora “O irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensitivo, o superpotente e o exótico são as principais figuras representativas do mito negro (p. 27)”.

Esse processo de mistificação evidencia-se nas representações midiáticas, que reforçam os estereótipos racistas ao retratar negras e negros como pessoas hiperssexualizadas, agressivas, ingênuas, ignorantes, preguiçosas, místicas, malandras, desonestas, invejosas, ou ainda como uma “grande mãe” que ajuda a todos e tudo suporta – retratação da escrava doméstica que cuidou do lar e criou as filhas e filhos de seus senhores (JARDIM, 2016). Além disso, podemos perceber tais representações na linguagem cotidiana para se referir às pessoas negras e em expressões populares, como: “cabelo ruim”, “cheiro de negro”, “mulata/o” (o termo advém da palavra mula), “cor do pecado”, “não sou tuas negas”, “a coisa tá preta”, “denegrir”, “mercado negro”, “magia negra”, etc.

Percebe-se que tais estereótipos ainda persistem no imaginário social. Isso se torna evidente na representação negativa que se tem do continente Africano. Há uma sistemática conexão da África à miséria, fome, paganismo, pecado moral, disseminação de doenças, demonização das religiões não cristãs e etc. Pensando nisso, quais os sentidos da associação direta do continente Africano à pobreza, à doença e à miséria?

As tradições orais, a espiritualidade, a ancestralidade, os modos de organização tradicionais socioeconômicos, a riqueza artística na música, na literatura, na dança, as belezas naturais, as grandes capitais, comumente não são valorizados, sequer são lembrados e reconhecidos. Ainda, a tendência que muitas pessoas têm de chamar a África de país, demonstra a contínua negação da pluralidade e da diversidade cultural dos inúmeros países, estados, grupos e tribos que compõem a África. Também é constante a culpabilização da população africana em relação aos problemas que enfrentam, ignorando os processos de colonização, exploração e conflitos religiosos e políticos que desembocam em guerra.

As representações negativas da África e da população negra, são construídas a partir do olhar do branco, que afetado pelo medo, projeta nas pessoas negras tudo aquilo que não quer reconhecer em si mesmo (BENTO, 2002). O racismo não é a rejeição radical da diferença, e sim a perturbação angustiante em perceber que o estranho também é semelhante (PONTALIS *apud* VANNUCHI, 2017). A partir disso, Vannuchi (2017) afirma que a angústia do paradoxo outro/semelhante é transformada em ódio racista.

Para Fanon (1952/2008), o verdadeiro outro do branco é o negro, que no plano da imagem corporal, é percebido como o não-eu, não-assimilável. Esse não-eu, ancorado na concepção de raça, cria o que Mbembe (2014) chama de “alterocídio”, ou seja, o Outro não é percebido como semelhante e sim como objeto ameaçador que é preciso destruir diante da ineficácia do controle total. Assim, o pensamento europeu aborda a identidade não em

termos de pertencimento mútuo ao mesmo mundo, e sim a partir do próprio espelho. Dessa maneira, para o autor o europeu se enclausura em uma lógica fictícia de autocontemplação – que também podemos chamar de ficção narcísica da completude. Ao mesmo tempo em que enclausura o negro à ideia de raça, o colonialista transforma "o real em ficção e a ficção em real (MBEMBE, 2014, p. 16)". De maneira análoga, Fanon (1952/2008) atribui ao branco o papel de mistificador e mistificado, ambos posicionamentos alienam brancos e negros.

Os estudos de Piza (2002) indicam que a branquitude enquanto norma faz com que as pessoas brancas adquiram certa neutralidade racial. Assim, são continuamente percebidas como representantes de si mesmas, responsáveis somente por suas ações diretas e as suas conquistas são lidas como mérito. Dito de outra forma, a pessoa branca é enxergada socialmente enquanto indivíduo a-histórico, dono de si e quase que descolado do social.

Não se perceber enquanto membro de uma raça, muitas vezes, faz com que as pessoas brancas não se deem conta dos próprios privilégios, tampouco reconheçam a desigualdade racial que atinge os não-brancos. A individualidade compulsória branca atinge a população negra, pois a branquitude é imposta como normativa. Mas os não-brancos não são vistos em sua dimensão individual, tornando-se sempre representantes do grupo étnico que pertencem. Desse modo, o racismo não atinge unicamente o indivíduo negro, mas é direcionado à sua coletividade (PIZA, 2002).

Aqui, devemos elucidar que a conexão que o branco faz em relação ao negro e a sua coletividade está ancorada em preceitos racistas e na concepção de raça. Diferentemente da concepção africana de humanidade, que conecta o sujeito ao coletivo a partir das noções de poder, espiritualidade, ancestralidade e comunidade. Se, no ocidente a noção de sujeito está associada à individualidade, recusar-se a ver a individualidade da pessoa negra é uma forma de negar sua humanidade. Ademais, o racismo mostra que o negro não é visto como sujeito sagrado em conexão com as forças do mundo, pelo contrário, é apartado do social, demonizado e visto como inferior nas hierarquias humanas inventadas pelo branco.

Ter que lidar com o olhar do branco é o que oprime a pessoa negra, uma vez que a descoberta da própria negritude se dá por meio desse olhar que inferioriza (FANON, 1952/2008). Nesse sentido, pode-se dizer que a auto-inferiorização é uma forma de elaboração psíquica do que foi socialmente forjado. Essa ressalva traduz, a meu ver, uma atitude de cuidado em relação à culpabilização das pessoas negras quanto ao racismo que as oprimem. Pois, frente ao racismo, o sujeito não é passivo e produz formas de ser e de estar no mundo, criando mecanismos de defesa, de enfrentamentos e resistências em relação à

violência vivenciada. Devemos pensar o próprio adoecimento psíquico como uma reação a essa violência. Ademais, esse sujeito é singular e atravessado por outros pertencimentos sociais que irão impactar nos fatores acima citados.

Mas chama-se a atenção para o fato de que a branquitude é socialmente hegemônica e inconscientemente pessoas negras podem ter dificuldades em relação à aceitação do próprio corpo, já que os estereótipos racistas exercem enorme influência sobre os processos de auto percepção.

CAPITULO II

ENTRE A MELANCOLIA E O BANZO

Estado de paralisia. Estado Social que impulsiona o sujeito à paralisia. Escolher falar da Melancolia e do Banzo é falar sobre essas paralisias que se manifestam no sujeito, mas que são provocadas e legitimadas pelo Estado normativo e colonizador. Propõe-se pensar nos modos como a opressão racial acarreta um adoecimento psíquico paralisante e que despoticiza o sujeito negro de uma ação transformadora das suas condições sociais e subjetivas.

Acredita-se que, por meio dos sistemas históricos de sujeição, o sujeito negro foi impelido ao Banzo e a Melancolia, ambos os processos marcados pelo retraimento dos afetos e pela fragilização do laço social. Sobretudo, neste capítulo nos interessa pensar nas dinâmicas sociais e psíquicas que impelem o negro a apaziguar sua raiva contra o sistema de dominação e voltá-la contra si mesmo em um processo autodestrutivo. Desse modo, o próprio sistema se protege da raiva e da revolta gerados pela opressão.

Na subseção sobre Melancolia, veremos a importância do conceito de Ideal de Eu para compreendermos os processos de colonização que levam o sujeito negro a identificar-se com a sua figura socialmente antagônica. Além disso, a Melancolia é uma forma de denunciar a violência do branqueamento.

Decidiu-se, de modo provocativo e estratégico, apresentar o conceito de Melancolia antes do conceito de Banzo, pois, não se pretende traçar linearidade histórica entre esses dois fenômenos, como se a Melancolia fosse um avanço ou um desdobramento do Banzo. Não se intenciona sobrepor esses conceitos, e tampouco tratá-los como coisas radicalmente diferentes. São fenômenos que dialogam, sobretudo apontam para o sofrimento psíquico sitiado no sistema de opressão racial. Na subseção sobre Banzo, falar em “nome-próprio” é justamente apontar para singularidade e a importância do Banzo, ao mesmo tempo que o nome-próprio aponta para um sujeito, um lugar. A nostalgia do negro banzado denunciava a existência desse nome próprio que lhe garantia pertencimento.

Ideal de Eu: a busca em fazer-se branco

De início somos o mundo. Não há separação entre o eu e o outro. De acordo com Freud (1930/2010), o bebê irá considerar as fontes externas de prazer como parte de si mesmo, pois não se diferencia do mundo, de modo que ainda não existe um Eu. São os

diversos estímulos recebidos e as frequentes sensações de dor e desprazer, irão fazer emergir um reconhecimento do “fora”, do “não-eu”. Nesse momento, devido ao princípio do prazer, o Eu tende a projetar para fora tudo aquilo que é desprazer numa tentativa de tornar-se “puro Eu-de-prazer”. O objeto externo é visto como uma ameaçadora fonte de desprazer. Os investimentos libidinais e a satisfação sexual são originalmente autoeróticos, ou seja, voltados para o próprio corpo (FREUD, 1914/2010). O processo aqui descrito é definido como “narcisismo primário”.

De acordo com Nasio (1997) o narcisismo primário representa a onipotência criada em um encontro entre o narcisismo do bebê e o narcisismo dos pais. Para Freud (1914/2010), na relação afetiva de amor com a criança, os pais revivem e reproduzem o seu próprio narcisismo abandonado. Além de o bebê ser visto de forma perfeita e superestimada, os pais renovam as exigências e expectativas – que antes lhe foram atribuídas –, outorgando ao filho o papel de realizar os seus sonhos que não foram realizados. Assim, atribuem à criança todos os desejos narcísicos aos quais tiveram que renunciar.

A tentativa de ser um “Eu-de-prazer” não se sustenta na experiência, pois nota-se a ambiguidade do Eu e do objeto. Ou seja, o “não-eu” também pode ser fonte de prazer, assim como o Eu pode ser fonte de desprazer. A distinção e o reconhecimento entre interior e exterior são o primeiro passo para instauração do princípio da realidade (FREUD, 1930/2010). Além disso, Nasio (1997) sinaliza que as exigências do mundo externo e a descoberta da criança de que os pais possuem outros desejos, ferem o narcisismo primário, pois apontam uma falha na perfeição narcísica do Eu, tal como a sua incompletude.

Através dessa ferida, dessa falta e das influências e exigências do mundo externo o narcisismo primário dá lugar ao narcisismo secundário. O distanciamento do narcisismo primário possibilita o desenvolvimento do Eu (FREUD, 1914/2010). A impossibilidade de ser um puro Eu-de-prazer e a instauração do princípio da realidade faz com que a criança recorra ao amparo do outro. A libido investida no objeto retorna ao Eu de maneira secundária. Se antes não era possível, para o bebê, diferenciar-se do outro, agora, a presença do outro se torna uma condição para o reconhecimento do Eu, que somente pode se experimentar através dele (POULICHET, 1997).

Além disso, o território dos instintos e das paixões, no qual rege o princípio do prazer, é o que caracteriza o Isso. Ao confrontar-se com o mundo e seus imperativos culturais, uma parte do Isso diferencia-se e transforma-se em Eu, representante do mundo externo e regido pelo princípio da realidade. Tendo emergido do Isso, o Eu é em parte

inconsciente, seu caráter é um “precipitado dos investimentos objetais abandonados (p. 325)”. Para ser amado pelo Isso, o Eu se apropria dos traços do objeto perdido, oferecendo a si mesmo como substituto (FREUD, 1923/2010).

Nasio (1997) nos propõe a pensar no objeto como uma representação inconsciente à espera de um outro que se adeque a ela. Em outras palavras, o objeto não corresponde diretamente e concretamente a uma figura externa, mas é uma representação inconsciente primitiva, à qual essa figura irá dar forma. Desse modo, identificar-se com o objeto não significa a mera cópia ou reprodução do mesmo. Pela identificação narcísica, o objeto é instalado no eu, passa a fazer parte dele, portanto, dividindo-o. Essa ideia nos permite atribuir um estatuto inconsciente às identificações, significando se tratar de um processo que não passa pela consciência. É para esse estatuto inconsciente que Freud (1921/2011) quer apontar na *Psicologia das massas*, dizendo que a identificação é a “mais antiga” ligação afetiva com o outro. “Mais antiga” aqui não tem um sentido cronológico, mas indica se tratar de algo que está perdido em um passado imemorial, um passado mítico.

A primeira identificação do sujeito, anterior aos investimentos objetais, será com o pai onipotente e mítico da pré-história, dando origem ao Ideal do Eu. O amor próprio é dirigido a esse ideal e tentar cumpri-lo é uma forma de tentar reconquistar a perfeição narcísica da infância. Desse modo, o Ideal do Eu torna-se um substituto do narcisismo primário (FREUD, 1914/2010). Pinheiro (1995) afirma que, diante à imposição da castração, o sujeito se equipa de instâncias ideais para se assegurar da possibilidade de alcançar a plenitude perdida do passado e eliminar do futuro o sentimento de falta, fazendo da sua condição de castrado um fato circunstancial e temporário.

A edificação do Ideal do Eu é a condição para repressão. Pois, tudo aquilo que estiver em desacordo com esse ideal será renunciado pelo Eu, que pode também aumentar suas exigências (FREUD, 1914/2010). Em *Mal-estar na civilização*, Freud (1930/2010) destaca o papel primordial da renúncia instintual para construção da civilização. A imposição de limites ditados pela cultura ordena ao Eu o controle da vontade de satisfação ilimitada do Isso. Sobretudo, a cultura busca inibir os instintos de morte e agressividade que, direcionados aos objetos, visam a sua destruição como uma forma de satisfação libidinal.

Inicialmente o indivíduo se submete à renúncia instintual pelo medo da autoridade externa e pelo medo de que a perda de amor o deixe mais vulnerável aos perigos do mundo. Esse processo inaugura o sentimento de culpa inconsciente. Posteriormente, por meio do processo de identificação, o sujeito acolhe essa autoridade externa em seu interior, dando

continuidade à mesma por meio da instauração do Supereu. Isso faz com que a agressividade que seria direcionada ao outro, volte-se contra o próprio Eu (FREUD, 1930/2010).

A tensão entre o Eu e o Supereu irá gerar sentimento de culpa inconsciente e uma permanente infelicidade. A renúncia instintual por si só não é suficiente, o sujeito é castigado até mesmo por suas intenções de satisfação que não correspondem ao Ideal do Eu. A sensação de ser observado, assim como o medo do julgamento e da punição são características da consciência moral. O Eu atual é comparado com o seu Ideal do Eu, como uma forma de (re)assegurar a satisfação narcísica. O Supereu é a instância psíquica que desempenha essas funções de auto-observação, consciência moral e função do Ideal do Eu (FREUD, 1933/2010).

O sujeito observa a si mesmo ao tratar uma parte do Eu como objeto. A auto-observação coincide com a autocritica da consciência moral, que exerce uma atividade censória, podendo levar ao delírio de ser notado, que é mais evidente na sintomatologia do sofrimento paranoide (FREUD, 1914/2010). O aspecto moral do Supereu é uma de suas facetas derivadas do complexo de Édipo, em que a criança incorpora não somente a lei e a proibição do incesto, mas também a influência crítica dos pais e da sociedade (NASIO, 1997). Tais influências incitam a formação de um Ideal do Eu, cuja tutela é confiada à consciência moral (FREUD, 1914/2010).

Freud (1923/2010) explica que a origem do Supereu e do Ideal de Eu resguardam fortes laços com a herança arcaica e filogenética do indivíduo. O Isso hereditário integra vários resíduos de experiências das gerações passadas. O Eu herda tais experiências e por meio da criação do Supereu e do Ideal do Eu, ressuscita formas antepassadas de Eu, podendo prosseguir com os conflitos dos mesmos. Desse modo, as vivências que foram repetidas continuamente e com força o suficiente entre as gerações, serão mantidas.

Diante disso, retomando nosso problema de pesquisa, cabe questionar: quais as marcas psíquicas que a escravidão deixou nas sucessivas gerações da população negra? Sendo a escravidão um acontecimento mundial que perdurou durante séculos, repetindo e atualizando a desigualdade racial de maneira contínua, violenta e desumana, o que herdamos psicologicamente desse processo? Qual o papel da história da escravidão na subjetividade das pessoas negras?

Em uma perspectiva psicanalítica, “a humanidade nunca vive inteiramente no presente, pois o passado e a tradição continuam vivendo no Supereu.” (FREUD, 1933/2010,

pg. 148). Se a tradição permanece em nós, como a história de escravização e diáspora são atualizadas na psiquê da pessoa negra?

Correa (2003) elucida que a transmissão psíquica e sociocultural coloca em primeiro plano a polaridade negativa, aquilo que fica oculto ou é "mal dito" atravessa as gerações. O que não encontrou inscrição no psiquismo dos pais é depositado no psiquismo da criança. Transmite-se o inotido, a falta, as vergonhas, os lutos não realizados, os objetos desaparecidos e não integrados, as falhas de simbolização.

Abraham e Torok utilizam o conceito de "cripta" para referir-se ao "enterro intrapsíquico de uma vivência vergonhosa e indizível, traduzindo-se num fantasma de incorporação" (*apud* CORREA, 2003, p. 37). O sujeito portador de uma cripta precisa simbolizar o indizível deixado pelo outro por meio de um objeto psíquico. O trabalho psíquico gerado nesse processo irá se vincular ao instinto de morte, que impulsionado por situações traumáticas, atravessa gerações no processo de transmissão. Nesse sentido, o indizível torna-se "chaga aberta", deixando lacunas no Eu que o sujeito tenta camuflar. Para a autora essa perspectiva aumenta a compreensão de patologias contemporâneas, distúrbios psicossomáticos e do sofrimento narcisista – que é o caso da Melancolia (CORREA, 2003).

Os "traumatismos acumulativos" transmitidos entre as gerações cria urgência para minimizar ou eliminar o elemento traumático. A noção de traumatismo acumulativo tem em sua origem a eclosão de vínculos intersubjetivos que se originam em situações de violência. As experiências dolorosas dos ancestrais são alimentadas, repetidas e mantidas na vida psíquica do sujeito. A angústia derivada de vivências traumáticas, excessivas e difíceis de conter, provoca desorganização e aumenta a violência intrapsíquica, podendo alcançar um nível psicótico. A transmissão psíquica solicita um trabalho constante e inconsciente de elaboração e transformação. Esse processo é necessário para sucessão entre as gerações, porém, nem sempre o sujeito quer transmitir o conflito inconsciente, mas sim interrompê-lo (CORREA, 2003).

A partir do que foi levantado, pode-se dizer que a escravidão e o racismo são experiências que excedem a capacidade de elaboração psíquica, devido à dor provocada pela extrema violência e condições inumanas às quais o sujeito é submetido. Dessa forma, durante gerações transmite-se entre os descendentes africanos a "cripta" dessa vivência indizível, da não-inscrição da pessoa no tecido social, limitando seu acesso aos processos de simbolização. O sujeito conecta-se radicalmente à história que ainda não foi digerida e elaborada, conecta-se

ao *maafa*, incorporando a cripta que instaura uma lacuna no seu Eu e abre uma “chaga”, cravando a angústia que se arrasta entre as gerações.

Ainda, é importante retomar que o sujeito é conectado ao passado de escravidão e desconectado do passado pré-colonial e das tradições africanas ainda sobreviventes. Sendo assim, a conexão com o passado se dá primordialmente por meio das “criptas” indizíveis geradas no processo de colonização. Ou seja, nossa conexão é com uma dor que não faz ponte e não busca respostas no poder dos ancestrais africanos. Por meio do silenciamento cultural, somos vedados a nos conectar com o saber que nos potencializa enquanto seres espirituais e vinculados ao sagrado.

Seguindo um único modelo de humanidade branca, o Ideal do Eu que se forma a partir dessa transmissão psíquica, pode herdar dos seus ancestrais os desejos não realizados, o desejo da libertação e o desejo de ter o que o branco tem. Desvinculada da sua comunidade, a capacidade de reconhecer a força de si mesmo e do seu próprio povo é tolhida. O que impõe ao sujeito o difícil desafio de conciliar-se com a história e reinscrever-se nela. Para tanto, é preciso reconhecimento social e nomeação da violência traumática e geracional que o sujeito carrega, legitimando as raízes dessa dor indizível.

É preciso reconhecer que uma transmissão psíquica pode gerar alienação social à subjetividade do sujeito. O trabalho psíquico será o de retraduzir e transformar os conteúdos inconscientes herdados de seus ancestrais. É preciso que o sujeito se reinscreva no elo geracional, no curso da história. Além disso, o Ideal do Eu será formado pelas identificações simbólicas compartilhadas, como uma forma de criar o sentimento de pertencimento de um grupo e assegurar, entre as gerações, a continuidade grupal e cultural (CORREA, 2003).

Nesse sentido, o Ideal do Eu do sujeito nos permite compreender sobre o ideal comum de um determinado contexto histórico, social, de classe e familiar. É, portanto, um ideal individual e social (FREUD, 1914/2010). Em uma sociedade racista, é notável que a branquitude se torna esse ideal comum. Essa idealização reverbera nas individualidades e nos modos de constituição subjetiva das pessoas negras.

De acordo com Costa (1983), a violência racista faz com pessoas negras internalizem, de modo compulsório e brutal, um “Ideal de Eu branco” antagônico ao seu corpo e à sua história. Nesse sentido, o Ideal de Eu da pessoa negra é construído desrespeitando a própria imagem corporal, produzida pelo aparelho perceptivo. A representação de uma unidade corporal, tal como o mundo perceptivo, são elementos fundadores do Eu, pois é a experiência corporal que estabelece os limites do “dentro” e do “fora”. Veremos que, nos casos de

Melancolia, a representação corporal é frágil, assim como a expectativa de pensar o futuro (PINHEIRO, 1995).

Para Costa (1983), o Ideal comum da branquitude usurpa do sujeito negro a possibilidade de construir uma identidade compatível com o seu corpo, impossibilitando o estabelecimento de relações construtivas consigo mesmo, com os outros e com o mundo. O modelo de identificação normativo-estruturante é apresentado como “fetiche da brancura”, em que o branco, assume uma feição ímpar e universal de perfeição. O fetiche da brancura hipnotiza e aliena o sujeito negro, impelindo-o à negação de tudo aquilo que contradiga o mito que se cria em torno da branquitude.

Para alcançar esse Ideal fetichizado, é necessário, ao negro, destruir todos os sinais de sua negritude. Esse ideal assume uma direção mortífera, ou seja, a identidade negra se encontra ameaçada de desaparecimento, de extinção. Dito de outra forma, o desejo de embranquecer faz com que o sujeito não encontre no futuro possibilidade de existência enquanto pessoa negra, e o seu retorno em relação ao passado fixa-se no desejo de ter nascido branco (COSTA, 1983).

O racismo impele as pessoas a odiarem a negritude. Sendo assim, para o negro o seu corpo pode tornar-se fonte de dor, sofrimento e desprazer, ao invés de ser experimentado de forma prazerosa, sendo amado e cuidado como fonte de vida. A angústia gerada por esse processo de tensão entre o Eu e o seu Ideal faz com que o sujeito perceba seu próprio corpo como um perseguidor de si mesmo, buscando eliminar o conflito por meio da anulação do corpo-próprio (COSTA, 1983).

Desse modo, o comportamento do negro se direciona ao desejo do branco, autorizando, em certo sentido, que este defina sua identidade. A alienação de sua condição étnico-racial é a sujeição completa aos imperativos racistas. O sujeito negro não somente aceita como verdade os enunciados racistas do branco, mas tenta suprimir suas ações que representam a negritude. Pretende-se, assim, suprimir a própria identidade negra (COSTA, 1983).

De acordo com Souza (1983, p. 30), o negro “(...) passou a ver-se com os olhos e falar a linguagem do dominador”. A negação radical de tudo que denuncia sua identidade negra é a condição que o sujeito encontra para ser reconhecido socialmente do mesmo modo que o branco. O esforço em afastar-se da negritude leva à constante observação e vigilância de si mesmo. Não se pode falhar, qualquer falha moral demarca a sua posição enquanto negro. Fanon (1952/2008) exemplifica por meio da população antilhana, uma “ambiguidade

neurótica” no pensamento do negro. Ao perceber sua negritude, cria-se uma estratégia para não ser considerado negro em suas ações. O autor continua:

(...) o antilhano se reconheceu como preto, mas, por uma derrapagem ética, percebeu (inconsciente coletivo) que era preto apenas na medida em que era ruim, indolente, malvado, instintivo. Tudo o que se opunha a esse modo de ser preto, era branco. Deve-se ver nisso a origem da negrofobia do antilhano. No inconsciente coletivo, negro = feio, pecado, trevas, imoral. Dito de outra maneira: preto é aquele que é imoral. Se, na minha vida, me comporto como um homem moral, não sou preto. Daí se origina o hábito de se dizer na Martinica, do branco que não presta, que ele tem uma alma de preto. A cor não é nada, nem mesmo a vejo, só reconheço uma coisa, a pureza da minha consciência e a brancura da minha alma (p. 162-163).

A auto-observação constante, a rigidez em fugir de tudo aquilo que lembra a negritude, muitas vezes, faz o negro querer “ser o melhor”. Segundo Souza (1983), esse desejo é uma tentativa de minimizar o “defeito” de ser negro, para ser aceito pelos brancos. Mas, mesmo que consiga ser o melhor naquilo que se propõe, o seu “Ideal de Eu branco” não será atingido, pois tornar-se branco é uma impossibilidade. Segundo a autora, diante dessa descoberta dilacerante, restam ao sujeito duas alternativas: sucumbir às punições do Supereu – o que pode resultar em um estado melancólico – ou lutar por novas saídas, buscando formular um novo Ideal de Eu.

Segundo Fanon (1952/2008), o único destino do negro é o branco. Dito de outra forma, a pessoa negra se submete aos processos de branqueamento físico ou social para ser aceita socialmente. Além disso, o autor chama a atenção para o fato de que opor-se a branquitude é também prender-se a ela. Segundo Souza (1983), quer seja nos processos auto afirmativos ou de negação de si mesmo, o branco que é tomado como marco referencial. Ou seja, a existência do sujeito é reativa ante os estereótipos que lhe cercam, restringindo as suas possibilidades de ação.

A internalização de um “Ideal de Eu branco” é extremamente doloroso e pode fixar o sujeito em uma situação de sofrimento. O sujeito negro, perseguidor de si mesmo, é também perseguido pela cultura racista. Seu desejo de auto-extinção reflete o desejo genocida do Estado brasileiro. Sigamos com alguns exemplos.

Em 1993, na Candelária, oito meninos em situação de rua, em sua maioria negros, foram fuzilados pela polícia enquanto dormiam em frente à igreja. Em 2015, Roberto, Carlos Eduardo, Cleiton, Wilton e Wesley, após obedecerem à ordem da polícia de parar o carro, foram brutalmente assassinados. Ao todo a polícia disparou 111 tiros contra os jovens, 81 deles de fuzil. A polícia alegou confundir os com assaltantes. Em 2018, Marcos Vinicius da

Silva, 13 anos, foi baleado pela polícia no Complexo da Maré, enquanto caminhava até sua escola trajando seu uniforme escolar. Em novembro de 2018, na comunidade Chapéu Mangueira, o garçom Rodrigo Alexandre foi assassinado pela polícia, ele aguardava a chegada de sua família para protegê-los da chuva, mas a polícia confundiu seu guarda-chuva com um fuzil. Em abril de 2019, o músico Evaldo Rosa foi assassinado pelo exército brasileiro, dos mais de 200 tiros de fuzil disparados, 80 acertaram o carro que o músico estava com sua família.

Nos exemplos citados, todas as vítimas são homens, negros, periféricos e foram brutalmente assassinados pelo aparato policial do Estado brasileiro. Ainda em março de 2018, a quinta vereadora mais votada do Rio de Janeiro, mulher negra, socióloga e militante dos Direitos Humanos, Marielle Franco, foi assassinada com quatro tiros na cabeça. Seu motorista Anderson Gomes também morreu na ocasião. Neste assassinato planejado, há indícios de envolvimento de figuras políticas e ex-policiais milicianos.

Os exemplos citados refletem a situação de medo e insegurança à qual a população negra é submetida, devido ao projeto – nunca cessado – de extermínio dos negros, principalmente entre os mais pobres. É evidente que a pessoa negra periférica se torna mais vulnerável à violência do racismo. No entanto, embora a classe seja um fator que intensifique a situação de vulnerabilidade da população negra, a ascensão social não anula a vivência do racismo, sendo esta uma possibilidade que permanece sempre à espreita. Mais ainda, as pessoas negras que adquirem maior poder ou influência social para reagir e problematizar o sistema racista tornam-se alvos preferenciais desse sistema. Líderes como Zumbi dos Palmares, Dandara dos Palmares (após ser presa, suicidou-se), Martin Luther King, Malcom X, María Elena Moyano, Marielle Franco, dentre muitos outros, cada qual enfrentando as particularidades de seu tempo histórico e contexto social, lutaram e morreram em defesa da liberdade e igualdade racial.

Pessoas negras se tornam alvo simplesmente por seu pertencimento étnico-racial, seu corpo já pressupõe a ameaça ou a criminalidade. Sempre sob suspeita, a pessoa se torna culpada por sua existência, sua punição é viver em condições sub-humanas de pobreza e violência, ocupar massivamente as penitenciárias e até mesmo a morte autorizada – e muitas vezes agenciada – pelo Estado.

Diante do medo inconsciente de extermínio, a branquitude é a via encontrada para a sobrevivência, tornando-se a única possibilidade de existir dignamente. Quando se oprime a população negra e assassina os que se revoltam, o sistema de poder gera inibição, medo e

impotência. É ameaçador para o *status quo* quando os sujeitos se conscientizam de seus direitos e os exigem, de modo que são inúmeras as estratégias de controle, violência e dominação. O sistema se beneficia quando os negros se calam, se culpabilizam e colocam em curso, no próprio corpo, o projeto do branqueamento, do apagamento da negritude.

Nessa direção, Safatle (2016) afirma que o poder não nos sujeita somente pelas coações físicas, mas demonstra sua força fazendo com que o sujeito internalize o autocontrole e a autovigilância. Desse modo, “o poder age sobre nós”, produzindo e gerenciando Melancolia. Pois instaura a impotência, a paralisia, a fraqueza e perda de esperança. O poder se garante ao reiterar a paralisia da imaginação política, a crença de que se é incapaz de transformar a realidade produzindo alternativas e saídas.

Para Butler (2017) o poder não somente age sobre o sujeito, mas também o põe em ato. Sujeitar-se a esse poder é uma forma de garantir a própria existência. É essa sujeição que, alimentada pelo desejo de “ser”, permite a sobrevivência. Inconscientemente o sujeito “aceita” sujeitar-se para adquirir existência social e reconhecimento. Paradoxalmente, é preciso que o Eu negue sua dependência do outro para poder se formar, mesmo que essa dependência seja sua própria condição. Mas o poder requer que o sujeito se volte contra si mesmo, por meio da consciência e da autocensura, com a finalidade de manter sua condição de assujeitamento.

Ainda segundo Butler (2017), na Melancolia, a consciência aguda e a força da autocensura abrem uma fenda no sujeito, que é marcado por um luto incompleto e pelo não reconhecimento. O sujeito melancólico não se dá conta do fato de que o poder que age sobre ele, também pode possibilitar sua ação.

Sendo assim, reiteramos a importância de compreender os processos implicados na constituição do sujeito negro em uma sociedade racista e os impactos psicossociais de ter seus direitos humanos sistematicamente negados. Apontamos para o conceito de Melancolia como uma forma possível de subjetivar-se frente à violência racial que inferioriza e nega direitos. É preciso pensar que uma sociedade que incita a “melancolização” da população negra, busca exercer sobre esses corpos novas formas de poder e controle. De acordo com Souza (1983), a edificação de um “Ideal de Eu branco”, reedita a desigualdade racial no universo psíquico.

Mas, como apontar saídas para esse problema que se escancara frente a uma conjuntura política nacional que, em nome da segurança pública, intensifica o genocídio da população negra? Ou ainda, que, por meio da lógica meritocrática, ignora a história da escravidão e justifica a desigualdade estrutural do nosso país? Não conseguir pensar em

alternativas, característica tão marcante no estado melancólico, é uma forma de alimentarmos o poder que rege essa violência.

Melancolia: Revolta Autodestrutiva

A Melancolia se caracteriza, em termos psíquicos, por um abatimento doloroso, uma cessação do interesse pelo mundo exterior, perda da capacidade de amar, inibição de toda atividade e diminuição da autoestima, que se expressa em recriminações e ofensas à própria pessoa e pode chegar a uma delirante expectativa de punição. Esse quadro se torna mais compreensível para nós se consideramos que o luto exibe os mesmos traços, com exceção de um: nele a autoestima não é afetada. De resto é o mesmo quadro (FREUD, 1917 [1915]/2010, p. 128).

O luto e a Melancolia são reações à perda do objeto amado. Porém, no luto o sujeito sabe o que perdeu, diferente da Melancolia em que a perda é inconsciente e tem um caráter mais ideal (FREUD, 1917 [1915]/2010). No luto o sujeito reconhece a perda do objeto e permite-se romper com o mesmo. Na Melancolia a perda do objeto é negada, logo o luto não é realizado, mantendo-se o apego ao objeto perdido (BUTLER, 2017).

A Melancolia é situada por Freud (1917[1915]/2010) como uma “afecção narcísica”, em que o sujeito substitui o investimento amoroso pela identificação narcísica com o objeto. Para Pinheiro (1995), neste quadro, o investimento objetal é feito no singular, pois o sujeito apenas se relaciona com o objeto que foi instalado no Eu. A identificação dominante com esse objeto amado e perdido molda a forma do Eu e do Supereu do sujeito. Nesse processo, não se captura o desejo do outro, mas se faz uma apropriação mimética desse desejo. Desse modo, não se trata de fazer a si mesmo através do outro, mas de tornar-se o outro.

Nessa direção, Nasio (1997) afirma que o Eu, entristecido pela perda do objeto amado, identifica-se com a imagem global desse objeto. Essa identificação, de certa forma, representa o próprio sujeito, que se vê refletido na imagem do outro. Além disso, é uma forma de manter presente o objeto que foi perdido, criando uma situação tensa de “presença-ausência” que pode ser fonte de intenso sofrimento (COELHO JUNIOR, 2001).

Dito de outra forma, no estado melancólico o sujeito se recusa a reconhecer a perda do objeto, assim, na tentativa de substituí-lo, o instaura no próprio Eu. Nesse processo, há uma crença inconsciente de que o Eu é capaz de compensar as perdas sofridas, ou melhor, é o esforço radical de anulação das perdas constitutivas e exigidas pelo mundo. Na incapacidade de substituir plenamente os objetos, o Eu expõe suas próprias fragilidades (BUTLER, 2017).

A relação estabelecida com a perda recusada é marcada por ambivalências, dificultando a desconexão progressiva com o objeto. O amor e o ódio direcionados ao objeto e

voltados para o próprio Eu, são evidenciados na dinâmica psíquica entre o Eu e o Supereu (BUTLER, 2017).

Na Melancolia, o Supereu age de maneira cruel, assumindo o lugar da autoridade e severidade parental (FREUD, 1933/2010). Acontece que o Supereu adota um rigoroso critério moral, podendo tornar-se ‘hiper-moral’ e ansiando pela perfeição. O fato de nada poder ser escondido do Supereu produz um sentimento de culpa inconsciente, atormentando o Eu pecador por meio de uma consciência forte e vigilante (FREUD, 1930/2010).

A frustração vinda de fora promove o poder de consciência do Supereu, fazendo com que o sujeito se reexamine e aumente suas exigências ideais, impondo-se privações e castigando-se com penitências. Ser acometido por um infortúnio pode significar a perda de amor e autoculpabilização pela infelicidade vivenciada (FREUD, 1930/2010). Ainda, quanto mais a pessoa restringir sua agressividade no exterior, mais severo e agressivo se tornará o ideal do Eu, sendo punido pelo Supereu (FREUD, 1923/2010).

Nessa direção, podemos pensar que, diante da situação de vulnerabilidade e impotência social, a pessoa negra tem que lidar constantemente com a frustração, aumentando suas exigências ideais. Isso pode levar a um estado de não-reação do Eu, fazendo com que o sujeito se cale frente a violência vivenciada e se submeta ao Supereu. Assim, todo sentimento de agressividade gerado e silenciado socialmente, muitas vezes retorna contra o próprio sujeito.

De acordo com Costa (1983), a diferença do corpo negro em relação ao branco, quando submetida ao Ideal de Eu, pode resultar em revolta, amargura e desespero em relação a si mesmo. Desse modo, pode-se dizer que o aumento da exigência de um Ideal de Eu pautado no branqueamento salienta essas diferenças e aumenta o sentimento de culpa do sujeito. Além disso, o Supereu, que ordena ao Eu a aproximação perfeita com o seu ideal branco, nunca estará satisfeito com a presença de qualquer elemento que denuncie a negritude, fazendo com que o corpo e a história do sujeito sejam negados.

A sensação de culpa dificilmente se separa do sentimento de inferioridade. Tal sentimento tem suas raízes na sensação de que não se é amado, e vem da relação tensa entre o Eu e o Supereu (FREUD, 1933/2010). Na Melancolia, essa relação implica no rebaixamento da autoestima e no empobrecimento do Eu, que insulta a si mesmo e anseia pela rejeição e castigo (FREUD, 1917 [1915]/2010). Essa pequenez do Eu sinaliza para a falta de amor-próprio que se forma a partir de resíduos do narcisismo primário, pelo cumprimento do Ideal do Eu e para a satisfação da libido objetal (FREUD, 1914/2010). Sabe-se que, na Melancolia,

o Ideal do Eu torna-se rígido, de modo que o sujeito nunca se satisfaz em seu cumprimento, e que a identificação com a imagem total do objeto substitui o investimento objetal. Ou seja, na Melancolia, tudo impele para falta de amor-próprio.

Mas, porque o Eu melancólico sente-se tão pequeno? Acontece que o Eu é submetido e ameaçado por três tirânicos senhores: o mundo externo, o Isso e o Supereu. Com a difícil tarefa de estabelecer uma harmonia entre essas três forças, o Eu pode reagir com a angústia. Sádico e alimentado pela força destrutiva que vem do Isso, o Supereu não se preocupa com a felicidade do Eu e tampouco com a impossibilidade de cumprir suas exigências. Impelido à morte e perseguido pelo Supereu, o Eu sente-se desamparado e odiado. Assim, abandona a si mesmo, pois precisa se sentir amado para tapar a angústia de castração revelada pela tensão com o Supereu e Ideal de Eu (FREUD, 1923/2010).

Para Nasio (1997) o Supereu assume aparência de lei pelo modo imperativo que ele se faz ouvir pelo Eu. No entanto, ele carrega um trauma que se personifica de maneira desmedida através da proibição, exortação e proteção do Eu. O Eu torna-se culpado por não conseguir responder às exigências opostas e simultâneas do Supereu. De um lado ordena o gozo absoluto, fazendo o sujeito sentir-se culpado por sua insuficiência, e, de outro lado, proíbe e condena o gozo, gerando culpa pela tentativa de realização do desejo. Duplamente culpado e diante de demandas antagônicas, o Eu paralisa sem que nenhuma falta tenha sido cometida.

De acordo com Fanon (1952/2008) “o pecado é preto como a virtude é branca. (...) Eu sou culpado. Não sei de quê, mas sinto que sou um miserável (p. 125)”. Para o autor, o mundo sempre espera algo ruim do negro. Essa presunção da culpa é um fator social, pois são inúmeras as situações em que a pessoa negra é vista como culpada sem ter cometido nenhum delito, como já vimos em exemplos anteriores. Sendo tratado como culpado, o próprio sujeito sente-se assim, sem entender direito as razões, passa a odiar a própria negritude.

O sentimento de culpa acarreta em uma tensão tão intolerável que o sujeito exige a autopunição como uma ação apaziguadora. A ação punitiva satisfaz a descarga de energia psíquica, ao mesmo tempo em que alivia a tensão ao permitir localizar uma falta até então não representada. Sendo assim, não basta somente expiar o erro, mas é preciso nomeá-lo (NASIO, 1997).

De acordo com Freud (1917 [1915]/2010), a autocrítica e o delírio de pequenez melancólico se estendem ao passado, o sujeito acredita nunca ter sido melhor. Podemos dizer que a cultura colonialista compele o sujeito a esse delírio de pequenez melancólico? Se, os

processos de branqueamento inferiorizam a negritude, como o sujeito negro é provocado a enxergar o seu passado? Quais são os impactos das estratégias que minam a identificação positiva do negro com a sua ancestralidade africana?

Se, na Melancolia, o passado é sinônimo de dor e o futuro é impensável (PINHEIRO, 1995), então, podemos dizer que a pessoa negra, ao carregar o *maafa* e o indizível dos seus antepassados e de sua própria história – em que a violência racista impossibilitou a elaboração, a significação e a fala –, acaba por depositar no passado somente as suas chagas. Para o futuro, só consegue olhar sem esperanças, impossibilitado de ver além da dor do agora. No agora, o Eu fica inerte diante de um sistema de poder racista, que por si só nega o futuro à população negra, ao invisibilizá-la e submetê-la à miséria, à servidão, ao encarceramento e ao extermínio.

Na Melancolia o empobrecimento do Eu que é massacrado por seus ideais, escancara a castração e toda a impotência e desamparo do sujeito. Assim, só lhe resta apegar-se ao objeto de identificação que foi amado e perdido. O Ideal de Eu melancólico torna-se uma imagem fixa e não promete felicidade, humilhando o Eu no presente devido sua incapacidade de se tornar tão perfeito quanto o objeto (PINHEIRO, 1995).

Acontece, que os estereótipos racistas se impõem a existência das pessoas negras, marcando-as sempre à um lugar de inferioridade. Nessa direção, Fanon (1952/2008) ressalta a “zona de não-ser” na qual a pessoa negra se encontra, sendo esta uma zona árida e estéril, em que o sujeito é aprisionado no peso de suas marcas étnicas. O autor afirma:

O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. De um homem exige-se uma conduta de homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou pelo menos uma conduta de preto. Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse (p. 107).

A pessoa negra sofre uma perda antes mesmo de lutar por sua existência. A “Melancolia da existência negra” representa uma perda no Eu que o impossibilita de assumir sua identidade. A cultura colonialista ao negar o reconhecimento social às pessoas negras, excluem-nas da dialética Eu-Outro, que é a relação básica da vida ética (GORDON, 1952/2008).

Costa (1983) explica que o sujeito, paralisado pelo racismo, cessa de pensar sobre sua identidade negra, devido ao sofrimento que isso implica. O sujeito se aliena socialmente, pois a verdade sobre si está no outro. Seu prazer corporal não é pensado como algo possível, sendo colocado em uma dimensão secundária, pois o que o branco deseja é mais importante. O

estado de tensão no qual o sujeito é submetido ao tentar tornar-se branco, não se sustenta, sua estrutura desmantela-se. Para o autor, a economia psíquica irá gravitar em torno da dor, fruto do trauma produzido pela violência. Há, nesse processo, uma despersonalização radical do sujeito.

Nesse sentido, podemos pensar na fuga psíquica como um mecanismo de defesa diante de acontecimentos intensamente desprazerosos (FERENCZI, *apud* SILVA JÚNIOR, 2017). A violência é o que incita a fuga psíquica, fazendo com que a pessoa se insira em um estado de alienação. Essa via é a busca pela cessação do conflito entre o Eu e os seus ideais. Esse estado de alienação representa um limite extremo de intenso sofrimento psíquico (SILVA JÚNIOR, 2017).

Gonçalves (2017) discorre sobre um golpe prolongado do racismo, em que o sofrimento do passado e do presente se entrelaçam. A pessoa negra que sofre esse golpe nem sempre consegue compreender os fatores raciais que estão ali implicados. Na incapacidade de atribuir sentido a essa experiência, é tomada pelo sentimento de angústia. Diante da violência racista, a pessoa pode não encontrar recursos psicológicos ou sociais para o enfrentamento político dessa questão. Não pensar e não agir, tornam-se mecanismos de proteção que o sujeito encontra frente à essa realidade.

Nessa mesma direção, Fanon (1952/2008) enfatiza a solidão da pessoa negra, chamando a atenção para o fato de que a perpetuação do racismo a enclausura cruelmente em si mesma. O autor afirma:

Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meu ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com “y’a bon banania¹⁸”. Nessa época, desorientado, incapaz de estar no espaço aberto com o outro, com o branco que impiedosamente me aprisionava, eu me distanciei para longe, para muito longe do meu estar-aquí, constituindo-me como objeto (p. 105-106).”

Nesse sentido, para defender-se do sofrimento advindo das relações humanas, o sujeito pode afastar-se e isolar-se em busca da quietude. Algo semelhante pode acontecer com

¹⁸ A expressão “y’a bon banania” remete a rótulos e cartazes publicitários criados em 1915 (a propósito do que?). O produto era caracterizado pela figura de um soldado de infantaria senegalês usando armas de fogo, com seu filá vermelho e seu pompom marrom, característicos daquele batalhão colonial. O “riso banania” é um sorriso estereotipado e um tanto quanto abestalhado, reforço ao racismo difuso dominante. Em 1957 foi criada uma versão mais gráfica, mais modernizada, do “sorriso banania”, permanecendo sua estilização em uso nas caixas do produto até o início da década de 1980 (FANON, 1952/2008, p. 105-106).

peessoas que vivenciam o racismo. Diante de possíveis sentimentos de vergonha e inferioridade, a pessoa pode se isolar como uma forma de proteção e contenção da violência (FREUD, 1930/2010).

Para Fanon (1952/2008), voltar-se para si mesmo não é a melhor forma de superar o sentimento de inferioridade. Pois, mais do que sentir-se inferior, a pessoa sente-se socialmente inexistente. O branco faz o sujeito negro sentir culpa de algo que ele próprio não sabe o quê. Ainda, o afeto gerado pela raiva de se sentir pequeno e a incapacidade de entrar na dialética Eu-Outro confina a pessoa negra no isolamento. Esse isolamento não satisfaz o sujeito, pois o que se pretende é alcançar a branquitude pelo seu próprio interior. O que o negro deseja é atrair a atenção do branco e tornar-se tão poderoso quanto ele, busca-se a sanção do branco. Mais do que isso, de acordo com Fanon (1968), o colonizado deseja substituir o lugar do colono.

Segundo Freud (1917 [1915]/2010, p. 33), “queixar-se é dar queixa”, ou seja, quando o melancólico se queixa de si, na verdade está se queixando do outro. A aparente sujeição é advinda da “constelação psíquica da revolta”, que ao invés de ser externalizada foi canalizada para o Eu. Esse processo evidencia o conflito da ambivalência no estado melancólico. O amor é direcionado à identificação narcísica com o objeto não-abandonado. Ao mesmo tempo, o sentimento de ódio volta-se para o objeto substituto, para uma parte do Eu, fazendo-o sofrer e satisfazendo-se com isso. Desse modo, o automartírio é uma forma sádica – e em certo sentido, prazerosa – de atacar o objeto. Para Butler (2017), há o esforço de salvar e preservar o objeto em si, ao mesmo tempo em que o agride e deseja a sua derrota.

A relação ambivalente com o objeto é representada por meio da relação que o melancólico estabelece com o próprio Eu. O melancólico faz uma apropriação de uma parte do outro, portanto não se trata de uma mera cópia do objeto, pois o outro é posicionado em um processo de recriminação e depreciação pela instância crítica do Supereu. Essa espécie de “sociabilidade dissimulada” do melancólico o retira do mundo social, uma vez em que ele tenta ocupar a posição que deveria ser ocupada pelo outro. Essa estratégia que visa desconhecer a perda, acaba por agravar a própria perda. Expliquemos de outro modo: ao ser recusada, a perda é preservada na vida psíquica e mantida no campo do irrepresentável, assim, a consciência e a auto recriminação são intensificadas, o luto é tolhido e a “fúria ilegível” (BUTLER, 2017).

Quando falamos que o melancólico se retira do mundo social, não se trata de desconsiderar a participação do social nesse processo, pelo contrário, o social constitui a

Melancolia. Contudo, o social é “eclipsado” pelo psíquico, pois a tentativa de colocar a si mesmo no lugar do objeto substitui as relações externas por antagonismos psíquicos. Assim, o melancólico transporta para psique a estrutura do mundo social e o Eu é cobrado e comparado pelo Supereu no cumprimento de ideais sociais (BUTLER, 2017).

Além disso, o poder social também estabelece o que pode ou não ser pranteado enquanto perda, embora a mesma não seja totalmente negada, tampouco pode ser expressa diretamente. O caminho que o melancólico encontra é o de redirecionar a queixa para o Eu, revelando em sua queixa um “texto político” social. A violência da regulação social se projeta de tal modo, que a própria psique se acusa ao comparar-se com o Ideal do Eu. Esse ideal preserva resquícios da regulação social e da normatividade (BUTLER, 2017).

Isto posto, percebemos que a recusa do melancólico em reconhecer a perda não ocorre em um universo psíquico apartado do social. A própria regulação social determina o que pode ou não ser considerado uma perda, além de ditar os ideais que deverão ser cumpridos. É nesse sentido que Butler (2018) problematiza os “enquadramentos¹⁹” impostos pela normatividade social que impossibilitam que a vida “precária²⁰” seja passível de luto. Assim, o luto só é socialmente autorizado às vidas que são reconhecidas enquanto vidas, ou seja, não é todo pranto e não é qualquer vida que são socialmente legitimados.

Nessa direção, o movimento político “Vidas negras importam²¹”, ao afirmar e valorizar a vida das pessoas negras, chama a atenção para o fato de que essa população é socialmente desvalida e negligenciada. Sendo assim, nos “enquadramentos” normativos as vidas negras importam? A população negra é autorizada a chorar a perda dos seus? Em que medida a Melancolia da pessoa negra não é uma forma de acusação e denúncia de uma morte que não pode ser pranteada?

Historicamente vimos que o negro é desumanizado e a branquitude torna-se a via de acesso ao reconhecimento social da sua humanidade. Assim, o sujeito é impelido a ter um Ideal de Eu branco. Para Butler (2017) ao ser chamado por um nome injurioso que não lhe

¹⁹ A noção de enquadramentos trabalhado por Butler (2018) tem uma multiplicidade de sentidos. A ideia de “quadros” remete as molduras que restringem e estabelecem o que deve (ou não) ser olhado. Ser “enquadrado” também se refere a expressão de ser abordado pela polícia ou as incriminações feitas a alguém que induzem a pensar que a pessoa é culpada.

²⁰ A precariedade normalmente é pensada a partir de uma perspectiva política e social de “condições precárias” de existência, ou seja, falta de recursos materiais, sociais e políticos. Nesse sentido, afirmar a precariedade da vida é afirmar a necessidade das condições sociais e políticas para tornar a vida possível.

²¹ Black Lives Matter (Vidas negras importam) é um movimento iniciado nos Estados Unidos devido ao extermínio de afro-americanos provocado pela desigualdade racial e violência policial. O movimento se espalhou pelo mundo e tem como objetivo a afirmação da vida e da humanidade das pessoas negras. Para saber mais: <https://blacklivesmatter.com/>. Acesso em: 2 dez 2019.

pertence, o sujeito é encorajado a assumir a identidade injuriosa no qual é interpelado, mesmo que não se reconheça nesses termos. Em uma trajetória “autocolonizadora” a injúria é aceita e incorporada enquanto um apego a própria existência. Nesse sentido, podemos dizer que ao se apegar a branquitude o negro busca garantir narcisicamente a própria existência? Há, outras formas de existências possíveis?

Sendo a branquitude a única forma socialmente legítima de ser pessoa, na Melancolia do negro o apego à branquitude é o apego ao direito de existir, paradoxalmente isso consiste na anulação de si mesmo. Nesse caso, a autorecriminação melancólica dirigida ao Eu é a forma que o sujeito encontra de recriminar a branquitude, ao mesmo tempo que se denuncia a impossibilidade de prantejar a perda do direito de existir enquanto negro. Dito de outro modo, ao tentar garantir sua impossível existência enquanto sujeito branco, o negro não percebe que ao invés de afirmar a sua existência, ele a nega, tanto do ponto de vista do empobrecimento do Eu, quanto na concepção africana de humanidade.

De acordo com Butler (2017), afim de evitar que a fúria do sujeito se externalize, o Estado incita a Melancolia entre a população. Nesse sentido, a Melancolia é uma “rebelião que foi derrubada, esmagada (p. 198)”, pois a sua agressão é socialmente suprimida e voltada para o próprio Eu. Ao cultivar a Melancolia, o estado busca deslocar a própria autoridade ideal para a consciência do sujeito. Como fuga do poder e autoridade do estado, o sujeito o faz desaparecer do mundo externo e o incorpora enquanto idealização. Essa incorporação não é simplesmente a aceitação do poder e da autoridade, mas uma rearticulação psíquica do poder que institui o sujeito e é a potencialidade para a sua insurreição. É, evitando essa insurreição que o estado incita a Melancolia.

Quando pensamos nas estratégias de dominação da população escravizada, é evidente a frágil linha que separava o uso da violência para controlar o sujeito e a violência que desencadeava fugas e insurreições. Fanon (1968) afirma que o colono alimenta a raiva do colonizado para sufocá-lo com ela. Isso o leva a um processo de autodestruição coletiva, ou seja, o colonizado libera a sua tensão em "condutas-suicidas" contra si mesmo e contra seu próprio grupo. A afetividade do negro é propositalmente mantida à flor da pele, mas a sua agressividade é reprimida diante o poder do colono; desse modo, o psiquismo se retrai.

De acordo com Freud (1923/2010), na Melancolia, o que “vigora no Supereu é como que pura cultura do instinto de morte (p. 46)”. O Eu não se defende dos instintos que o impelem a morte, pelo contrário, os transforma em autodestruição. Para Butler (2017), a agressão e a revolta existentes na Melancolia devem ser colocadas à serviço do luto e da vida.

Para tanto, é preciso trocar o juízo da consciência, ou seja, o delírio de inferioridade, pelo “veredicto da realidade”; assim, o sujeito será capaz de declarar a perda e romper com o objeto.

A ambivalência que surge da perda provoca o desejo de viver e morrer. Na Melancolia o instinto de morte é direcionado ao próprio sujeito, que, ao não admitir a perda do objeto, deixa-se morrer junto a ele. No luto, a ruptura com o objeto movimenta o sujeito em direção a vida, ou seja, o instinto de morte é utilizado para matar o objeto e não o próprio Eu. Pois o rompimento com o objeto possibilita a externalização da agressão. Cabe ressaltar que o luto não se completa, não é pleno e definitivo, pois a separação total com o objeto dissolveria o Eu. Ainda, é através da perda que o sujeito se constitui (BUTLER, 2017).

Por fim, pode-se afirmar que a “Melancolia da existência negra” e todo o sofrimento advindo da mesma, em certa medida, são formas de resistir e denunciar o racismo das relações sociais. Não é possível ignorar os impactos psicológicos que a realidade objetiva do racismo inflige no modo como a pessoa negra se constitui enquanto sujeito. Mas vale ressaltar que a Melancolia é uma das inúmeras formas de posicionar-se frente ao racismo, não sendo a última e nem a única via de subjetivação.

Nome próprio: Banzo

Banzo - Espécie de Melancolia ou nostalgia com depressão profunda, quase sempre fatal, em que caíam alguns africanos escravizados nas Américas. O termo tem origem ou no quicongo *mbanzu*, "pensamento", "lembrança", ou no quimbundo *mbonzo*, "saudade", "paixão", "mágoa" (LOPES, 2014, p. 181).

Em 1793, o luso-brasileiro Oliveira Mendes apresentava para a Academia Real das Ciências de Lisboa, seus estudos sobre a saúde dos escravizados no Brasil. A publicação do seu trabalho se deu em 1812 e foi a primeira em língua portuguesa sobre essa temática. Por essa razão, sua obra é referência para o resgate da memória sobre Banzo no Brasil (ODA, 2008).

Mendes (1812/2007), em seus estudos sobre as enfermidades da população negra escravizada, buscou explorar fatores causadores das doenças agudas e crônicas que acometiam essa população. O autor discorre sobre diferenças continentais que poderiam influenciar nos processos de adoecimento: clima, temperatura, ocupações profissionais, vestimentas, cultura, modos de existir, etc.. Dentre as doenças crônicas, o Banzo era um dos principais males que acometiam os escravizados.

Mendes (1812/2007) define o caráter dos africanos²² buscando identificar como essa população específica é acometida pela dureza da escravidão. Ele os define como povos dóceis, de boa fé, que se entregam a tudo de forma extrema, portanto que navegam rapidamente entre o amor e o ódio; fiéis a quem estimam e vingativos quando desenganados; fortes e sadios e, principalmente, sujeitos livres no modo de viver.

O contraste imensurável entre a liberdade africana e a vida de escravidão no Brasil leva o autor a definir a população escravizada como a “mais infeliz” da humanidade. Para ele, ao perder a liberdade, os negros perderam aquilo que era mais aprazível no modo de viver africano. É a partir desses caminhos que Mendes (1812/2007) irá explicar o Banzo, que em suas palavras:

(...) é um ressentimento entranhado por qualquer princípio, como por exemplo: a saudade dos seus, e da sua pátria; o amor devido a alguém; à ingratidão, e aleivosia, que outro lhe fizera; a cogitação profunda sobre a perda da liberdade; a meditação continuada da aspereza [*da tirania*] com que os tratam; o mesmo mau trato, que suportam; e tudo aquilo que pode melancolizar. É uma paixão da alma, a que se entregam, que só é extinta com a morte: por isso disse que os pretos africanos eram extremos, fiéis, resolutos, constantíssimos, e susceptíveis no último extremo do amor, e do ódio (MENDES, 1872/2007, p. 370).

Primeiro, há de se analisar que Mendes (1872/2007) considera o Banzo enquanto ressentimento provocado pela saudade, perda da liberdade e sobretudo pela tirania, crueldade e maus tratos dos senhores. O “ressentimento indizível” provocado pela escravidão fez com que muitos escravizados morressem lentamente ou suicidassem de maneira mais rápida e ativa.

Segundo Mendes (1872/2007) o escravizado nunca escapava da opressão, pois desde os navios negreiros até a venda para o senhor, sua vida era um contínuo martírio. Desse modo, o adoecimento pelo Banzo era justo e justificável e o seu desvanecimento dependia do tratamento oferecido pelos senhores. Para o autor, o primeiro a ser feito para evitação ou cura do Banzo era a “desimaginação” do africano recém-chegado de que a escravidão significava vida sepultada. Assim, deveriam ser tratados de forma benigna, branda, amável, com moderação nos castigos, permissões para folga e divertimento.

Nota-se que Mendes (1872/2007) atribui certa passividade dos escravizados frente o sistema escravista, colocando-os como indivíduos dependentes da brandura do senhor para

²² Mendes (1812/2007) se refere aos africanos transportados dos seguintes locais: Costa da Mina, Cabinda, Novo Redondo, Benguela, Cabo Verde, todos os portos da costa leste na África, ilhas adjacentes de Bissau, Cacheu, Fernando Pó, Ilha do Príncipe, São Tomé, Ano-Bom e Moçambique na contra-costa.

mudar a realidade que se encontravam. No entanto, vimos que os direitos concedidos aos escravizados não dependeram da boa vontade dos senhores, mas da própria luta, resistência e estratégias de sobrevivências da população negra.

Os argumentos do autor se assemelham à concepção legalista da escravidão, que se apresentava como defensora da população escravizada contra os castigos sem moderação exercidos pelos senhores. No entanto, estas duas concepções não colocavam em xeque o próprio sistema da escravidão. Ambas funcionavam apenas como véu da barbárie, como se o grande problema estivesse no modo como as relações senhor-escravizado eram estabelecidas e não no próprio sistema. Mendes (1812/2007) chega a defender o regime escravista como "rigorosa necessidade" para o desenvolvimento do Brasil.

Desse modo, parece confortável compreender a opressão como problema de soluções simples ou como mal necessário para o bem maior. De modo análogo, na atualidade o negro continua a ser vitimado pelo sistema capitalista, que se sustenta na desigualdade e opressão geradas em nome do avanço científico e econômico. Além disso, o próprio sistema permite-se absorver regras de amparo e proteção às populações que são vulnerabilizadas por ele próprio. Como nos provoca Fanon (1968), se ontem foi colonialismo, hoje é autoridade Nacional.

Como vimos, o Banzo era considerado uma enfermidade crônica responsável pelo suicídio passivo ou ativo de inúmeros escravizados. De acordo com Marcassa (2016), a dor em relação a impossibilidade de manter a própria identidade diante das forças coloniais que impeliam ao suicídio forçado entre os banzados.

No entanto, o suicídio entre negros não acontecia somente devido ao Banzo, ocorrendo com finalidades e em situações diversas. Por exemplo, segundo Paixão e Gomes (2008), mulheres negras escravizadas ameaçavam cometer suicídio ou infanticídio como uma forma de proteção da família para impedir a venda de seu companheiro e dos seus filhos.

Além disso, os estudos de Oliveira e Oda (2008)²³ mostram que o suicídio era comum entre os escravizados que cometiam homicídio, os que deveriam cumprir pena por meio da prisão, açoitamento e outros castigos e os que eram pegos em fugas e temiam voltar para o cativo. Também, o suicídio era atribuído ao ato de vingança contra o senhor, sentimento de impotência em modificar o sistema escravista e devido a crença de reencarnação e retorno espiritual à terra natal. É importante dizer que o suicídio também era comum entre os negros alforriados.

²³ Os estudos dos autores se deram a partir de notícias de jornais de São Paulo, dentre os anos de 1971 e 1887

Oliveira e Oda (2008), chamam a atenção para a dificuldade de precisar as razões pelas quais a população negra escravizada cometia suicídio. Nesse sentido, criticam a forma como esse fenômeno foi/é tratado, sendo visto como processo autoexplicativo de reação à condição social de escravizados, sem cogitar outras possibilidades da experiência humana.

De fato, há o risco de simplificar a explicação do suicídio da população negra no sistema escravista. No entanto, não podemos deixar de compreender os impactos diretos desse regime na saúde mental da população negra. Ademais, Oliveira e Oda (2008) e Venâncio (1990), destacam a diminuição dos casos de homicídio nos últimos anos da escravidão, pois a iminência da abolição engrandecia o sentimento de liberdade.

Além disso, é preciso destacar que no período da escravatura a taxa de suicídio entre escravizados representava o dobro em relação a população livre²⁴ (VENÂNCIO, 1990). Na atualidade, dados do Ministério da Saúde (BRASIL, 2018) mostram que, a cada dez suicídios entre jovens, seis são de pessoas negras. O risco de suicídio chega a ser 46% maior quando comparado aos brancos. Desse levantamento, a população negra masculina é a mais vulnerável e afetada pelo suicídio em todos os fatores analisados, o risco de suicídio chega a ser 67% maior entre adolescentes de 10 a 19 anos, quando comparado com adolescentes brancos do mesmo sexo e faixa etária (BRASIL, 2018).

Ainda de acordo com o Ministério da Saúde (BRASIL, 2018), os impactos do racismo podem levar a negação de si e culminar em práticas de suicídio. Sendo estas as principais causas associadas ao suicídio da população negra:

o **não lugar**, ausência de **sentimento de pertença**, sentimento de inferioridade, **rejeição**, negligência, **maus tratos**, **abuso**, **violência**, inadequação, **inadaptação**, sentimento de incapacidade, **solidão**, isolamento social, não aceitação da identidade racial, sexual e afetiva, de gênero e de classe social (BRASIL, 2018, p. 17, grifos nossos)

É possível estabelecer uma conexão entre o suicídio dos escravizados e o suicídio do negro na atualidade? Não se busca dar uma resposta meramente estatística, mas os dados nos ajudam a visualizar a permanência da população negra nos maiores índices de suicídio quando equiparada a população branca. Parece que a opressão racial continua tornando fecunda as chances de suicídio entre os negros. Por essa razão, os itens grifados na citação acima nos levam de volta a discussão sobre Banzo e nos provoca a pensar sua profundidade e prolongamento na história.

²⁴ Estudo realizado com a população do Rio de Janeiro, nos anos 1871 a 1874.

Os sentimentos de não-lugar, não-pertencimento, solidão e inadaptção, somados a situaço de violência e opressão racial aparecem como possíveis catalisadores do suicídio entre jovens negros na atualidade, ao mesmo tempo, se assemelham aos fatores presentes nas narrativas sobre Banzo. Afinal, a violência do regime escravista e as estratégias de despersonalização dos escravizados buscaram desapropriar o sujeito de seus pertencimentos culturais e étnicos raciais. O modo como a nostalgia e a tristeza se configuraram no Banzo apontam para o sentimento de desenraizamento das próprias origens, elaborado por meio da colonização radical do corpo e da subjetividade. O colonialismo coage o sujeito para o permanente sentimento de não-lugar, não-pertencimento, solidão e inadaptção.

Nesse sentido, Silva (2018) nos propõe pensar o Banzo a partir de uma perspectiva filosófico-existencial. Nessa perspectiva, o Banzo se movimenta em torno do “Lar Racial”, ou seja, a nostalgia que o banzado tem da África revela sentimentos de pertencimento em relação a sua origem, ao mesmo tempo que aponta a recusa em viver nos termos coloniais. Para o autor, o sentido do “Ser Africano” se situa na própria identidade existencial do sujeito. Dito de outro modo, a nostalgia ultrapassa o território geográfico e se conecta à identidade constituída localmente. Na contemporaneidade, na construção da identidade negra, o sujeito ainda busca apropriar-se do lugar de si, do seu “Lar Racial”.

Marcassa (2016) entende o Banzo como trauma, como afeto sonoro que se expressa no estado do “sem-voz” silenciando e emudecendo o corpo, suprimindo, oprimindo e deixando sem-palavra. É a dor em relação a impossibilidade de manter a própria identidade diante das forças coloniais que impelem ao suicídio forçado. Para a autora, o “sujeito banzado” está aprisionado em diferentes níveis de tolhimento e humilhaço, pois o corpo é desapropriado de si mesmo para submeter-se a vontade do outro.

A autora acredita que o Banzo é o afeto primordial na fundação do Brasil, de modo que continua reverberando na subjetividade contemporânea capitalista. Nesta mesma direção, para Silva (2018), na atualidade existem novos aspectos da violência do racismo que se configuram por meio da globalização de economia neoliberal e neocolonialismo. De modo que a violência permanece de maneira menos explícita, mediante a violação de direitos, a exclusão social e o *status quo* de inferiorização do negro.

Nessa perspectiva, as novas formas de Banzo se constituem como modos de existência negra pautados no racismo e no sofrimento. Pois, se a dimensão existencial negra é perpassada pela condição social de subalternidade e desigualdade racial, o “*phatos*” do negro

revela um modo singular de ser e estar no mundo. Além disso, o Banzo confronta a colonização, pois é a negação do colonizador (SILVA, 2018).

Assim exposto, questionamos: existe diálogo possível entre Banzo e Melancolia? Considerando as características históricas e culturais do Banzo, como pensá-lo na atualidade sem correr o risco de esvaziar e solapar seu nome próprio?

Marcassa (2016) demonstra desconfiança em relação a associação do Banzo com a Melancolia ocidental, pois o Banzo possui suas singularidades afetivas. Inicialmente, a autora percebe as seguintes semelhanças entre os dois estados: “a constante sensação de vazio; a tristeza como o seu humor fundamental; o irreversível estado melancólico que leva o acometido em direção à morte ou até ao suicídio (p.53).” No entanto, acredita que os sintomas são radicalmente de outra ordem. A diferenciação se dá, principalmente, pelos fenômenos históricos e culturais que constituem o Banzo. Há, um cuidado da autora em não denegar a violência da escravidão expressa no estado do “banzado”.

No Banzo, a condição da escravidão leva o sujeito à um estado de inação e de desapropriação do próprio corpo que é despossuído e diminuído em sua potência de ação. A violência vinda de fora produz "amnésia" de si, vedando a capacidade do escravizado de se conectar com o novo lugar. Esse processo coloca em curso a espera interminável do próprio "vir" do corpo (MARCASSA, 2016).

O banzado é tomado pela sensação de “aprisionamento”. O corpo é preso nos processos de coisificação mercadológica da escravidão. A ação é constantemente recuada, o sujeito parece esquecer da própria liberdade. Preso nas impossibilidades, o banzado não consegue agir no mundo e afirmar a própria vida, por isso deixa-se morrer. Aprisionado o corpo, a ação, a liberdade e as impossibilidades, há ainda o aprisionamento no “entre-tempo” do “sem si” e a espera que o si retorne. O “sem si” aponta para o sofrimento da expropriação de si, enquanto a espera de si representa a incapacidade do “banzado” em recompor a sua corporeidade existencial. O Banzo é marcado por seus aprisionamentos (MARCASSA, 2016).

Ao propor pensar o Banzo e a Melancolia psicanalítica, não se tem a intenção de sobrepor esses dois fenômenos ou fazer uma espécie de “tradução psicanalítica” do Banzo. Pois, corre-se o risco de colonizar e arrancar as particularidades históricas desses fenômenos. Mas, considerando a trajetória dessa pesquisa, acredita-se ser possível a articulação entre o Banzo e a Melancolia. Ainda, nos interessa pensar nessas diferentes formas de sofrimento psíquico que acometeu e acomete a população negra sucessivamente entre gerações. Assim,

considera-se que há, entre o Banzo e a Melancolia, a semelhança inegável do regime da opressão, mesmo que cada qual seja posto em sua particularidade.

Acredita-se que no Banzo o sentimento de nostalgia da África nos dá indícios do que o sofrimento do banzado se queixa e faz denuncia. O afastamento violento da sua família e comunidade, a impossibilidade de falar a própria língua, a perda do nome, da cultura, da terra, a perda da humanidade, enfim, o desenraizamento radical torna mais evidentes essas múltiplas perdas do sujeito. Isso permite associações mais diretas entre o sofrimento do negro e a opressão que ele vivência.

Na Melancolia, o que o sujeito perdeu? Se essa perda é de ordem mais ideal, ela torna-se quase um enigma. Quanto a isso, deduz-se que as perdas se dão, principalmente, por meio da violação sistemática de direitos geradas pelo racismo. Considera-se que a perda máxima da existência negra é do seu direito à humanidade africana, pois compelido ao branqueamento, o sujeito é desumanizado e submetido ao processo de autodestruição. No entanto, os processos sociais de silenciamento do racismo fazem com que se torne difícil a identificação e nomeação do sofrimento psíquico da população negra advindo das questões raciais. Esse sofrimento, muitas vezes, torna-se dor profunda e inominável. No caso do Banzo, ao menos esse sofrimento tinha nome. Cabe a nós continuar nomeando assim?

Se, no Banzo, o sujeito sofria pelas suas nostálgicas memórias e pela perda do sentimento de pertencimento, na Melancolia negra o sujeito sofre pelo ocultamento da memória histórica e coletiva do seu grupo que o levam ao permanente sentimento de não-pertencer. O sofrimento no Banzo representa a recusa em encaixar-se na posição de escravizado. Para tanto, o sujeito se cala, não se alimenta, se aprisiona em si mesmo e sua única ação é direcionada à própria morte. O sofrimento na Melancolia é desencadeado pela busca em enquadrar-se nos ideais brancos, ao mesmo tempo que se queixa e expõe as limitações do próprio sistema de branqueamento. Mesmo que de modos diferentes, diante da impotência social, o banzado e o melancólico colocam em curso processos de autodestruição.

Como dito, no período da escravatura a violência se escancarava – embora temos visto as inúmeras estratégias que narravam a escravatura no Brasil enquanto processo brando. Mas, nos processos de miscigenação e de branqueamento a violência racista é escamoteada e intitulada enquanto “democracia racial”. Desse modo, a relação senhor-escravizado é mascarada, velada. Será que o mesmo acontece com o Banzo? É possível compreender o que estamos chamando de Melancolia da pessoa negra enquanto processo de mascaramento ou metamorfose do Banzo?

Para Marcassa (2016) o Banzo é um trauma que vem atuando na história do Brasil desde o seu surgimento. E, para que seja possível despretrificar os afetos do negro, é preciso deslocar o afeto Banzo para sua “potência afirmativa e criadora (p. 18)”. Se o Banzo é o estado do “sem-voz” é preciso que essa voz seja reelaborada. O que deve ser buscado não é simplesmente que a voz fale, mas que seja possível a criação singular de uma nova voz potente e ativa. Ainda, é preciso que o estado do “sem-voz” e a reelaboração da voz sejam escutadas e reconhecidas.

No próximo capítulo, tentamos explorar os caminhos e saídas possíveis para o sofrimento da população negra advindo do racismo. Acreditamos que a expressão dos afetos de raiva e amor são centrais no favorecimento da saúde mental. Além disso apostamos nos processos de descolonização, quilombismo e africanização como movimentos importantes para recuperação dos sentimentos de pertencimento e ressignificação do que é ser negro.

CAPITULO III NEGRITUDE E AXÉ²⁵

Eu nasci no dia que viram a raiva parindo
Onde cidadãos de bem queimam terreiros
Espancam mulheres e odeiam os pretos
Odeiam o gueto, matam por dinheiro
Eu sou caos, eu sou vilão
(BACO EXU DO BLUES – CAPITÃES DE AREIA)

Permitam-nos começar assim, como sujeitos paridos da raiva. Raiva violenta dos quase quinhentos anos de subjugação psíquica e social. RAIVA! É, por essa via que iremos quebrar algemas. Mas não é uma raiva qualquer, com destino qualquer. Para onde essa raiva nos leva? Ainda, é só pela via da raiva que iremos nos libertar?

Vimos anteriormente que o processo de colonização do africano exige a tentativa de aniquilamento do sentimento de pertencimento étnico cultural, a desafricanização. Neste capítulo, iremos pensar no movimento inverso. Pensaremos no processo de descolonização negra como força que impele pela africanização. Sendo este um caminho possível para saúde mental do negro no Brasil.

A descolonização é sempre um fenômeno violento, pois é a substituição de um tipo de humanidade por outra. É o confronto de forças antagônicas: colono e colonizado. Se, pela via da violência o colono fez o colonizado, é pela mesma via que o colonizado se liberta. Não como inversão do jogo de forças. Mas pela transformação radical do próprio ser, que com ritmo e linguagem própria, faz nascer uma nova humanidade. A descolonização é a desordem da ordem estabelecida pelo branco (FANON, 1968). Apropriando-se da canção do *Baco Exu do Blues*, podemos dizer que a descolonização é caos e vilania.

Fanon (1968) descreve o mundo do colono e do colonizado como opostos que se excluem mutuamente, pois o mundo colonial é maniqueísta. Este maniqueísmo desumaniza e animaliza o colonizado, enquanto apresenta o colono como soberano absoluto, único modelo de humanidade possível. Por isso, descolonizar não é achar zona intermediária entre os mundos antagônicos, isso seria aceitar a desumanização, descolonizar significa a destruição

²⁵ “Axé - Termo de origem iorubá que, em sua acepção filosófica, significa a força que permite a realização da vida, que assegura a existência dinâmica, que possibilita os acontecimentos e as transformações. Entre os iorubanos (*àse*), significa lei, comando, ordem – o poder como capacidade de realizar algo ou de agir sobre uma coisa ou pessoa –, e é usado em contraposição a *agbara*, poder físico, subordinação de um indivíduo a outro por meios legítimos ou ilegítimos.” (LOPES, 2014, p. 148).

do mundo colonial. Desse modo, a descolonização faz ruir o mundo colonial dicotômico e o unifica pela exaltação da heterogeneidade.

Nesse processo Fanon (1968) afirma que o colonizado descobre que tem o mesmo valor que o colono, em suas palavras:

Se, com efeito minha vida tem o mesmo peso que a do colono, seu olhar não me fulmina, não me imobiliza mais, sua voz já não me petrifica. Não me perturbo mais em sua presença. Na verdade, eu o contrario. Não somente sua presença deixa de me intimidar como também já estou pronto pra lhe preparar tais emboscadas que dentro de pouco tempo não lhe restará outra saída senão a fuga (p.34).

Perceber-se igual ao colono faz perder força todos os valores impostos pelo branco. Opondo-se ao modelo de humanidade individualista, o colonizado percebe que a luta pela libertação é coletiva. Ademais, a violência do colonizado o retira de seu complexo de inferioridade, a autodestruição do grupo cessa, a inveja da vida do colono se esvai e a violência se torna o movimento para a libertação (FANON, 1968).

Em direção análoga, Lorde (1981) legitima a raiva enquanto resposta ao racismo e acresce que raiva e medo podem ser utilizados para o crescimento, para o controle dos danos e da culpa. A raiva precisa ser expressa e reconhecida como fonte de informação e energia para lutar e promover mudanças.

Fanon (1968) e Lorde (1981) nos atentam para o fato de que o próprio racismo germina o sentimento de raiva, mas, ao silenciar a população negra, faz com que esse sentimento não se expresse, tornando-se autodestrutivo. De acordo com Fanon (1968), os partidos políticos e a elite se interessam em incentivar a raiva da massa colonizada, e colocam a si mesmos como líderes da mudança; no entanto, sem nenhuma intenção de libertar os colonizados. Tendo sido tocados na sua raiva, mas incentivados a não-violência, o colonizado é movido pela ânsia de ser protegido, reconhecido e salvo pelo colono. Para o autor, além da raiva, os sonhos são incentivados pelos políticos, ao mesmo tempo em que se evita a subversão.

Ainda, acreditamos que o movimento de massa²⁶ é outra via por meio da qual o colono irá capturar os afetos do colonizado. Segundo Freud (1921/2011), na massa, a dimensão individual é perdida, o sujeito se torna a massa a qual ele pertence. Excitante e impulsiva, guiada "quase exclusivamente pelo inconsciente (p.18)", na massa circula um sentimento em comum de onipotência. Portanto, é inclinada aos extremos, seus afetos e desejos são

²⁶ "A psicologia de massas trata o ser individual como membro de uma tribo, um povo, uma casta, uma classe, uma instituição, ou como parte de uma aglomeração que se organiza como massa em determinado momento, para um certo fim (FREUD, 1921/2011, p. 11)".

violentos. Sobretudo, o que nos interessa aqui é o caráter influenciável das massas, pois as massas desejam ser guiadas por um senhor, por um líder. O líder não precisa de argumentos lógicos ou verdadeiros para guiar a massa, precisa somente fomentar emoções desmedidas e repetir sempre os mesmos lemas e ideais fanáticos. A massa que Freud (1921) nos apresenta é uma massa que não exige mudanças; pelo contrário, é conservadora e aversiva aos progressos.

Aqui, é imprescindível traçar uma diferença da agressividade do colonizado capturada pelo poder da massa e da mesma agressividade utilizada enquanto força de libertação coletiva. Freud (1921/2011) descreve uma massa intolerante, que acredita fielmente na autoridade e deseja a opressão. Acredita-se que esse sentimento se assemelha com o desejo do colonizado de ser protegido e tomar o lugar do colono, ou seja, o sujeito adentra o mundo colonial e não se liberta. Em contrapartida, a descolonização exige a consciência crítica da opressão, deseja a destruição da autoridade e é movida pelo desejo de libertar-se (FANON, 1968).

Nota-se o estado caótico e ambíguo imposto às afetividades do colonizado, em que a raiva é incentivada, mas não pode ser usada e que os sonhos são cultivados, mas não podem ser vividos. Buscando realizar esses sonhos, o colonizado se mantém refém do colono. Ainda, a violência que o colono exige, é sempre uma violência que não se volte contra ele mesmo (FANON, 1968). Nesse sentido, a violência só é autorizada para fazer manutenção do próprio sistema por meio da alienação das massas. Quais são os destinos dos sentimentos que são fomentados, mas não podem ser diretamente expressos? É evidente que esse estado de ambiguidade é potencialmente autodestrutivo e gerador de sofrimento psíquico. Pensando nisso, não seriam essas ambiguidades atualizadas no universo psíquico do melancólico? Não seria disso que o melancólico se queixa?

Para Fanon (1968), é por isso que a descolonização exige a externalização da violência do colonizado, pois o colonialismo não é racional, “é a violência em estado bruto e só pode inclinar-se diante de uma violência maior (p. 46)”. Dito de outra forma, o colonizado não deve esperar pela salvação de um líder, tampouco camuflar a própria raiva, pois a descolonização é o ato violento de matar o colono dentro de si, descobrir a própria força revolucionária e lutar pela transformação radical das estruturas sociais.

Portanto, se historicamente a nossa própria raiva tem sido utilizada contra nós mesmos e para conservar o *status quo*, devemos redirecioná-la para usos construtivos, enquanto uma forma potente de recusa do racismo e do silenciamento.

Lorde (1978) considera o silêncio como uma tirania que aprisiona o sujeito no medo de pronunciar as palavras. Assim, espera sempre por outro que irá dizer-lhe em seu lugar. A

autora defende a importância de transformar o silêncio em linguagem e ação, principalmente diante das opressões. A pessoa deve falar por si mesma, ao invés de esperar ser nomeado pelo outro. Esta é uma forma de contínuo crescimento e sobrevivência. Para a autora, comumente a transformação em linguagem e ação é temida, pois trata-se de uma auto-revelação. Sobretudo, teme-se a visibilidade gerada pela exposição da fala, a análise e julgamento do outro.

É interessante notar que a expressão das emoções é algo essencial no modo de viver africano. Portanto, expressar-se é também um modo de restituir aquilo que nos foi roubado. Para Somé (2009), em um contexto tradicional tribal, não existem razões para temer a expressão daquilo que incomoda. Pois a simples verbalização é o principal modo de resolver problemas. Assim, os problemas não são segredos, por isso devem ser resolvidos em rituais²⁷. A lógica do ritual precisa ser verdadeira e afetiva e o seu principal motor é a fala aberta sobre os incômodos e as emoções.

Em direção oposta à tradição africana, o silêncio é um dos principais mecanismos para ocultar os problemas raciais. A invisibilização da população negra é o modo de não autorizar a fala sobre si mesma e sobre suas próprias questões. Somos calados e ensinados a nos calar. De acordo com Veríssimo (2017), o silêncio é a forma como o Brasil lida com a violência. Para não abalar a própria crença narcísica de uma história de nobreza, o passado escravagista é ignorado. A não-inscrição simbólica do racismo o coloca em uma repetição mortífera das desigualdades raciais. Não formular a violência faz com que o racismo sobreviva em um devir interminável, existindo sempre à espreita como ameaça de ataque. O não-reconhecimento do racismo coloca em dúvida a realidade da violência vivenciada, inibindo o pensamento e a defesa contra a opressão (GONÇALVES, 2017; NOGUEIRA, 2017; VANNUCHI, 2017).

Fomentar a inibição afetiva da população negra é o modo de dominá-la. Vimos que na Melancolia e no Banzo o sujeito se desvincula do laço social e retrai-se afetivamente. Como aponta Butler (2017) a ruptura com o estado melancólico se dá por meio do processo de luto, ou seja, o sujeito precisa reconhecer e prantear a perda do objeto. O pranto pelo objeto perdido exige significativa abertura e aceitação das próprias emoções. Para tanto, é preciso que o sujeito reconheça as falhas do próprio objeto e permita-se novas vinculações afetivas.

²⁷ Exemplo de um tipo de ritual para resolução dos conflitos: "Primeiro, a comunidade prepara um espaço sagrado, com um círculo de cinzas no centro. Os ancestrais e os espíritos são convocados. A pessoa que pediu o ritual entra no círculo de cinzas e chama aquela com a qual tenha algo a resolver. Sentam-se de frente uma para a outra e fazem uma reverência antes de começar a falar. Então, falam de seus conflitos e sentimentos, sem culpar uma à outra. Os que estiverem sentados fora do círculo têm o dever de falar também, se puderem ajudar a trazer clareza e verdade (...). Esse ritual ajuda a unir as pessoas." (SOMÉ, 2009, p. 124-125).

No caso do Banzo, a inibição corporal e afetiva era “tratada” por meio do incentivo e da coerção ao canto e a dança das músicas africanas. Os colonos acreditavam que o som do tambor e dos ritmos africanos estimulavam o movimento corporal, evitavam a nostalgia e ajudavam a conectar o corpo ao novo lugar (MARCASSA, 2016). Nessa direção, para Fanon (1968), no mundo colonial, a afetividade e a agressividade do colonizado podem ser canalizadas para dança, pois esse movimento possibilita relaxamento e liberdade ao corpo. No círculo permissivo e libertino da dança, a violência e agressividade são autorizadas, disfarçadas e transformadas.

Destaca-se esses processos, pois ambos implicam em uma exteriorização dos afetos, seja por meio do pranto ou pela movimentação rítmica e motora. No caso da cura do Banzo, a coerção para a dança não é libertadora, pois, por ser imposta, subjuga o banzado. Hooks (2010) analisa que historicamente a sobrevivência do negro escravizado estava relacionada à capacidade de reprimir suas emoções. A violência diária da escravidão poderia se tornar pior caso os cativos expressassem seus sentimentos e fossem abertamente solidários uns com os outros. Além disso, as relações eram transitórias, uma vez em que os escravizados poderiam ser separados, vendidos ou mortos a qualquer momento. Tentar amar nesse contexto poderia acarretar em um sofrimento intolerável.

Sendo assim, o sistema de dominação estrategicamente mina a capacidade do negro de dar e receber amor. Desde os tempos da escravidão, carregamos uma ferida emocional. Geracionalmente os negros repassam a ideia de que a capacidade de conter emoções é algo positivo, pois está ligado a sobrevivência (HOOKS, 2010).

Por essas razões, Hooks (2010) considera o ato de amar como revolucionário, pois significa ir além da sobrevivência. É o desejo de viver plenamente. A prática do amor inicia-se no conhecimento e na afirmação de si mesmo, ou seja, no amor-próprio. É preciso olhar-se sem censura e culpa, e a vida interior deve ser reconhecida como algo essencial. A população negra é ensinada que somente os brancos merecem o amor, portanto se acostuma a não ser amada. Por isso, aprender a amar é um ato de resistência e “cura”. Nas palavras da autora: “Quando conhecemos o amor, quando amamos, é possível enxergar o passado com outros olhos; é possível transformar o presente e sonhar o futuro. Esse é o poder do amor. O amor cura (HOOKS, 2010, p.6)”.

Segundo Fanon (1968), para ir além da sobrevivência e abrir-se para o amor, é preciso buscar a si mesmo em sua dimensão humana, olhando para aquilo que por meio da dominação colonial, foi cristalizado no próprio ser. Para o autor, a internalização radical da branquitude

faz o sujeito chegar aos limites da autodestruição. Para romper com esse ciclo, o negro eclode em uma recusa radical da "amputação" de si provocada pelo branco; assim, parte em busca de sua própria potência negra. É o "grito negro" que permite fecundar aquilo que outrora fora desenraizado. Nas palavras do Fanon (1968, p. 124-125):

(...) esqueceram a constância do meu amor. Eu me defino como tensão absoluta de abertura. Tomo esta negritude e, com lágrimas nos olhos, reconstituo seu mecanismo. Aquilo que foi despedaçado é, pelas minhas mãos, lianas intuitivas, reconstruído, edificado. Mas violento ainda ressoa meu clamor: eu sou um preto, eu sou um preto, eu sou um preto...

É preciso que o negro em diáspora resgate a beleza de ser, pertencer e tornar-se africano. Pois, negar a africanidade do negro é um modo de limitá-lo em sua dimensão humana. As tentativas do opressor em destruir os modos de "ser africano" não obtiveram êxito completo, mas alteraram o senso de percepção de africanidade. Assim, comumente o negro não percebe a ancestralidade africana como algo importante (NOBLES, 2009). Referimo-nos ao processo de tornar-se africano, remetendo à ideia de descolonização e do reconhecimento de si a partir das noções africanas de pessoa.

Se, nos processos de colonização o branco busca apropriar-se do mundo, o negro que toma consciência de si mesmo descobre que sua relação com o mundo não é de apropriação ou subalternidade, mas é de coexistência. Ao invés de desejar o mundo pra si, o negro descobre que ele próprio é o mundo (FANON, 1952/2008). Conectar-se ao mundo é também conectar-se com a história, com o passado dos ancestrais. A falta de conexão entre os ancestrais pode levar ao adoecimento. Nas tribos tradicionais africanas, há inúmeros rituais que conectam o sujeito aos ancestrais, dentre eles, estão os rituais de luto que ajudam o sujeito a expressar a raiva e a tristeza em relação à morte de alguém. Todas essas conexões são conexões com o espírito e favorecem a "sanidade" mental (SOMÉ, 2009).

Em vista disso, em uma concepção tradicional africana, estar distante da comunidade enfraquece a psique e torna o sujeito vulnerável. Pois a comunidade representa o lugar em que o sujeito irá se sentir pertencente e livre. É a aldeia que lhe possibilita a expressão dos seus dons próprios. Aqui, "ego" e controle são irrelevantes nas relações e convivência entre todos (SOMÉ, 2009).

Nessa direção, podemos dizer que o funcionamento dos quilombos remetia a noção tradicional africana de comunidade. Nos quilombos, os negros tinham a liberdade de ser e de

viver como africanos. A esse desejo de ser africano e livre, Nobles (2009) conceituou como "Pulsão Palmarina²⁸".

Com base nos quilombos, principalmente o de Palmares, Nascimento (2009) propõe o Quilombismo enquanto movimento político de negros cuja finalidade é promover a felicidade humana. Seu objetivo é a implementação de um Estado Nacional Quilombista, tendo como base a concepção de que a sociedade deve ser "livre, justa, igualitária e soberana (p. 212)". Dito isto, para o autor, herdar o patrimônio de prática quilombista possibilita melhorar o futuro da população negra por meio do resgate de uma percepção positiva da África. O Quilombismo é um modo de vida coletivo que por meio da dialética entre os sujeitos e da comunhão existencial, aproxima o coletivo à concepção africana de humanidade.

De acordo com Ribeiro (1996), entre os africanos, a história do grupo acumula um poder que será simbolizado e transmitido no coletivo. Por isso, Nascimento (2009) frisa a importância do negro de resgatar e transmitir as memórias históricas do seu grupo, como uma forma de honrar os ancestrais e reforçar a própria identidade. O que está implicado nesse processo é o reforço à identidade positiva de si mesmo e do próprio grupo. Isto pode favorecer o sentimento de orgulho em relação à própria história, ao invés dos sentimentos de vergonha comumente incentivados nas práticas racistas.

Como vimos anteriormente, a partir dos estudos de Ribeiro (1996), em uma concepção africana dos povos iorubas, a existência é não-linear e a vida é tida como fenômeno circular. Segundo a autora, na temporalidade africana, a orientação do tempo é voltada, principalmente, ao passado. Assim, o tempo é "constituído pelo presente, um longo passado e uma virtual ausência de futuro" (p. 23). A experiência do presente é dinâmica e integra-se à percepção do passado individual e coletivo.

Dito isto, é preciso frisar que o passado não é lido como perfeito e os sujeitos não são prisioneiros de um retorno cíclico do tempo. Invocar o passado para guiar-se no presente não significa um movimento mecânico de repetição. A relação com o tempo e com a memória é dinâmica e pretende promover mudanças favoráveis ao desenvolvimento do ser humano no mundo. Para tanto, o sujeito utilizará as forças ancestrais como guia da mudança (RIBEIRO, 1996). Em sentido análogo, Nascimento (2009) afirma que o resgate da memória é um resgate de si, pois o poder inspirador dos antepassados pode gerar a potência necessária para transformação do presente e criação do futuro.

²⁸ O nome é uma referência ao líder Zumbi dos Palmares.

Com base na perspectiva de Hegel, Fanon (1952/2008) ressalta que enquanto o sujeito não é reconhecido pelo outro, é a este outro que é direcionada a sua ação. O reconhecimento do outro garante valor de si e sentido à vida. Processos de reconhecimento implicam em luta, o sujeito quer "fazer-se reconhecer". O outro espera por igual reconhecimento. Para obter a certeza de si mesmo é preciso o reconhecimento do outro. A consciência de si busca o absoluto, o valor primordial de si mesmo, buscando transformar sua "certeza subjetiva em verdade objetiva (p. 181)". Nesse encontro, a oposição do outro faz o sujeito deparar-se com o Desejo. Por isso, o autor continua:

Peço que me considerem a partir do meu Desejo. Eu não sou apenas aqui-agora, enclausurado na minha coisidade. Sou para além e para outra coisa. Exijo que levem em consideração minha atividade negadora, na medida em que persigo algo além da vida imediata; na medida em que luto pelo nascimento de um mundo humano, isto é, um mundo de reconhecimentos recíprocos (p. 181).

Assim como esperamos ser reconhecidos, o outro também espera pelo reconhecimento. Porém, entre o senhor e o escravizado não há reciprocidade. O negro exige reconhecimento do senhor. Mas o senhor exige apenas a força de trabalho do negro, não o considerando como ser legítimo que pode compor a humanidade e apropriar-se do que produz (FANON, 1952/2008).

O rigor desses papéis torna o negro prisioneiro de sua negrura e o branco de sua brancura, impossibilitando que os sujeitos entrem na dialética de reconhecimentos recíprocos. Portanto, é preciso romper com esses ciclos de aprisionamentos para possibilitar a dialética eu-outro. Ainda, há a necessidade contínua de recriar-se, de exigir a liberdade, de não paralisar e ser prisioneiro da história desumana da escravidão. Porém, essas novas formas de humanidade não serão espontaneamente produzidas, é preciso "auxiliar a consciência", no sentido de conscientização desses processos (FANON, 1952/2008).

Na psicanálise o trabalho do analista será o de ajudar o sujeito a tomar consciência de uma nova possibilidade de existir que não implique no embranquecimento. Porém, ainda precisamos construir novos modos de ser. Se queremos que a sociedade avance, continuaremos mantendo o sistema colonial europeu? É necessário mudar as estruturas sociais para (re)criação de outros modos de existir (FANON, 1952/2008; 1968).

Considera-se todos esses processos de emancipação individual, política e social como formas de praticar o axé, ou seja, guiar a própria força espiritual para possibilitar transformações em si e no mundo. É colocar em ato o próprio poder (re)descoberto. É

importante dizer que a emancipação é sempre inacabada, no sentido de que a descolonização é o processo contínuo de ressignificações e construção de uma nova humanidade. Ainda, não existe estado fixo e finalizado de descolonizado, pois a descolonização é fluxo, é a luta permanente pela liberdade individual e coletiva, pela transformação social das estruturas.

Assim, não queremos dar a entender que a busca pela africanidade é isenta de conflito. Mas o próprio conflito é aqui enxergado de outra forma. De acordo com Somé (2009) o conflito possibilita "o despertar", anuncia a necessidade do movimento da própria energia. É algo que deve ser escutado em comunidade, pois a resolução dos conflitos se dá em comunidade. Movimentar a própria energia por meio do laço social é o oposto que fazem o melancólico e o banizado que retornam e aprisionam a energia em si mesmos, apartando-se da vinculação com o outro.

Sendo assim, por meio do exercício do nosso axé, o conflito deve nos movimentar em direção aos novos modos de dizer e expressar o sofrimento histórico e geracional da população negra. Nessa jornada, precisamos das relações recíprocas com o outro. Relações inspiradas nas quilombistas, que não visavam a dominação e a opressão, mas sim o respeito às diferenças, a expressão potente e criativa dos afetos, a igualdade de direitos, enfim, a prática do amor e da liberdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Me gritaram negra!

Por Victoria Santa Cruz

Tinha sete anos apenas, apenas sete anos,
Como sete anos?!
Não chegava nem a cinco!

De repente umas vozes na rua me gritaram negra!

Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra!
"Sou por acaso negra?" - me disse
SIM!
"O que é isso, ser negra?"

Negra!
Eu não conhecia a verdade triste que isso ocultava.
Negra!
E me senti negra,
Negra!
Como eles diziam
Negra!
E retrocedi
Negra!
Como eles queriam
Negra!

E odiei meus cabelos e meus grossos lábios
e olhei apequenada minha carne tostada
E retrocedi
Negra!
E retrocedi...
Negra! Negra! Negra! Negra!

E passava o tempo, e sempre amargurada
Continuava carregando às costas minha pesada carga
E como pesava...!

Alisei meu cabelo, passei pó-de-arroz na cara,
e em minhas entranhas retumbava a mesma palavra
Negra! Negra! Neeegra!

Até que um dia em que retrocedia, retrocedia que quase cai
Negra! Negra! Negra! Negra!

E daí?
E daí?

Negra!
Sim
Negra!
Sou
Negra!
Sou negra!

De hoje em diante não quero
alisar meu cabelo
Não quero

E vou rir daqueles que para evitar - segundo eles -
 que para evitarmos algum dissabor
 Chamam os negros de gente de cor
 E de que cor?!
 NEGRO

E como soa lindo!
 NEGRO
 E olha esse ritmo!

NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO

Por fim
 Por fim compreendi
 POR FIM
 Já não retrocedo
 POR FIM
 Avanço segura
 POR FIM
 E bendigo os céus porque quis Deus
 que negro retinto fosse minha cor
 E agora compreendi
 POR FIM
 Tenho a chave!
 NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
 Negra sou!

O modo no qual a subjetividade negra é narrada neste poema é parecida com os processos aqui descritos sobre branqueamento e afirmação da própria negritude. Portanto, a partir dos percursos narrativos da Victoria Santa Cruz, faremos um breve resgate dos próprios percursos deste trabalho. Não se trata de uma análise do poema, mas de tomá-lo como exemplo para associá-lo ao que já foi desenvolvido.

O que significa ser negra? A priori, a descoberta da própria negritude se dá por meio do chamado injurioso e acusatório da palavra “Negra”. Diante disso, ser negra só pode ser algo ruim. A imagem do negro é constituída a partir do olhar do branco, olhar que inferioriza. O sujeito é compelido a odiar a si mesmo restando-lhe apenas um caminho: tornar-se branco (FANON, 1952/2008).

O chamado acusatório e injurioso faz o sujeito retroceder, afastando-se do mundo e da própria negritude até o ponto de descaracterizar-se e desconhecer-se. Seu corpo é odiado. No desejo de aproximar-se da branquitude está a crença de que a acusação será cessada e que enfim terá o direito de existir. O sofrimento advém da impossibilidade de conectar-se com a própria africanidade de uma maneira positiva, crítica e construtiva. Amargurado e diante do peso em tentar tornar-se branco, o sujeito se vê diante de uma iminente “queda” caso continue retrocedendo. Assim, interrompendo seu próprio recuo, passa a avançar.

O ato de avançar, demonstra que a identidade negra deixa de ser negada e passa a ser afirmada. A autoafirmação é um modo de recuperar a própria autoestima, curar as feridas narcísicas advindas do impacto emocional e dos sofrimentos gerados pela discriminação e internalização do branqueamento. Após esse resgate de si, o sujeito passa a perceber os processos históricos e sociais que o levam a odiar a si mesmo (SOUZA, 1983). É importante dizer que o processo de descolonização é marcado pelos movimentos de recuos e avanços constantes.

Ao avançar, a identidade que antes era temida e odiada emerge para o sujeito, reagindo e resistindo a violência que lhe é infligida (COSTA, 1983). No poema, o chamado acusatório transforma-se numa exaltação à negritude, de modo que o que antes lhe fazia retroceder, agora vira uma afirmativa “Negra sou!” é a resposta encontrada frente o racismo, é a resistência negra.

Em contraposição, o negro melancólico ou banzado não se afirma, pois perde suas conexões com a própria identidade. É, pela via da descolonização, do resgate da Pulsão Palmarina e do Quilombismo que o sujeito será capaz de ressignificar e criar novas formas de vinculação com o seu ser africano. Para tanto, é preciso aprender com o passado, utilizando a força da nossa ancestralidade para criar o presente e nos projetar no futuro. Frente o Estado genocida, a nossa saúde mental e sobrevivência são atos políticos, por isso continuaremos a gritar: VIDAS NEGRAS IMPORTAM! PAREM DE NOS MATAR!

A luta permanente contra o racismo e em favor da nossa sobrevivência e saúde mental, exige a abertura radical dos afetos e o movimento contínuo de africanização. Ainda, a raiva deve ser força propulsora em direção à mudança e o ato de amar, amar-se e ser amado um caminho para curar as feridas geradas pelo auto ódio. Nós, negros, precisamos pulsionar o nosso próprio axé.

Nesse sentido, o Quilombismo proposto por Nascimento (2009), nada mais é do que o fortalecimento dos encontros entre a população negra em um processo ininterrupto de ressignificação do passado para construção do presente e futuro. Quando negros se encontram e partilham suas experiências e afetos, percebem as semelhanças dos sofrimentos que antes consideravam algo estritamente individual. A desindividualização do sofrimento advindo do racismo faz com que o sujeito não se sinta sozinho e cria um solo fértil para os processos de identificação com outros negros e para o sentimento de pertencimento. Assim, o Quilombismo rompe com os ideais da branquitude e permite a ressignificação de si mesmo.

É evidente que a psicanálise tem muito a contribuir nesse processo de ressignificação. Porém, tal contribuição só se faz possível pela descolonização da escuta e dos afetos do próprio analista. Não é possível acolher o sofrimento do negro desconsiderando o racismo, tampouco é possível acolher enxergando somente o racismo. É preciso escutar o sujeito que fala, o modo como ele próprio subjetiva a violência racial que o cerca. Ainda, compreendendo que um dos efeitos do racismo é a dificuldade de nomeá-lo, isto exige uma postura crítica e política do analista. Será que podemos emprestar as palavras ao sujeito e nomear aquilo que ele se auto culpabiliza e vacila em chamar de racismo? Não se pretende responder essa questão, acredita-se que suscitá-la contribui para o desenvolvimento de trabalhos futuros. Porém, sabemos a importância de legitimar e valorizar a descoberta do próprio sujeito em relação ao seu sofrimento advindo do racismo.

Por isso, neste trabalho, nos esforçamos para evidenciar o caráter político e social dos fenômenos psíquicos, esperamos contribuir com uma perspectiva que pense nos efeitos do racismo na subjetividade da população negra. Além disso, que pense nas potencialidades da ancestralidade africana como caminho possível na construção da saúde mental do negro.

Por fim, não podemos deixar de frisar o papel ético político da psicologia e da psicanálise para uma ação e escuta que não reforce a lógica colonial, que não seja individualizante e patologizadora, mas que favoreça novas narrativas de emancipação social e política do sujeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADESKY, J. D. **Pluralismo Étnico e Multiculturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FILHO, Walter Fraga. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais: Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ANDRÉ, M. D. Processos de Subjetivação em Afro-brasileiros: Anotações para um Estudo. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Vol. 23 n.2, 159-168, 2007.
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites - século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BENTO, M. A. Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: I. Carone, & M. Bento, **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento** (pp. 25 -57). Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- BRASIL. Ministério da Saúde; Universidade de Brasília. **Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros 2012 a 2016**. Brasília: [s. n.], 2018.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Pesquisa Nacional sobre a População em Situação de rua**. Brasília, 2008.
- BUTLER, J. **A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição**. (R. Bettoni, Trad.) Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?**. 5º. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CARONE, I. A flama surda de um olhar. In: I. Carone, & M. Bento, **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento** (pp. 181-187). Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- CARVALHO, J. J. Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele. **Revista Cinética**, v. II n. 2 p. 74-100, 2008
- CERIONI, Clara. Bolsonaro nega ser racista ao dizer que salvou colega negro do Exército. **Exame**, [S. l.], 8 maio 2019. Disponível em: <<https://exame.abril.com.br/brasil/n-tv-bolsonaro-nega-ser-racista-e-diz-que-salvou-colega-negro-do-exercito/>>. Acesso em: 21 nov. 2019.
- COELHO JR., N.E. A noção de objeto na psicanálise freudiana. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, 4(2), 37-49, 2001.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Código de Ética Profissional do Psicólogo**. Brasília, agosto de 2005.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Resolução CFP N.º 018/2002**. Brasília, 2002.

CORREA, O. B. R. Transmissão psíquica entre gerações. **Psicologia USP**, 14(3), 35-45, 2003.

COSTA, J. F. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: N. S. Sousa, **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social** (pp. 1-16). Rio de Janeiro: Graal, 1983.

DEPARTAMENTO INTERSINDICAL DE ASSESSORIA PARLAMENTAR (DIAP). **Novo Congresso Nacional em Números 2019 - 2023**. Disponível em: <<https://www.diap.org.br/index.php/publicacoes/finish/100-novo-congresso-nacional-em-numeros-2019-2023/3912-novo-congresso-nacional-em-numeros-2019-2023>>. Acesso em: 14 nov. 2019

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. (R. d. Silveira, Trad.) Salvador: EDUFBA, 2008 (Obra originalmente publicada em 1952).

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A, 1968.

FERREIRA, R.F ; CAMARGO, A.C. As relações cotidianas e a construção da identidade negra. **Psicologia Ciência e Profissão**. Brasília , v. 31, n. 2, 2011.

FREUD, S. Introdução ao narcisismo. In: **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 (Obra originalmente publicada em 1914). v. 12, p. 9-37.

FREUD, S. Luto e Melancolia. In: **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 (Obra originalmente publicada em 1917[1915]). v. 12, p. 127-144.

FREUD, S. O Mal estar na civilização. In: **O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 (Obra originalmente publicada em 1930). v. 18, p. 14-122.

FREUD, S. A dissecação da personalidade psíquica. In: **O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**. 2010 (Obra originalmente publicada em 1933). v. 18, p. 139-160.

FREUD, Sigmund. O Eu e o Id. In: **O Eu e o Id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Obra originalmente publicada em 1923). v. 16, p. 9-64.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do Eu. In: **Psicologia das massas e análise do Eu e Outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 (Obra originalmente publicada em 1921). v. 15, p. 9-100.

GONÇALVES, J.M. A dominação racista: O passado presente. In: **O racismo e o negro no Brasil/ KON, N.M ; SILVA, M.L; ABUD, C.C (Org.) – São Paulo: Perspectiva, 143 – 159, 2017**

GORDON, L. R. Prefácio. In: **Pele negra, máscaras brancas**. (R. d. Silveira, Trad.) Salvador: EDUFBA, 11 – 17, 2008 (Obra originalmente publicada em 1952).

GORENDER, Jacob. **A escravidão reabilitada**. São Paulo: Ática, 1990.

HOOKS, Bell. **Vivendo de Amor**, 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor/>. Acesso em: 24 nov. 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **A janela para olhar o País: Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) Síntese de Indicadores 2014**. Rio de Janeiro: [s. n.], 2015.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Síntese de indicadores sociais : uma análise das condições de vida da população brasileira**. Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101459.pdf>. Acesso em: 4 jun. 2019.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA); FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). **Atlas da Violência 2018**. Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/relatorio_institucional/180604_atlas_da_violencia_2018.pdf. Acesso em: 4 jun. 2019.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA); SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL . **Situação social da população negra por estado**. Brasília: [s. n.], 2014.

JARDIM, Suzane. Reconhecendo estereótipos racistas na mídia norte-americana. **Medium**, [S. l.], 15 jul. 2016. Disponível em: <https://medium.com/@suzanejardim/alguns-estere%C3%B3tipos-racistas-internacionais-c7c7bfe3dbf6>. Acesso em: 21 nov. 2019.

LAGOAS, J.M. **O problema da percepção na psicanálise de Freud a Lacan**. Tese de doutorado. Brasília: UNB, 2016.

LARA, Silvia Hunold. **Campos da violência: Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750-1808**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. 4. ed. rev. atual. e aum. São Paulo: Selo Negro, 2014.

LORDE, Audre. **A transformação do silêncio em linguagem e ação**, 1978. Disponível em: <<https://we.riseup.net/assets/171382/AUDRE%20LORDE%20COLETANEA-bklt.pdf>>. Acesso em: 14 nov. 2019

LORDE, Audre. **Os usos da raiva: mulheres respondendo ao racismo**, 1981. Disponível em: <<https://we.riseup.net/radfem/uso-s-da-raiva-mulheres-respondendo-ao-racismo-audre>>. Acesso em: 14 nov. 2019

MACHADO, R. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2006

MARCASSA, Mariana Pedrosa. **Sons de Banzo**. Orientador: Suely Belinha Rolnik. 2016. Tese (Doutor em Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2016

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Rua Gustavo de Matos Sequeira: Antígona, 2014.

MENDES, Luis Antonio de Oliveira. Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a costa d'África e o Brasil (1812). **Rev. Latinoam. Psicopat. Fund**, São Paulo, v. X, p. 362-376, 2007.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA; DEPARTAMENTO PENITENCIÁRIO NACIONAL (DEPEN). **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (INFOPEN)- Atualização Junho de 2016**. Brasília, 2017. Disponível em: http://depen.gov.br/DEPEN/noticias-1/noticias/infopen-levantamento-nacional-de-informacoes-penitenciarias-2016/relatorio_2016_22111.pdf. Acesso em: 4 jun. 2019.

MOORE, Carlos. **Racismo e Sociedade: Novas bases epistemológicas para compreensão do Racismo na História**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões na Senzala: Quilombos, Insurreições, Guerrilhas**,. São Paulo: Ciências Humanas., 1981.

MUNANGA, K. Prefácio. In: **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil** / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Org.) Petrópolis, RJ: Vozes, p. 9 – 13, 2002

MUNANGA, K.; GOMES, N. L. **O negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2016.

NARLOCH, Leandro. **Achados e Perdidos da História: Escravos**. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2017.

NASCIMENTO, Abdias do. Quilombismo: Um conceito emergente do processo histórico-cultural da população Afro-Brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. cap. 9, p. 197-218.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASIO, J.D. **Lições sobre os sete conceitos cruciais em psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997.

NEVES, T. I. A fundação da psicanálise e a epistemologia da deformação. **Revista Interação em psicologia**: Curitiba, 14(1), 2010.

NOBLES, Wade W. Sakhu Sheti: Retomando e reapropriando um foco psicológico Afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. cap. 12, p. 277-297.

NOGUEIRA, I.B. Cor e Inconsciente. In: **O racismo e o negro no Brasil** / KON, N.M ; SILVA, M.L; ABUD, C.C (Org.) – São Paulo: Perspectiva, 121 – 126, 2017

ODA, Ana Maria Galdini Raimundo. Escravidão e nostalgia no Brasil: o Banzo. **Rev. Latinoam. Psicopat. Fund**, São Paulo, v. 11, n. 4, p. 735-761, 2008.

OLIVEIRA, SAULO VEIGA; ODA, ANA MARIA GALDINI RAIMUNDO. O suicídio de escravos em São Paulo nas últimas duas décadas da escravidão. **Hist. Cienc. Saúde Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 371-388, Jun 2008 .

PAIXAO, Marcelo; GOMES, Flávio. Histórias das diferenças e das desigualdades revisitadas: notas sobre gênero, escravidão, raça e pós-emancipação. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis , v. 16, n. 3, p. 949-969, Dec. 2008 .

PINHEIRO, T. Algumas considerações sobre o narcisismo, as instâncias ideais e a Melancolia. **Cadernos de psicanálise**, n. 15, v. 12, Rio de Janeiro, SPCRJ, 1995

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para branquitude. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs). **Psicologia Social do Racismo**. [S. l.: s. n.], 2002. cap. 3, p. 59-90.

PORTOCARRERO, V. **As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

POULICHET, Sylvie Le. O conceito de Narcisismo. In: **Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 47-67.

RAMOS, Gabriela. "Aqui no Brasil não existe isso de racismo", diz Bolsonaro em Fortaleza. **O Estado de S. Paulo**, São Paulo, 28 jun. 2018. Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,aqui-no-brasil-nao-existe-isso-de-racismo-diz-bolsonaro-em-fortaleza,70002375442>>. Acesso em: 21 nov. 2019.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma Africana no Brasil: Os iorubás**. São Paulo: Oduduwa, 1996.

SAFATLE, V. **Melancolia do Poder**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=NtqCR5845XY&t>>, 2016

SANTOS, Marcio André dos. Negritudes posicionadas: as muitas formas da identidade negra no Brasil. **Perspectiva Sociológica: A Revista de Professores de Sociologia**, [s. l.], v. n° 4 e 5, 2010.

SILVA JÚNIOR, M. R. Racismo, uma leitura. In: **O racismo e o negro no Brasil** / KON, N.M ; SILVA, M.L; ABUD, C.C (Org.) – São Paulo: Perspectiva, 161 – 178, 2017.

SILVA, Marcos da Silva e. O Banzo, um conceito existencial: um afroperspectivismo filosófico do existir-negro. **Griot : Revista de Filosofia**, Amargosa/Bahia, v.17, n.1, p.48-60, junho/2018.

SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da Intimidade: Ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar**. [S. l.]: Odisseus, 2009.

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

TOREZAN, Zeila C. Facci; AGUIAR, Fernando. O sujeito da psicanálise: particularidades na contemporaneidade. **Rev. Mal-Estar Subj.**, Fortaleza , v. 11, n. 2, p. 525-554, 2011 .

VANNUCHI, M. B.C.C. A violência nossa de cada dia: O racismo à brasileira. In: **O racismo e o negro no Brasil** / KON, N.M ; SILVA, M.L; ABUD, C.C (Org.) – São Paulo: Perspectiva, 59 – 70, 2017.

VENÂNCIO, Renato Pinto. A última fuga: suicídio de escravos no Rio de Janeiro (1870-1888). **LPH - Revista de História**, Mariana, v.1, n.1, p.80-89. 1990.

VERÍSSIMO, Tânia Corghi. O Racismo Nosso de Cada Dia e a Incidência da Recusa no Laço Social. In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia da; ABUD, Cristiane Curi (orgs). **O racismo e o negro no Brasil: questões para Psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017. cap. 13, p. 233-252.