

# Racismo, capitalismo e subjetividade

*Leituras psicanalíticas e filosóficas*

Marília Etienne Arreguy

Marcelo Bafica Coelho

Sandra Cabral

(Org.)



# Racismo, capitalismo e subjetividade

## **Universidade Federal Fluminense**

REITOR

Sidney Luiz de Matos Mello

VICE-REITOR

Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

## **Eduff - Editora da Universidade Federal Fluminense**

CONSELHO EDITORIAL

Aníbal Francisco Alves Bragança (presidente)

Antônio Amaral Serra

Carlos Walter Porto-Gonçalves

Charles Freitas Pessanha

Guilherme Pereira das Neves

João Luiz Vieira

Laura Cavalcante Padilha

Luiz de Gonzaga Gawryszewski

Marlice Nazareth Soares de Azevedo

Nanci Gonçalves da Nóbrega

Roberto Kant de Lima

Túlio Batista Franco

DIRETOR

Aníbal Francisco Alves Bragança

Marília Etienne Arreguy  
Marcelo Bafica Coelho  
Sandra Cabral  
(org.)

Racismo, capitalismo e subjetividade:  
leituras psicanalíticas e filosóficas



Copyright © 2017 Marília Etienne Arreguy, Marcelo Bafica Coelho,  
Sandra Cabral

Copyright © 2017 Eduff – Editora da Universidade Federal Fluminense

**SÉRIE PESQUISAS, 9**

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da editora.

---

R121 Racismo, capitalismo e subjetividade : leituras psicanalíticas e filosóficas / Organização de Marília Etienne Arreguy, Marcelo Bafica Coelho e Sandra Cabral. – Niterói : Eduff, 2018. – 196 p. ; 21 cm. – (Pesquisas, 9)

Inclui bibliografia.

ISBN 978-85-228-1321-6

BISAC SOC031000 SOCIAL SCIENCE / Discrimination & Race Relations

1. Transdisciplinaridade. 2. Psicanálise e racismo. I. Arreguy, Marília Etienne. II. Coelho, Marcelo Bafica. III. Cabral, Sandra. IV. Série.

CDD 320.56

---

Direitos desta edição reservados à

Eduff - Editora da Universidade Federal Fluminense

Rua Miguel de Frias, 9, anexo/sobreloja – Icaraí – Niterói/RJ

CEP 24220-008 – Brasil

Tel.: +55 21 2629-5287

[www.eduff.uff.br](http://www.eduff.uff.br) – [faleconosco@eduff.uff.br](mailto:faleconosco@eduff.uff.br)

Impresso no Brasil, 2018.

Foi feito o depósito legal.

## SUMÁRIO

Prefácio <i>Fábio Belo</i>	7
Apresentação – Pelo privilégio do enfrentamento ao racismo capitalista <i>Marília Etienne Arreguy, Marcelo Báfica Coelho, Sandra Santos Cabral</i>	11
Naturalização da diferença enquanto raça: sintomas do racismo coletivo à luz da psicanálise <i>Marcelo Báfica Coelho, Marília Etienne Arreguy</i>	21
Um racismo desmentido <i>Jô Gondar</i>	47
As ilusões (psico)pedagógicas e o sonho de uma escola para todos <i>Leandro de Lajonquière</i>	59
Psicanálise, raça e familiarismo brasileiro <i>Marcelo Ricardo Pereira</i>	69
Racismo, mestiçagem e o inconsciente social dos brasileiros <i>Carla Penna</i>	77
O eu e seu outro: marcas da intolerância <i>Cristiana Carneiro</i>	97
“Consumo, logo existo”: capitalismo, subjetividade e racismo <i>Renato Nogueira</i>	103
Racismo: mecanismo fundamental do poder <i>Sharon Varjão Will, Maria de Fátima Costa de Paula</i>	127

Desafios interculturais: a formação docente em questão	145
<i>Mylene Cristina Santiago</i>	
A desqualificação perversa dos indígenas brasileiros e a apropriação do território ancestral	157
<i>Sandra Teixeira</i>	
O sal da terra: humanidade, natureza e fotografia	165
<i>Zuleide S. Silveira</i>	
Um convite das imagens de <i>O Sal da Terra</i> para pensarmos relações éticas e estéticas da vida	181
<i>Dagmar de Mello e Silva</i>	
Sobre os autores	192

## PREFÁCIO

*Fábio Belo*<sup>1</sup>

*Racismo, capitalismo e subjetividade: leituras psicanalíticas e filosóficas* é um livro que cumpre um dos pré-requisitos fundamentais para se explorar uma questão social: abre-se ao diálogo transdisciplinar. Trata-se de uma condição epistemológica dada uma hipótese fundamental: o racismo tem múltiplas causas, está imerso em diversos jogos de poder. Os artigos aqui reunidos conseguem, a partir do diálogo da psicanálise com outras áreas, se imunizar contra qualquer reducionismo e convidam o leitor a uma crítica aberta e dialógica.

Ao falar das razões do sonho, Freud denominou sua múltipla causalidade de sobredeterminação. Acredito que se pode estender tal pressuposto a todo ato psíquico: dos sonhos ao sintoma, das fantasias às práticas sociais. É sempre temerário desejar encontrar uma razão única para eventos psicossociais. Tal desejo acaba por conduzir também à vontade de uma solução unívoca. Os artigos deste livro expõem exatamente o contrário: há muitos modos de se tratar a questão do racismo, pois há múltiplas razões para sua existência.

Tal tese vai ao encontro do que Bourdieu (2002 [1978]) propõe: há tantos racismos quanto grupos que deles se beneficiam. Propor a existência de racismos, no plural, serve para

---

1 Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, doutor em Estudos Literários pela Faculdade de Letras da UFMG, coordenador do Grupo de Pesquisa Psicanálise e Política (UFMG/CNPq).



denunciar justamente que “todo racismo é um essencialismo” (p. 264). Dispositivo ideológico das práticas fascistas, propor essências não escapa ao racismo. Um antídoto fundamental aqui é, por isso, mostrar suas diversas faces, razões e práticas.

Se essa visada antiessencialista já é importante no campo sociológico, no campo psicológico, a psicanálise vai insistir na singularidade da adesão a uma prática social. Cada um é racista a seu modo. Há sempre uma história libidinal que articula o sujeito à prática perversa de reduzir o outro a uma essência fixa, servil e objetificada. Tal singularidade, obviamente, não retira a força social do evento. Ao contrário: é preciso sempre estar atento às vias facilitadas que nossos ideais culturais propõem como balizas identificatórias. A pesquisa de Souza (1988) – citada em alguns dos artigos aqui reunidos – já nos alertou quanto a isso: quais os ideais do eu têm o negro à sua disposição? Quais os efeitos de um ideal do eu branco sobre a criança negra?

O exame crítico do racismo de um ponto de vista clínico nos obriga a pendular entre a dinâmica pulsional do racista e aquela produzida na vítima. Trata-se de reconhecer um jogo complexo, insistimos, que não poderá ser explicado por uma única lógica. O exame de múltiplos contextos – da arte à educação, passando pela clínica –, como fazem os artigos desta coletânea, nos ajuda a perceber esta complexidade, mas também a marcar alguns traços comuns às práticas racistas. O leitor não terá dificuldade em encontrar exemplos das operações racistas bem descritas por Taguieff (2001 [1987], p. 198), tais como a recusa ao contato, a rejeição ou exclusão do outro, o desprezo e o rebaixamento, a dominação e a exploração, e até o extermínio.

No caso do racismo brasileiro, a questão do extermínio do outro negro é mais que evidente. Trata-se de um tipo de genocídio instituído no qual se produziu claramente a distinção proposta por Butler (2009, p. 24) entre as vidas dignas de luto e aquelas que não o são. Reflexões como as propostas pelos textos aqui reunidos nos auxiliam a pensar em modos de resistência à pena de morte endereçada na prática apenas a alguns.

Lutar contra o racismo é, no Brasil, em grande medida, lutar contra a pena de morte. Para Laplanche (1992 [1977]), colo-

car-se contra a pena de morte é apostar em nossa capacidade de reparação e simbolização, mas é também desconfiar das origens pulsionais dos arranjos sociais. “Num mundo sem lei, não há outro recurso senão fingir, se submeter ou se revoltar” (Laplanche, 1992 [1977], p. 164): um mundo racista é um mundo cuja lei é perversa, isto é, ela faz o avesso do que deveria fazer. Qual seria essa função? Proteger a alteridade do outro, sua dignidade, e fornecer espaço para que as diferenças não se tornem opositivas e mortíferas, mas que sustentem o campo da diversidade. Não é possível fingir que nada ocorre. Não é digno se submeter – mesmo que por meio de uma convivência silenciosa e cúmplice. Escolhamos então esse modo de revolta que é o pensamento crítico, ferramenta que pode conduzir à mudança efetiva destas práticas mortíferas ora em curso. Este é, a meu ver, o convite que nos fazem as autoras e os autores dos textos do livro que o leitor tem em mãos.

## REFERÊNCIAS

- Bourdieu, P. (2002 [1978]). Le racisme de l'intelligence. In Bourdieu, P. *Questions de sociologie*. Paris: Minuit, pp. 264-8.
- Butler, J. (2009). *Frames of war: when is life grievable?* London: Verso.
- Laplanche, J. (1992 [1977]). Les voies de la déshumanité (à propos de la peine de mort). In Laplanche, J. (1992). *La révolution copernicienne inachevée*. Paris: Aubier, pp. 159-183.
- Souza, N. (1988). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2.ed. Rio de Janeiro: Graal.
- Taguieff, P-A. (2001 [1987]). *The force of prejudice: on racism and its doubles*. (Melehy, H., trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press.



## APRESENTAÇÃO

### PELO PRIVILÉGIO DO ENFRENTAMENTO AO RACISMO CAPITALISTA

*Marília Etienne Arreguy*

*Marcelo Bafica Coelho*

*Sandra Santos Cabral*

O racismo se apropria do capitalismo ou seria justamente o contrário? Em que medida essas duas formas de expressão e organização da vida humana se interpenetram e constituem subjetividades? Seria possível acreditar em um mundo livre das pressões desenvolvimentistas produtoras de diferenças sociais abissais? Haveria formas de resgatar um viver fora da ávida competitividade do mercado neoliberal? Essas e tantas outras questões nos tornam fadados a nos deparar com o egoísmo humano presente em cada um, expresso de forma contundente no “narcisismo das pequenas diferenças”, motor intersubjetivo seja das formas encarnadas de poder totalitário, seja das formas fluidas e sedutoras da sociedade de consumo enamorada do instável e catastrófico neoliberalismo.

A presente coletânea pretende abordar essas e outras questões, enfatizando a realidade brasileira, na esteira de discussões que também se tornam imperativas no mundo dito “globalizado”. Com inspiração na obra de Slavoj Žižek, não haveríamos de ser ingênuos em acreditar que seria possível um retorno a um mundo idílico no qual tecnologias altamente poluentes, porém também desejadas, tanto pelas corporações da elite financeira mundial quanto pelos sujeitos comuns componentes das grandes massas populacionais, deixariam de existir. Essas mesmas tecnologias são continuamente aprimoradas para servir como formas de controle, mas *a priori* também costumam incrementar o cotidiano, a saúde, a educação, podendo inclusive transformar extre-

mas desigualdades e promover formas do viver menos opressivas e opressoras. Paradoxalmente, a preservação da ecologia também pode usufruir de avanços tecnológicos, porém preservar o planeta não pode ser um *affair* apenas de uma elite que acessa paraísos turísticos. Patentes são forçadas para catapultar o lucro de poucos, raramente para expandir e solidarizar conquistas num âmbito humanitário. Contradições tecnológicas e ideológicas de bandeiras em favor da ecologia, da caridade ou do “desenvolvimento” muitas vezes obliteram, senão recalcam, o fato de que vivemos num sistema econômico em eterna “crise”. Diariamente, ouvimos escândalos de corrupção em quase todos os países, governos, empresas, e, até mesmo, resultados de investigações que atestam a existência de trabalho escravo<sup>1</sup> em inúmeras empresas, como se não fosse evidente essa exploração cotidiana de corpos e desejos, seja pelo sistema de trabalho, seja pelo *marketing*, ou pela expropriação do próprio vazio do desejo subjetivo. Apoia-se a reforma de um sistema que permite a livre circulação de mercadorias e fluxos financeiros, mas que volta a construir muros para segregar os povos. Não haveríamos de ser ingênuos em acreditar que viveríamos de forma tolerante e harmônica numa sociedade multicultural. Contudo, não se pode abandonar o sonho, mesmo utópico, de se internalizar o respeito às diferenças, às diversidades culturais e de criar e elaborar formas de conviver que ponham em xeque modos exclusivistas de gozo.

Este livro<sup>2</sup> não trata de grandes ideais, nem propõe uma metanarrativa que solucione os supostos problemas atuais de ordem econômica mundial ou os severos impasses raciais milenares. O que se propõe é um pensamento crítico-reflexivo, embasado em concepções da psicanálise, da filosofia e da literatura contemporâneas, assim como em pesquisas na esfera educacional. Em tempos de “pós-verdades”, muito se afirma sem que haja fundamento para aquilo que se estabelece como indiscutível e

---

1 Disponível em: <http://portalctb.org.br/site/noticias/brasil/31845-contr-a-vontade-do-governo-saiu-a-lista-do-trabalho-escravo-no-brasil-acesse-agora> (acesso em 19/3/2017)

2 Esta coletânea teve como mote o *IV Ciclo Internacional de Conferências e Debates: “Racismo, capitalismo e subjetividade – leituras psicanalíticas e filosóficas”*, realizado na Universidade Federal Fluminense em 2016.

indubitável. Como nos alerta Bruno Latour, em entrevista recém-publicada no *Correio do Povo*,<sup>3</sup> as Ciências Humanas são sempre objeto de debate e alteração, pois não se pretendem estabelecer como verdade absoluta, mas como propostas de compreensão profunda do mundo, suas histórias, relações de poder, sofrimento humano, para dizer o mínimo. Quando se trata de psicanálise, então, os questionamentos se tornam ainda mais contundentes, dados os conhecimentos sobre a divisão psíquica que nos estrutura e, evidentemente, nos desestrutura em diversos momentos de nossa existência. Esse saber subjetivo, marcado na corporeidade, sobre a falácia humana constitutiva nos torna menos seguros de nossos próprios narcisismos, permitindo melhores condições de nos relacionarmos com os outros, de forma menos dura, julgadora, contundente, convicta ou arrogante. A arrogância, por sua vez, já relacionada por Bion à curiosidade excessiva e à agressividade (diga-se de passagem, análogas às componentes da Ciência Positivista), exprime uma postura hierárquica recoberta de vilania diante do outro, ao mesmo tempo muito “semelhante” e diferente. Ademais, esse aspecto afetivo da vilania disfarçada de arrogância, bastante obtuso em nossos seres ainda pouco trabalhados, é o que mais caracteriza uma normatividade dominante, muitas vezes identificada aos sujeitos mais prósperos do ponto de vista econômico. Contudo, como pensar a prosperidade do humano em uma almejada “aldeia global” que se apresenta totalmente fragmentada por desigualdades violentamente forjadas ao longo dos séculos e, continuamente, investidas pela prerrogativa de uma diferença de *status* socioeconômico naturalizada entre as pessoas? Como escapar do bombardeio ideológico que nos espanca todos os dias com as “brilhantes” imagens de um *marketing* falacioso e ilusório, em prol de um modelo inatingível para a grande maioria dos viventes?

Na tentativa de abordar parte dessas problemáticas, alguns capítulos deste livro tratam, do ponto de vista coletivo, dos fenômenos inconscientes que nos levam aos entraves inerentes às

---

3 Disponível em: <http://www.correiodopovo.com.br/blogs/juremirmachado/2017/3/9647/entrevistabruno-latour-o-objetivo-da-ciencia-nao-e-produzir-verdades-indiscutiveis-mas-discutiveis/> (acesso em 15/3/2017)

relações e hierarquizações que levam ao racismo, tanto apoiando-se na tradição freudiana elementar, mas não menos importante, conforme apontam as construções de Coelho e Arreguy, quanto em ideias de psicanalistas pós-freudianos que desenvolveram a noção de *inconsciente social*, com a especificidade de definir um racismo à brasileira, como demonstra Carla Penna, através dos dispositivos do exotismo e da mestiçagem, que em muito escamoteiam formas culturais hipócritas de subjugar, diminuir e matar o outro, sobretudo os negros, indígenas e seus descendentes.

A esse respeito, temos o estudo de Will e De Paula que, tomando como ferramentas teóricas os conceitos de “racismo” em Michel Foucault e de “estado penal” em Loïc Wacquant, aponta o processo racista e de criminalização das populações pretas e pobres, conforme atuado pela política de segurança no Brasil, que se constituiu como uma espécie de limpeza étnica, de política de extermínio e controle social. Essa forma de garantir a segregação social – resultado da operação de produção de subjetividades por uma hegemonia conservadora que elege e difunde, em especial através do dispositivo social da mídia, discursos e mecanismos indutores e justificadores de políticas autoritárias – pauta-se na ideia de que as classes sociais menos favorecidas, historicamente escravizadas e exploradas, seriam compostas de “criminosos por natureza”, algo que insiste em reverberar em nosso senso comum e no inconsciente coletivo, desde as pseudociências de Lombroso e, antes até, com os postulados preconceituosos de deletéria “antropologia geográfica” do aclamado Immanuel Kant, como se esses e tantos postulados racistas fossem verdades.

Em destaque em nossa coletânea está a descrição de um “racismo desmentido”, minuciosamente analisado por Gondar. Com influência do pensamento de Sándor Ferenczi, a autora demonstra passo a passo de que modo a clivagem psíquica veio a instituir uma espécie de racismo do oprimido contra si próprio, na medida em que o opressor denega e desmente a verdade de um racismo mórbido e genocida, presente desde os primórdios da história do Brasil colônia, fazendo com que índios e negros se identifiquem com seus próprios agressores e cheguem até mesmo a duvidar de seu próprio valor, bem como da violência sofrida.

Isso ocorre na medida em que um terceiro, ou seja, a própria “cultura” corrobora com os mecanismos de poder que violentam a identidade de outros povos. Nesse mesmo sentido, Pereira acusa com bastante pertinência o engodo do familiarismo e da cortesia nacionais, alvejando as práticas de favorecimento entre famílias, mantenedoras de privilégios para poucos, atreladas a estratégias de silenciamento da diferença, bem como de formas de exploração dissimuladas, como ocorre, por exemplo, em expressões da convivialidade brasileira com a suposta familiaridade com “criadas”, isto é, empregadas mal pagas, mas que são tratadas “como se fossem da família”. Não há de se olvidar o antigo “coronelismo”, com o voto de cabresto. Ora, não é à toa que essa forma servil remete aos tempos da escravatura, num país que foi o último do mundo a abolir essa terrível forma de objetificação do outro. Não tão longe, ainda se encontram no sertão brasileiro e, também, nas grandes cidades, trabalhadores vivendo em regime de semiescravidão. Uma alegoria a esses fatos também pode ser vista no filme *Beautiful*, do cineasta mexicano Alejandro Iñárritu (2010), passado na Espanha, condizendo portanto a uma realidade espreada por regiões urbanas em várias partes do planeta.

Com foco nas terras tupiniquins, as formas de constituição implacável e racista de certa subjetividade brasileira também foram denunciadas nas obras seminais das psicanalistas Virgínia Bicudo, pioneira na luta contra o “preconceito de cor”,<sup>4</sup> e Neusa Santos Souza, citada em alguns capítulos desta coletânea, especialmente, no capítulo de Nogueira. Esse autor revisita a ideia de que o “ideal do ego do negro é o branco” e aponta para um novo paradigma, baseado na crítica ao desenvolvimentismo, à geopolítica da guerra e aos mitos do trabalho e da falta, para enfrentar a combinatoria entre racismo e capitalismo distanciando-se da opção, que consideraria dogmática, racista e antifilosófica, da exclusividade de legitimidade de *démarches* filosóficas ou psicanalíticas dicotômicas, dualistas ou estritamente pautadas numa visão ocidental. Para isto, propõe como opção teórica e política abordagens africanas e indígenas pouco frequentadas e subaproveitadas, das quais elege

---

4 Disponível em: <https://revistalacuna.com/2016/12/06/n2-01/> (acesso em 14/3/2017).



categorias como *cosmosensação*, nos termos da pensadora nigeriana Oyeronke Oyewumi, e *terreexistir* de Celso Sanchez como alternativas para enfrentar os grandes problemas humanos.

De certo modo, as críticas de Noguera combinam com o realce dado, sobretudo por Gondar, a um paradigma metodológico em psicanálise voltado para uma compreensão monista da realidade, que remete o sofrimento psíquico às combinações inextrincáveis dos sintomas no plano alteritário. Sintomático o fato de que os estudos e feitos da psicanalista Virgínia Bicudo, primeira psicanalista negra no Brasil, pioneira em retratar a clivagem brasileira representada pelo “mito da democracia racial”, tenham ficado por tanto tempo escondidos. De certo modo, há críticas quanto a que ela mesma tenha sido cooptada pela ortodoxia psicanalítica e sociotária brasileiras. Nunca é tarde para ressaltar o papel de Virgínia Bicudo na construção da crítica às desigualdades raciais no seio da psicanálise, ainda que esses aspectos surjam apenas mencionados nesta apresentação.

Com as devidas refrações, mas sem deixar de valorizar os fundamentos freudianos que influenciaram pensadores de diversas áreas ao longo do século XX, e ainda no terceiro milênio, Carneiro retoma o discurso sobre a relação entre alteridade e estranhamento, ao demonstrar o quanto de nossos racismos cotidianos nada mais representam além de projeções de nossas próprias angústias inconscientes. Aquilo que mais tememos no outro é o sinal especular de nossos recalques, clivagens, negações e foraclusões. Com uma retórica apurada, Carneiro refina uma discursividade teórico-clínica que propõe ao leitor colocar a nós mesmos em xeque em vez de simplesmente atacar o outro como a causa privilegiada de nossas impotências e castrações.

Em sintonia com as considerações psicanalíticas e filosóficas dos outros capítulos, apresentam-se os textos de pesquisadores da área educacional, tão aclamada como a atividade “salvadora da Pátria”, que inculcava valores e princípios de civilidade em crianças e jovens, mas que porta profundas diferenças e racismos em sua estrutura. Fazendo eco com a atual combatividade contra projetos educacionais reformistas, De Lajonquière aponta, de forma contundente, o quanto esse discurso reformista atual pode ser mal empregado,

visando nada mais do que manter as coisas como elas são, ou seja, sem bases em um projeto nacional comum, mas com roupagens a princípio sedutoras, para alguns, porém inviáveis quando pensadas as necessidades da total desconstrução de um sistema meritocrático e segregacionista, dividido entre público e privado, para pobres e ricos, respectivamente, no Brasil. O autor chama ironicamente de “reformatis aguda” a esse ímpeto paradoxal de “reformatar” sem transformar, ou seja, sem no fundo nada mudar.

Assusta-nos a constatação da pesquisa de Santiago, também voltada à educação superior, a propósito da forma como jovens naturalizam o racismo e suas expressões, desde as vivências mais corriqueiras nas escolas, através da ideia de que acusações racistas não passam de “brincadeiras”. Santiago acentua a necessidade de se continuar investindo em “ações afirmativas”, num processo contínuo de inclusão e discussão, em detrimento do que se tem feito nos últimos anos no Brasil, com o desmonte de políticas públicas e a votação de emendas constitucionais que mais parecem remendos e desmandos.

Já em torno de uma narrativa mais poética aparece o ensaio de Teixeira – que em alguns momentos nos tocou sensivelmente, ao identificar a mortandade insidiosa de jovens negros e, principalmente, dos invisibilizados indígenas, ainda na atualidade – demonstrando a impossibilidade de os índios existirem apartados da própria cultura e de seu território ancestral. Dolorosamente, as práticas mercantilistas, de exploração extensiva da terra e desqualificação do outro que a habita, são ainda demasiadamente intensas e comuns em nosso país, mas também em outros territórios existenciais do planeta.

Finalmente, os dois ensaios finais desta coletânea, um de Silveira e outro de Mello e Silva, nos brindam com leituras poéticas e artísticas acerca das imagens do brilhante documentário *O Sal da Terra*, sobre a obra monumental do fotógrafo Sebastião Salgado. Faz-se notório como a arte imagética de Salgado é capaz de nos afetar profundamente, permitindo diminuir a distância entre aquilo que somos, sentimos e o que estranhemos nos outros, com suas formas de estar e existir, de modo absolutamente distinto, em suas lutas por sobrevivência ou, ainda, exprimindo uma cultura inusitada ao

olhar cegado e mercantilizado, que buscamos abrir e desvirtualizar.

As imagens de Salgado representam uma espécie de “retorno do recalçado” no plano coletivo. Suas pulsões artísticas fotografam o inconsciente de um mundo que subsume as mais biodiversas existências em função de uma “consciência” mercadológica absolutamente nefasta, posto que individualista, narcísica e desumana, tal como apregoa o sistema neoliberal, na voz dos *Masters of Mankind*, como bem revelou Noam Chomsky através de seu estudo apresentado no documentário “Requiem” *for the american dream*.<sup>5</sup> Chomsky revela os dez princípios seguidos por sujeitos que criaram e influenciaram gerações para se tornarem os melhores, os maiores, os mais bem-sucedidos financeiramente, ou seja, os autointitulados “cidadãos de bem”. Não obstante, por trás das insígnias de sucesso e das imagens da moda, construídas desde o liberalismo clássico até as *pin-ups*<sup>6</sup> idealizadas para desviar nossa atenção da política, é subtraído nosso desejo ativo por um mundo melhor. No lugar disso, ficamos vidrados no gozo *fashion* da vez. Talvez por estratégia de um choque de realidade, através das lentes de Salgado no documentário *O Sal da Terra*, vemos as imagens de morte, de dor, de trabalho forçado, de destruição ecológica; vemos também as mórbidas diásporas africanas, o resultado de guerras e doenças causadas pela miséria humana. Já num sentido de resgate da vida, suas lentes sensíveis nos retratam, ainda, algumas culturas arcaicas e inóspitas com sua alegria de viver invejável para muitos cidadãos dos grandes centros urbanos *high tech*. Salgado nos aporta, por fim, o sonho realizado do reflorestamento, ainda que essa ética da reconstrução deva ser perpetuamente relançada contra as imundícies das grandes corporações, pequenas em suas lógicas mercantis, como podemos atestar com o crasso desastre ecológico ocorrido em 2015 com o Rio Doce, dada a irresponsabilidade dos dirigentes ávidos por lucro, da companhia “Vale”. Afinal, o que realmente “vale”? Não é à toa que tratamos do retorno do recalçado do capitalismo nesta coletânea. Com efeito,

---

5 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qk9aSQwkMck> (acesso em 15/3/2015).

6 Vide Dufour, Dany-Robert. *A cidade perversa: liberalismo e pornografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

essa injunção opera experiências traumáticas, no pior sentido do termo. Essa gigantesca companhia, “Vale”, delirante como tantas outras na gana financista de seus altos executivos, “foracluiu” o termo “do Rio Doce” de seu nome. Nas análises de discurso e nas interpretações psicanalíticas seria impossível deixar de enxergar o apagamento do Rio Doce e a saliência do “valor” no nome dessa empresa, apenas uma em meio a tantas outras que operam a mesma lógica financista. Mas, como trabalhamos com paradoxos, o que num mundo capitalístico “vale”, num mundo humanístico comunitarista não deve ter lugar. Que essas verdades escondidas venham à tona na voz de estudiosos críticos, psicanalistas, filósofos, educadores, jornalistas, militantes e todos aqueles incansáveis na luta contra o racismo e as extremas desigualdades sociais intrínsecas ao capitalismo de tonalidade neoliberal.



# NATURALIZAÇÃO DA DIFERENÇA ENQUANTO RAÇA: SINTOMAS DO RACISMO COLETIVO À LUZ DA PSICANÁLISE

*Marcelo Bafica Coelho*  
*Marília Etienne Arreguy*

## **RACISMO: UM COMPLEXO PROBLEMA CLASSIFICATÓRIO DE GRAVÍSSIMAS CONSEQUÊNCIAS**

No texto “Teoria social e relações sociais no Brasil contemporâneo”, Kabengele Munanga (2010) sinaliza que o fenômeno do racismo é múltiplo, diversificado e de grande complexidade, não havendo maneira fácil de abordá-lo. Essa complexidade, decerto, tem relação com os inúmeros usos que o termo (e as noções aproximadas) adquiriu através da história, implicando uma ampla gama de fenômenos que podem ou não estar abarcados em cada enquadramento conceitual, produzindo consequências desastrosas decorrentes de tal ou qual categorização.

Assim, em primeiro lugar, gostaríamos de ressaltar a dificuldade de circunscrição do conceito. Partindo da definição da educadora Mylene Santiago e de seus colaboradores (2013), como uma noção impulsionadora de nosso trabalho, consideraremos o racismo, dentro desses limites, como um “comportamento de hostilidade e menosprezo em relação a pessoas ou grupos humanos cujas características, hierarquicamente tidas como ‘inferiores’, estariam condicionadas às suas características ‘raciais’” (p.119).

A primeira parte da explicação apresenta o racismo como um “comportamento de hostilidade e menosprezo”. Discutiremos posteriormente as razões dessa hostilidade. Por ora, interessa-nos ressaltar a parte que explicita um problema *classificatório*, de forma mais específica, uma categorização que diferencia “pessoas ou

grupos humanos”. Essa classificação se dá por elementos que são qualificados como inferiores e que estariam ligados a “características” consideradas inerentes a um determinado grupo de pessoas, que passa a ser chamado de “raça”, sobretudo pelas suas diferenças físicas em relação ao homem branco europeu. Essa categorização do humano por “raças” compõe uma contradição no cerne do projeto racionalista, baseado no fato de que todos os seres humanos seriam iguais em direitos, embora essas prerrogativas só servissem aos homens brancos e europeus. O projeto capitalista exponencial iniciado por volta do século XVI, e intensificado com o tráfico negreiro a partir do século XVII, exigira essa construção social da raça como forma de explorar os povos do “novo mundo” e, de certo modo, influenciara até mesmo os grandes pensadores do iluminismo, como Voltaire, Hugo, Diderot, Condorcet, para citar os mais proeminentes (Mbembe, 2014, p. 101-102). Os negros e os indígenas, especialmente, seriam categorizados como “sem alma”, ou espécies de “híbridos” entre humanos e símios.<sup>1</sup> No auge do processo classificatório, a classificação de seres humanos “inferiores”, em decorrência da raça, levou à formulação de uma *antropologia criminal*, hoje considerada uma forma de “pseudociência”, que estigmatizava negros e mouros, por exemplo, como mais propensos à criminalidade (Lombroso, 1876). Assim, de diferenças físicas, ligadas a estigmas da face e da pele, foram inventadas atribuições morais que desqualificavam a condição humana dos povos não brancos-europeus-ocidentais.

Pensando nos aspectos subjetivos que justificam a racialização da vida, num trecho específico sobre cognição, Munanga (2010) esclarece que é através de *critérios de semelhança e diferença* que a mente humana opera nas classificações étnico-raciais.

*Classificar é uma atividade cognitiva que começa já na nossa infância. Todas as crianças do mundo brincam classificando seus brinquedos ou objetos a partir de critérios de semelhança e diferença. Na vida de estudiosos, pesquisado-*

---

1 Vide documentário “A história do racismo e o escravismo” da BBC de Londres (2012). Disponível na internet: <https://www.youtube.com/watch?v=0NQz2mbaAnc> (acessado em 10/9/2016).

*res e cientistas, a construção de tipologias ou classificações auxiliam na operacionalização do pensamento e análise [...] Na espécie humana – homo sapiens (homem sábio) – a que pertencemos, somos cerca de 6 bilhões de indivíduos. [...] a antropologia física, uma nova disciplina que nasceu no século XVIII, tentou classificar a diversidade compondo a espécie humana em apenas algumas categorias batizadas “raças”. (Ibid., p. 183-184).*

Para o que nos interessa neste trabalho, destacamos que classificar é agrupar dados provenientes da realidade a partir de aspectos tomados ora como semelhantes ora como diferentes. Se pensarmos na variabilidade dos indivíduos, muitas distinções, de fato, existem em seus traços exteriores, assim como similitudes. A escolha do que será destacado como relevante, no entanto, faz parte da atividade interna daquele que classifica. Tal categorização é muito mais uma ação específica do entendimento humano, ou seja, uma operação interna ao sujeito cognoscente (Kant, 1781/2010; Coelho, 2013). Evidentemente, essa operação, por outro lado, sofre a influência de inúmeros fatores, sejam eles sociais, psicológicos, culturais, econômicos etc. Essa dialética entre fatores “internos e externos” determina uma postura inconsciente encarnada e coletivizada em relação ao Outro da raça.

O foco no processo classificatório é importante para nos lembrarmos da potencial falibilidade do conhecimento humano. Hoje, num contexto “pós-moderno” de flexibilização da verdade, é mais fácil estabelecer que conhecimentos considerados confiáveis, amanhã podem se revelar problemáticos.

No entanto, em nossa experiência diária, a maioria de nós tende a considerar como verdadeiras as crenças que temos sobre o mundo. Para um sujeito qualquer, sua opinião, mesmo se construída a partir de impressões fugidias, é o que mais se assemelha aos fatos. Não importa se, para outras pessoas, uma sentença pareça desconexa ou de estatuto equívoco; para quem a profere, há razões, e também afetos inconscientes, para ter feito tal escolha. Combater o racismo através de argumentos, principalmente em suas manifestações mais sutis, é ter de lidar com interlocutores que tendem a achar suas crenças verdadei-



ras, apoiadas, supostamente, em “dados de realidade”. Contudo, esses “dados de realidade” conotam uma fantasia racialista historicamente construída.

Aí está a relevância de percebermos que, embora os dados exteriores possam, de fato, existir, sua combinação e seleção têm a ver com uma atividade de projetar e constituir o mundo que – num jargão filosófico utilizado em sentido *lato* – pode ser descrita como *espontaneidade* do pensamento. Desde Kant (1871/2010), pelo menos, essa espontaneidade produtiva do pensamento vem sendo estudada nos elementos formadores de diversos *a priori* de sentidos que condicionam o olhar para o mundo.

*Esquemas, estereótipos, protótipos, imagens linguísticas de mundo, horizontes de sentido*, por exemplo, são conceituações de diversos campos de saber que procuram dar conta de uma concepção prévia do mundo que direciona nossa interpretação dos dados da realidade. Essas preconcepções, quando fazem parte de um grande grupo social, tendem a se tornar parte de convencionalismos que são tomados como verdade. Para lidarmos com problemas conceituais ligados ao racismo, estas considerações devem estar presentes. Nossas opiniões e classificações, portanto, podem – e devem – ser revistas, para que se assegure um grau de credibilidade consistente ao pensamento e sua conseqüente ação.

Quando pensamos em questões étnico-raciais, estes problemas são flagrantes. O texto de Munanga (2010) é farto na apresentação das reviravoltas conceituais que o termo “raça” recebeu. Tratando especificamente dos biólogos e antropólogos físicos do século XVIII e XIX, o autor nos diz:

*Suas classificações teriam sido mantidas ou abandonadas como sempre acontece nos campos do conhecimento científico. Infelizmente, desde o início, eles se deram o direito, em nome de sua autoridade científica, de hierarquizar as chamadas raças, ou seja, de classificá-las numa escala de valores superiores e inferiores, criando uma relação intrínseca entre corpo e traços físicos, a cor da pele e as qualidades intelectuais, culturais, morais e estéticas. (Munanga, 2010, p.187).*

Ao traçar a origem da palavra “raça” em português, o autor menciona que o termo veio, em sua raiz, do latim *ratio*, que significa sorte, categoria, espécie. O vocábulo “raça”, entretanto, fora usado nos séculos XVI e XVII para distinguir indivíduos que possuíam traços caracterológicos muito similares, inclusive a cor da pele.

*Em latim medieval, a palavra raça tornou-se sinônimo de descendência, linhagem. Foi nesse sentido que a “raça” foi usada nos séculos XVI e XVII para distinguir as classes sociais ou castas. Foi o caso notadamente na França dessa época, na qual grandes castas existentes, isto é, os francos de descendência germânica, que constituíam a casta nobre e os gauleses, constituindo a casta ou classe inferior se consideravam como raças diferentes, sem considerar a cor da pele, pois eram todos loiros. (Ibid., p.185).*

Um fato curioso é que, a despeito desse uso primeiro de “raça” em solo francês, o “termo racismo só entrou para o dicionário francês depois do nazismo” (Chnaiderman, 1996, p.90). Chnaiderman conclui que o racismo, de fato, não é um fenômeno moderno, mas foi a modernidade que nos obrigou a lidar conceitualmente com esta situação. As questões da contemporaneidade, em continuidade, têm levado o debate para outro patamar.

O fato que queremos destacar é que critérios classificatórios não são unívocos. Eles mudam no tempo e no espaço. As próprias categorizações que se pretenderam científicas foram combatidas, contudo permanecem ainda hoje em disputa.<sup>2</sup> As pessoas comuns, em diversos contextos sociais, em diferentes países, fazem ainda outras classificações baseadas em traços imprecisos e preconceitos já consolidados.

Frota-Pessoa (1996), professor emérito do Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo, definiu *raça* como populações que diferem significativamente da frequência de seus genes. Embora afirme que é um erro alguém postular que exis-

---

2 Um exemplo dessa perenidade de ideias pseudo-científicas é a tentativa de categorizar certos indivíduos, raças ou classes sociais, como se fossem “naturalmente violentos”, utilizando-se de experimentos incipientes da anatomo-fisiologia cerebral, de modo a compor uma espécie de “neolombrosionismo reeditado” (Arreguy, 2013).

tem diferenças de inteligência e personalidade nas raças, a partir deste critério, o autor chega a falar em numerosas raças: raça caucasóide, raça negroide, raça mongolóide, raça brasileira, raça argentina, raça nordestina, raça gaúcha etc.

Já Munanga (2010) vai defender, baseado em outros cientistas, biólogos e geneticistas humanos, incluindo o francês François Jacob, prêmio Nobel de Biologia, que *raça não existe biologicamente*. Isso não significaria que não existam diferenças tanto morfológicas quanto em relação aos patrimônios genéticos, mas que esses critérios não são suficientes para a classificação da variabilidade genética em raças (p.186).

*A cor da pele depende do grau de concentração de melanina, uma substância que todos temos; é um critério relativamente irrisório, pois apenas 1% dos genes que constituem o patrimônio genético de um indivíduo são implicados na transmissão da cor da pele. Os negros da África, do sul da Índia e da Nova Guiné não são geneticamente tão próximos para serem classificados da mesma raça [...] o patrimônio genético do indivíduo da raça negra podia estar mais próximo do indivíduo B da raça branca e mais distante do patrimônio do indivíduo C da raça negra. (Munanga, 2010, p. 185-186).*

Para além da controvérsia entre cientistas, os critérios classificatórios utilizados pelas pessoas comuns são ainda mais problemáticos. Um indivíduo com um tom de pele específico pode sofrer uma classificação diferente, conforme o grupo social do qual ele faz parte. Uma pessoa pode ser rotulada – e não discriminada – por ter uma determinada cor de pele. Em outro local, esta mesma pessoa pode ser classificada de modo diferente – podendo vir a sofrer preconceito. “Como explicar que algumas pessoas aparentemente brancas nos Estados Unidos ou mestiças se consideram ou são consideradas como negras naquele país e que se as mesmas pessoas estivessem vivendo no Brasil, elas se considerariam ou seriam consideradas brancas?” (*Ibid.*, p. 181).

Em outra situação, os traços culturais, no critério discriminatório, falam mais alto que as diferenças biológicas:

*O Japão, como os países europeus, não sabem lidar com a diversidade ou com o diferente. Obsedada por um ideal monorracial, a sociedade japonesa segrega espaços físicos e sociais, os de fora, mesmo que estes sejam seus descendentes da diáspora. O segundo ponto é que os deka-seguis só têm em comum com os nativos as características biológicas, a começar pela prega mongólica, mas ostentam personalidades que se plasmaram sob outras experiências culturais. (Pereira, 1996, p.23). (grifos do autor).*

Todos estes exemplos revelam que quando lidamos com os problemas de racismo ou de preconceito, em geral, são muitas as formas em que a discriminação se torna possível. Os critérios e os motivos são variados quando se quer classificar e hierarquizar o *outro*. As justificativas, na grande maioria das vezes, não são plausíveis. Entretanto, como vimos desde o início, essa é uma questão difícil em si mesma.

A operacionalização de conceitos como raça, racismo, etnia, etnicismo, cultura, identidade, entre outros, não é isenta de problemas. São muitas armadilhas conceituais envolvidas, tornando difícil o seu manejo tanto para estudiosos quanto para leigos. Munanga (2010) apresenta, bem no início do seu trabalho, uma longa cadeia discriminatória na qual diversas minorias ou grupos diferenciados são vítimas de preconceito: negros, judeus, muçulmanos, mulheres, africanos, indianos, árabes, turcos, marroquinos, latinos, homossexuais, japoneses, idosos.

Assim, ele enumera diversos tipos de diferenças e preconceitos agregados: de origem socioeconômica, de religião, de nacionalidade, de etnia, de idade, de gênero, enfim, de “raça”. Como vimos, para este autor, raça não existe biologicamente. Isto não impede, entretanto, que o racismo socialmente construído aconteça na sociedade. Muitas pessoas são preconceituosas e racistas, utilizando critérios que deveriam ser considerados insustentáveis hoje em dia, inclusive cientificamente, apesar de não existir biologicamente nenhuma sustentação para a diferenciação entre humanos pelo critério de raça. Talvez pela dificuldade de operacionalização do próprio conceito, Munanga (2010) apresenta uma concepção *ampliada* de racismo:

*A discriminação racial não é a única discriminação nas sociedades humanas. Também não é a menos importante, nem a única a fazer vítimas em nossas sociedades. Se ela é diferente das outras, porque baseada na cor da pele, ela tem um ponto comum fundamental com as demais: a diferença. Por isso, escutamos hoje expressões tais como racismo contra a mulher, contra homossexuais, contra pobres etc. São formas de discriminação que, por analogia, por metafórica, se aproximam da discriminação racial. (Munanga, 2010, p.180).*

O fato é que toda forma discriminatória acaba por gerar uma hierarquização que tende a posteriormente se autoproduzir. Devemos estar precavidos com relação à agressividade incorporada ao racismo, pois há um gradiente que começa quase imperceptível, com manifestações sutis, como a simples evitação do diferente. Depois, em alguns casos, da rejeição e exclusão do outro passa-se para a agressão verbal, seja através de piadas, brincadeiras de mau gosto, até chegar ao ponto das injúrias. Os próximos passos, infelizmente, são violência e morte.

## **RACISMO À LUZ DE CONSTRUTOS PSICANALÍTICOS**

Vimos, pela definição apresentada anteriormente, o racismo como “um comportamento de hostilidade e menosprezo” direcionado a determinadas pessoas ou grupos de pessoas. Para compreendermos aspectos desse comportamento hostil, recorreremos, inicialmente, aos comentários do criador da psicanálise sobre nosso potencial agressivo. Nos dizeres de Freud (1929), esta hostilidade deriva, em parte de, uma inclinação humana para a agressividade. “Para Freud (1979 [1920]) a partir de su última teoría de las pulsiones, la agresión se vincula a la pulsión de muerte, innata, dirigida al exterior y al otro o contra sí mismo como auto-agresión.” (Dorrey, 2012, p.31)

Se pensarmos no público médio, algumas das afirmações psicanalíticas sobre o tema não são tão problemáticas. Como exemplo, Freud nos diz que, no exercício de domínio da natureza, as pulsões parciais, mais primitivas, são direcionadas pelo

ser humano de modo a alcançarem fins culturalmente aceitos, ou seja, através da *sublimação* (Mijolla-Mellor, 2009). Ao vivermos sob o signo da cultura, tentamos frequentemente domar ou inibir as manifestações mais grosseiras de índole pulsional.

No entanto, o exercício da agressividade, em suas variadas formas, proporciona *satisfação ao ego* (Freud, 1929/1996). Isso acontece tanto nas manifestações mais refinadas, protegidas pela lei, quanto nas demais, quando a hostilidade se expressa de forma mais brutal. Freud não vê como justificável a eliminação completa da agressividade; talvez, aceite um emprego menos excessivo desta, quando exemplifica o que ocorre na transformação da competição em inimizade (Freud, 1929/1996, p.118).

Enfim, há *gradações* na manifestação desse potencial agressivo, que proporcionam satisfações ao ego. O que talvez cause maior espanto para o leitor habituado a um viés otimista inocente é que, no texto sobre o *Mal Estar...*, Freud apresente limites e explicações contrárias a um idealismo esperançoso. Com certa ironia, diz: “as ‘criancinhas não gostam’ quando se fala na inata inclinação humana para a ‘ruindade’, a agressividade e a destrutividade, e também para a crueldade” (Freud, 1929/1996, p.126).

*Em circunstâncias que lhe são favoráveis, quando as forças mentais contrárias que normalmente a inibem se encontram fora de ação, ela [a agressividade] também se manifesta espontaneamente e revela o homem como uma besta selvagem, a quem a consideração para com sua própria espécie é algo estranho. (Ibid., p.117-118).*

Freud (1929/1996) afirma que a tendência para a agressão é uma disposição original e auto-subsistente. Além disso, desmonta possíveis crenças idealizadas a respeito de uma disposição humana para o amor universal. Para o autor, “nem todos os homens são dignos de amor” (*Ibid.*, p. 109). Sua explicação é que não faria sentido para o amor, ou este perderia parte de seu valor próprio, caso não *discriminasse*. Numa frase ainda mais incisiva, ele se expressa em relação ao outro: “Não meramente esse *estranho* é, em geral, *indigno de meu amor*; honestamente, tenho de confessar que *ele possui mais direito a minha hostilidade* e, até mesmo,

meu ódio.” (*Ibid.*, p.116; *grifos nossos*). Na mesma verve crítica, Žižek (2008) inverte o mandamento bíblico “ama o próximo como a ti mesmo”, com a proposição cética ligada ao *mal-estar* inerente à vida em coletividade, afirmando apenas: “*fear thy neighbour as thyself*” (p. 40 e ss.). Este autor desmonta inúmeras camadas de violência: seja nas práticas subjetivas, seja objetivada na estrutura capitalista, ou justificada pela ordem divina, mas também como construto indissolúvel à própria condição da linguagem, de modo a instaurar-se no próprio corpo e *habitus* dos humanos.

Se a inclinação para a agressividade faz parte da constituição psíquica e se, para ter valor, o amor deve ser discriminatório, uma das conclusões que Freud (1929/1996) não teme confessar é que aqueles considerados estranhos podem ser objetos de hostilidade e ódio. Ainda argumenta que se fossemos dar ouvidos a um possível contraditor que argumentasse sobre o valor do ser vivo, teríamos de estender esse amor até aos insetos; ilusão budista que bem sabemos não ter se expandido como solução a todos os problemas da humanidade.

Existe, porém, outro texto freudiano dedicado ao estatuto do “estranho” (Freud, 1919/1996) que pode ser útil para se compreender o ódio e a aversão ao diferente. Nele, o autor procura examinar os fundamentos do sentimento de estranheza que temos diante de pessoas, objetos, culturas etc. Ele comenta que o tema normalmente tem proximidade com o estudo filosófico da estética, embora este privilegie o estudo do belo em vez do que produz repulsa e aflição.

Depois de examinar diversos exemplos de situações comumente consideradas estranhas, com base na dubiedade do termo em dicionários alemães, sendo o “estranho” (*Unheimlich*) também considerado como “familiar” (*Heimlich*), Freud (1919/1996) realiza uma torção no sentido de que comumente intuímos quando pensamos no sentimento de estranheza. Para as pessoas em geral, o repulsivo e o estranho seriam explicados por aquilo que difere do que consideramos comum, normal. Estranharíamos, nesse sentido, pela clara diferença entre o eu e o outro. O medo seria proveniente da óbvia sensação de desconhecimento e diferença em relação ao que vem de fora. Não obstante, o que “vem de fora” é internalizado

pela linguagem. Daí a asserção, pautada em aspectos inconscientes, de que devemos “temer ao próximo como a nós mesmos” (Žižek, 2008). Freud (1919/1996) pontua ainda que:

*Em primeiro lugar, se a teoria psicanalítica está certa ao sustentar que todo afeto pertence a um impulso emocional, qualquer que seja a sua espécie, transforma-se, se reprimido, em ansiedade, então, entre os exemplos de coisas assustadoras, deve haver uma categoria em que o elemento que amedronta pode mostrar-se ser algo reprimido que retorna. Essa categoria de coisas assustadoras construiria então o estranho; [...] esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente [...] estranho como algo que deveria permanecer oculto mas veio à luz. (Ibid., p.256).*

Ou seja, para Freud, esse estranho, na verdade, não estaria no outro, mas no familiar rechaçado dentro de nós, isto é, naquilo que em nós mesmos é estranho por ser insuportável à consciência: repousando possivelmente no que foi reprimido. Ao avançar na hipótese da pulsão de morte pela via do traumático (Freud, 1920/1996), podemos pensar que o estranho é aquilo que não cessa de nos atemorizar, numa repetição compulsiva do ódio em relação a quem não compreendemos, ao próximo que nos impele à renúncia pulsional, cujas diferenças acentuam uma semelhança traumática em relação à nossa condição de humanidade. O outro e sua diferença nos colocam face a face com aquilo de que nos alijamos de saber. Tomando como paradigma do racismo uma *Crítica à razão negra*, Mbembe (2014) declara que, para muitos, o negro liberta dinâmicas passionais e provoca uma exuberância irracional, pois é aquele que vemos quando nada queremos compreender. No início de sua explanação, pergunta: “A que se deve esse delírio?” (Ibid., p. 11) e, citando Gilles Deleuze, afirma: “‘Há sempre um negro, um judeu, um chinês, um mongol no delírio’ pois aquilo que faz fomentar o delírio são, entre outras coisas, as raças” (Ibid.). Essa proposição se coaduna com a análise feita pelo psicanalista Gilbert Diatkine (2011) no texto *Racisme, homossexualité et paranoïa*, ao demonstrar que, à diferença do que ocorre na paranoia, o delírio racista teria um elemento de “autocura” ancorado na crença



de pertencimento, por exemplo, a um grupo de extrema direita. Quando há uma perda completa da capacidade de contenção oferecida pela internalização de um objeto primário suficientemente bom, o sujeito vem a projetar no outro tal insuficiência. Em situações severas de perda de objeto, quando o sujeito se vê sem amparo nas funções de *holding* e *handling*, pressupostas tanto na estruturação narcísica quanto do ponto de vista coletivo em uma sociedade minimamente estável, eclode a ameaça da homossexualidade recalcada, levando tanto o paranoico quanto o racista à condição delirante. O que difere é que nas projeções forjadas pelas noções de “raça” típicas do racismo, o sujeito vem a exprimir seu ódio numa construção delirante corroborada e compartilhada por seus pares. Em vez de ser visto como um “doente”, “delirante” ou “paranoico”, o racista passa a ser membro de uma “seita” ou “agremiação” totalitária que o acolhe e justifica suas projeções de ódio.

Nesse aspecto, o racismo se explicaria por uma projeção daquilo que em nós mesmos está oculto, mas é ameaçador. O que é direcionado para fora está dentro de si mesmo, seja o masoquismo moral ou as ameaças às amarras identitárias da sexualidade. Isso esclareceria o porquê de algumas pessoas terem extrema dificuldade de lidar com a diversidade, enquanto para outras esse processo é mais tranquilo. Assim, a impossibilidade de lidar com a diversidade “externa” também passaria por questões intrapsíquicas.

Miriam Chnaiderman, no texto *Racismo, o estranhamente familiar: uma abordagem psicanalítica*, já sinalizava essa perspectiva através de suas próprias elaborações conceituais. Para ela, o racista, na verdade, tem medo de ver o diferente tornar-se o mesmo, através da perda do contorno próprio. O problema é “ver o outro como muito parecido, e por isso sentir-se ameaçado na sua identidade” (Chnaiderman, 1996, p.85). A autora continua:

*A diferença protege a identidade. Nós nos definimos sempre em relação a um diferente, pela comparação. A diferença é tranquilizadora. Só quando alguém se vê ameaçado na identidade é que precisa carimbar uma estrela de Davi na roupa do judeu, precisa ressaltar a cor e outros artifícios mais absurdos. (Ibid., p. 85).*

Desta forma, parece haver para certas pessoas uma “necessidade” da diferenciação. Essa necessidade estaria relacionada, então, à obscuridade do íntimo e ao medo de perder a “identidade”: “no racismo, odiamos o que está em nós atribuindo-o ao estrangeiro” (Chnaiderman, 1996, p. 90), a saber, nossas próprias incapacidades, frustrações, excessos pulsionais, recalques eróticos, falhas narcísicas e incertezas quanto à vida e a morte. Numa outra perspectiva, Freud explicará o fenômeno que derivará no racismo pelo mecanismo conhecido como narcisismo das pequenas diferenças. Através deste, ao que parece, o racismo seria apenas uma decorrência grave, uma gradação potencialmente elevada do ímpeto destrutivo humano.

*Em outra ocasião, examinei o fenômeno no qual são precisamente comunidades com territórios adjacentes, e mutuamente relacionadas também sob outros aspectos, que se empenham em rixas constantes, ridicularizando-se umas às outras, como os espanhóis e os portugueses, por exemplo, os alemães do Norte e os alemães do Sul, os ingleses e os escoceses, e assim por diante. Dei a esse fenômeno o nome de “narcisismo das pequenas diferenças”, denominação que não ajuda muito a explicá-lo. [...] Com respeito a isso, o povo judeu, espalhado por toda a parte, prestou os mais úteis serviços às civilizações (Freud, 1929/1996, p. 120).*

A agressividade em relação ao diferente se manifesta, portanto, de variadas formas, principalmente entre comunidades vizinhas. Nos exemplos mencionados, não há diferenças culturais significativas – a não ser no caso dos judeus – ou de traços específicos como a cor da pele. No *narcisismo das pequenas diferenças*, na primeira descrição, quaisquer critérios, mesmo os mais prosaicos, podem entrar como elementos classificatórios para uma diferenciação. Numa passagem muito semelhante encontrada no texto *Psicologia de grupo e análise do ego*, Freud (1921/1996) faz uma descrição das animosidades entre os grupos e apresenta a palavra “raça” (em oposição a povos de cor) – além da oposição “ariano” e “semita” – para explicar o que foi diferenciado.

[...] duas cidades vizinhas, cada uma é a mais ciumenta rival da outra; cada pequeno cantão encara os outros com desprezo. Raças estreitamente aparentadas mantêm-se a certa distância uma da outra: o alemão do sul não pode suportar o alemão setentrional, o inglês lança todo tipo de calúnias sobre o escocês, o espanhol despreza o português. Não ficamos mais espantados que diferenças maiores conduzam a uma repugnância quase insuperável, tal como a que o povo gaulês sente pelo alemão, o ariano pelo semita e as raças brancas pelos povos de cor. (Freud, 1921/1996, p. 106-107; grifos nossos)

É curioso notar como, filho de seu tempo, Freud emprega o termo “raça” para distinguir alemães do sul dos setentrionais, arianos e semitas, e raças brancas e povos de cor. Entre outras razões, essa pode ser uma das explicações de o autor não ter investigado particularmente a categoria *racismo*.<sup>3</sup>

Precisamos também estar atentos à gradação de intensidade que estes fenômenos relativos à agressividade podem revelar. No quesito explicação, Freud designa como *ambivalência* a hostilidade dirigida “contra pessoas que de outra maneira são amadas” (Freud, 1921/1996, p.106). Ele chama de *amor a si mesmo ou narcisismo*, quando são nítidas ou indisfarçáveis as antipatias direcionadas a estranhos.

*Esse amor a si mesmo trabalha para a preservação do indivíduo e comporta-se como se a ocorrência de qualquer divergência de suas próprias linhas específicas de desenvolvimento envolvesse uma crítica delas e uma exigência de sua alteração. Não sabemos por que tal sensibilidade deva dirigir-se exatamente a esses pormenores de diferenciação, mas é inequívoco que, com relação a tudo isso, os homens dão provas de uma presteza a odiar, de uma agressividade cuja fonte é desconhecida, e à qual se fica tentado a atribuir um caráter elementar. (Ibid., p. 106-107)*

---

3 No entanto, se operarmos, em uma classificação conceitual, com a significação de *racismo ampliado*, mais próximo do sentido geral de *discriminação*, a citação acima não apresentaria grandes problemas.

Freud classifica a inclinação para a agressão, quando direcionada aos diferentes, como “relativamente inócua” (Freud, 1929/1996, p.120), na medida em que facilita a coesão de uma comunidade específica. Essa inclinação à agressividade “relativamente inócua” contra o diferente se coaduna com a ideia de “autocura” racista pelo grupo (Diatkine, 2011). Contudo, a intensificação da agressividade entre grupos humanos culturalmente distintos é responsável pelos massacres direcionados a diversos povos, incluindo as atrocidades cometidas contra negros, judeus, ciganos, indígenas etc. Já vimos aqui que “em circunstâncias que lhe são favoráveis, quando as forças mentais contrárias que normalmente a inibem se encontram fora de ação, ela [a agressividade] também se manifesta espontaneamente e revela o homem como uma besta selvagem” (Freud, 1929/1996, pp.117-118). Com respeito ao povo judeu, Freud aponta, mais uma vez, o racismo espelhado em atitudes oscilatórias naquele que sofreu, mas que também passa a impetrar o ódio:

*Espalhado por toda a parte, [o povo judeu] prestou os mais úteis serviços às civilizações dos países que os acolheram; infelizmente, porém, todos os massacres de judeus na Idade Média não bastaram para tornar o período mais pacífico e mais seguro para seus semelhantes cristãos. (Ibid., p.120).*

Em seus escritos finais, principalmente após o estudo mais detido sobre a agressividade, Freud não é muito otimista em relação aos destinos da humanidade. Seu senso de realidade e talvez os traços específicos de sua personalidade – e profissão – o fizeram olhar em profundidade para os problemas, sem escamoteá-los. Se pensarmos nos textos *Psicologia de grupo e análise do ego, Mal-estar da civilização e Por que a guerra?*, encontraremos várias descrições desse tipo. Além do que já foi mencionado nos parágrafos anteriores, vale a pena destacar mais alguns aspectos.

No início do texto *Psicologia de grupo e análise do ego*, Freud (1921/1996) apresenta várias ideias de outros autores que trabalharam na época com a psicologia de grupos, corroborando a maioria das descrições efetuadas, exceto a de Le Bon, de que o “instinto gregário” seria inato. Nesse sentido, a sociabilidade

e amorosidade humanas seriam secundárias à agressividade, ou seja, trata-se de afetos a serem desenvolvidos. Seu objetivo, no decorrer do trabalho, era fornecer uma explicação psicanalítica para os fenômenos característicos da união coletiva.

Um indivíduo, por exemplo, se modifica quando em grupo. Tende a dar vazão a seus impulsos inconscientes, de modo que a agressividade, antes contida, aparece como predisposição, aguardando a oportunidade de se manifestar. Em grupo, os sentimentos são exaltados e os atos violentos exacerbados. Pelo contágio e pela sugestionabilidade, rapidamente se espalham entre os membros do grupo diversos estados anímicos. Há um declínio coletivo da atividade intelectual e uma elevação da afetividade. Os membros do grupo são particularmente sujeitos à influência de um líder carismático. Representando um rebaixamento das formas de contenção psíquica, em grupo, os sentimentos viram atos:

*Tal grupo é excessivamente emocional, impulsivo, violento, inconstante, contraditório e extremado em sua ação [...] extremamente sugestível, descuidado em suas deliberações, apressado nos julgamentos, incapaz de qualquer forma que não seja a mais simples e imperfeita das formas de raciocínio; facilmente influenciado e levado, desprovido de autoconsciência... (Mc Dougall apud Freud, 1921/1996, p. 92).*

Há diversos tipos de grupos, principalmente diferenciados quanto à organização. O estudo de Freud se detém em duas formações específicas: a Igreja e o Exército. Embora haja diversas possibilidades em relação à constituição geral dos grupos, não existe grande diferença quanto à alteração das qualidades descritas anteriormente, pois estas variações de sentimento, diminuição da capacidade intelectual etc., são mantidas. Ele até fala que, num grupo altamente organizado, esses problemas são evitados ou diminuídos, mas à custa de reservar as atividades intelectuais para apenas alguns membros do grupo. (*Ibid.*, p.93).

O grande problema é que, se combinarmos a exaltação dos sentimentos com a redução da capacidade intelectual e a tendência de transformar emoções, principalmente as de teor agres-

sivo, em atos, teremos potencialmente uma grande chance de, em grupo, acirrarem-se as animosidades como as descritas pelo *narcisismo das pequenas diferenças*. As manifestações mais violentas do racismo dificilmente seriam evitadas diante do fervor emotivo dos grupos de pertencimento narcísico, seja por similitudes físicas, culturais ou econômicas.

No tom pesado de seu realismo político, falando sobre particularidades de nosso processo civilizatório, Freud declara: “A justiça da comunidade então passa a exprimir graus desiguais de poder nela vigente. As leis são feitas por e para os membros governantes e deixa pouco espaço para os direitos daqueles que se encontram em estado de sujeição” (Freud, 1932/1996, p. 212). Tratando praticamente do mesmo processo através de disposições inatas, ele assevera:

*Um exemplo da desigualdade inata e irremovível dos homens é a sua tendência em se classificarem em dois tipos, o dos líderes e o dos seguidores. Esses últimos constituem vasta maioria; têm necessidade de uma autoridade que tome decisões por eles e à qual, na sua maioria, devotam submissões ilimitadas. (Ibid., p. 218).*

Embora nos trechos citados, os comentários do criador da psicanálise estejam dirigidos especificamente para os motivos e as consequências da guerra, os impulsos humanos e os processos psíquicos envolvidos são basicamente os mesmos voltados para o racismo. Quando postula que a guerra pode advir de uma mudança de poder dentro da comunidade, Freud (1932/1996) afirma:

*Os membros oprimidos do grupo fazem constantes esforços para obter mais poder e ver reconhecidas na lei algumas modificações efetuadas nesse sentido – isto é, fazem pressão para passar da justiça desigual para a justiça igual para todos. Essa segunda tendência torna-se especialmente importante se uma mudança real de poder ocorre dentro da comunidade [...], ou como sucede com maior frequência, a classe dominante se recusa a admitir a mudança e a rebelião e a guerra civil se seguem... (p. 212)*

Todos esses processos revelam quão graves podem ser as consequências desta inclinação para a agressão potencializada pelo grupo. A potencialidade a que se pode chegar talvez nos faculte o cuidado no exame de questões que hoje, ainda, produzem efeitos tão catastróficos. Esse cuidado atual em relação ao antirracismo não quer dizer, entretanto, que as decorrências do racismo historicamente instituído já não sejam deletérias, principalmente para expressivas parcelas da população que permanecem *invisibilizadas*.

### **IDEAL DO EGO BRANCO, SINTOMAS SUBJETIVOS E A FALÁCIA CAPITALISTA**

Vimos que o sentimento de estranheza está bastante relacionado ao que em nós é oculto, recalcado, mas projetado para fora. O “estranho” (Freud, 1919) é aquilo que nos ameaça de dentro a partir de uma identificação inconsciente com um perigo externo, familiar, explicitado na diferença em relação ao outro. Segundo Chnaiderman (1996), o grande receio é ver o outro tornar-se o mesmo. Para a autora, o racista quer exacerbar e manter a diferença. Com estopim no *narcisismo das pequenas diferenças* (Freud, 1929), várias comunidades, cujas marcas identitárias se distinguem, hostilizam-se de modo contínuo. Na “mente grupal” (Freud, 1921), há um declínio da capacidade intelectual e exacerbação da emotividade e da violência.

Um elemento do racismo encontrado na definição que tomamos como base é o *menosprezo*. Queremos, aqui, entender este sentimento como a diminuição da importância do outro, do diferente, através de sua inferiorização. O processo da discriminação e do racismo alimenta-se dessa hierarquização entre pessoas e grupos. O dominante parece querer subjugar e gerar uma autoimagem negativa daquele que é subordinado. No racismo em relação aos negros, por exemplo, há a imputação de um “ideal do eu do branco” aos negros, conforme descreveu a psicanalista brasileira Neuza de Souza Santos (1983), em uma bela pesquisa de campo pautada pela leitura clínica de entrevistas feitas com brasileiras e brasileiros negros. Nesse sentido, o racismo em relação aos

negros adquire uma faceta ainda mais nefasta, pois o ódio passa a se dirigir a si mesmo, uma vez que o objeto internalizado pelo ideal do eu do negro não lhe serve, encontrando reverberação na força de um masoquismo primordial estimulado pelo menosprezo, pelo sarcasmo, pela arrogância, pela derrisão, pela ironia e pela desqualificação advindos do Outro. A fenomenologia dessa forma corporificada do racismo se daria no olhar “de cima para baixo” do branco em relação ao negro, sustentada e corroborada por uma evitação do olhar e no “olhar para baixo” imputado ao negro. Hodiernamente, esse olhar de desprezo é dirigido a todo e qualquer “subordinado”, independentemente de critérios físicos de “raça”. Essas expressões do racismo no corpo nada mais são que o resultado de séculos de subjugação, criado por motivos econômicos ligados ao lucro capitalista com o tráfico negreiro, através da mentira histórica relacionada à hierarquia entre “raças”. Hoje, esse discurso se sustenta nas prerrogativas perversas da ideologia neoliberal (Dufour, 2009/2013).

Ora, o resultado desses séculos de escravidão e hierarquização das raças gerou sintomas de ambos os lados. Se a dor do negro se apresentava como uma impossibilidade de olhar para si mesmo enquanto digno de valor, na medida em que adotava o “ideal do eu do branco” (Santos, 1983), hoje essa condição foi em parte contraposta, à medida que ocorreram as diversas lutas contra todo tipo de discriminação, desde Martin Luther King, até o movimento *Black Power* e o atual *Black Lives Matter* nos Estados Unidos da América, entre tantas outras. Lutas dessa monta ainda estão em estágio nascente no Brasil, embora já seja possível encontrar movimentos de resgate do orgulho “afrodescendente” e, também, movimentos embrionários de defesa dos indígenas e de grupos minoritários assemelhados à discriminação racial, como os homossexuais e as mulheres. Mas, em que medida essa “dívida” dos opressores capitalistas em relação às “perdas” de diversas coletividades pode ser cobrada? Ao que tudo indica, essas perdas continuam a acontecer, na medida em que o sistema capitalista neoliberal continua a preponderar de forma discriminatória e a estabelecer na desigualdade econômica extrema o critério



de seu sucesso.<sup>4</sup> Afinal, é sobretudo na diferença financeira que se sustentará toda forma de racismo e discriminação atual.

Ao considerar a hipótese de um pagamento da dívida racista, poderíamos pensar que o ódio e o menosprezo são mútuos, constituindo uma característica da relação entre centro e periferia, dominantes e dominados? De que modo o sujeito ou o grupo discriminado passa a possuir os mesmos traços violentos dos opressores? Um exemplo curioso é descrito pelo próprio Freud em relação à autoestima dos judeus:

*Como sabemos, de quase todos os povos que viveram ao redor da bacia do Mediterrâneo é quase o único que ainda existe em nome e também em substância. Ele enfrentou infortúnios e maus tratos com uma capacidade sem precedentes de resistência; desenvolveu sincera antipatia de todos os outros povos [...]. Não há dúvida que eles têm uma opinião particularmente elevada de si próprios, de que se consideram mais eminentes, de posição mais alta, superiores a outros povos [...]. Conhecemos a razão desse comportamento e qual é seu tesouro secreto. Eles realmente se consideram o povo escolhido de Deus... (Freud, 1939/1996, p. 117).*

O racismo, portanto, só poderia ser superado pelo relançamento das mesmas premissas que o criaram em relação aos outros pelos quais anteriormente foram subjugados? Seria o narcisismo exacerbado um antídoto contra o masoquismo provocado pelo racismo? Se assim for, jamais será possível escapar das amarras que nos tornam racistas. Entretanto, o simples saber sobre essas manifestações materializadas no corpo social – incluindo a compreensão de como os mais diversos tipos de racismo se manifestam em nossas práticas individuais e coletivas – pode vir a alertar para nossa miserável condição humana: frágil, violenta e discriminatória.

---

4 Vide o documentário de Noam Chomsky sobre os fundamentos da divisão de classes formatados pelos “masters of mankind”, intitulado *Requiem for the american dream*. Disponível na internet: <https://www.youtube.com/watch?v=pzKBUmjgq4> (acessado em 10/09/2016).

## UM TOM MAIS AMENO: TRANSIÇÕES ENTRE GUERRA E PAZ

A despeito do tom descontente encontrado em muitas passagens apresentadas aqui, principalmente em *Mal-estar da civilização*, Freud, *Por que a guerra?*, assume, por vezes, um matiz mais otimista, com destaque para aspectos positivos e mesmo idealizados. Confrontando, talvez, com o terror da guerra e já com um distanciamento considerável de tempo, o grande psicanalista, ao recompor nosso percurso “civilizatório”, oferece-nos passagens mais amenas, proporcionando-nos um lenitivo para o tempo presente. *A paz e a lei* são valorizados, mesmo quando decorrentes das guerras:

*[Algumas guerras] contribuíram para a transformação da violência em lei, ao estabelecerem unidades maiores, dentro das quais o uso da violência se tornou impossível e nas quais um novo sistema de leis solucionou os conflitos. Desse modo, as conquistas dos romanos deram aos países próximos ao Mediterrâneo a inestimável pax romana [...] Por paradoxal que possa parecer, deve-se admitir que a guerra poderia ser um meio nada inadequado de estabelecer o reino ansiosamente desejado da paz “perene”. (Freud, 1932/1996, p. 212-213) (grifos nossos).*

Na continuidade do parágrafo, Freud irá dizer que a guerra falha em seus objetivos de buscar a paz. O que queremos destacar, entretanto, é o próprio desejo de paz, a teleologia que ela sustenta. De modo mais claro, Freud, incluindo-se como pacifista, dirá que temos uma intolerância constitucional à guerra.

*Ora, a guerra se constitui na mais óbvia oposição à atitude psíquica que nos foi incutida pelo processo de civilização, e por esse motivo não podemos evitar de nos rebelar contra ela; simplesmente não podemos mais nos conformar com ela. Isto não é apenas um repúdio intelectual e emocional; nós os pacifistas, temos uma intolerância constitucional à guerra (Freud, 1932/1996, p. 220) (grifo do autor).*

De uma forma ainda mais geral, ele conclui que: “penso que a principal razão por que nos rebelamos contra a guerra é que não podemos fazer outra coisa. Somos pacifistas porque somos

obrigados a sê-lo, por motivos orgânicos básicos” (*Ibid.*, p. 219). É claro que, ao lado dessa índole pacifista, temos, amalgamado em nossa constituição, o impulso destrutivo (Freud, 1920/1996). A paz e a lei não se estabelecerão de maneira fácil, principalmente se houver uma pressão para a diminuição das desigualdades que nos capacite a “passar da justiça desigual para a justiça igual para todos” (Freud, 1932/1996, p. 212).

O curioso da comparação dos textos freudianos, em *Por que a guerra?*, é que em uma carta na qual ele responde a uma correspondência remetida por Albert Einstein, diz que a “civilização” não parece causar tanto mal-estar, uma vez que “tudo que estimula o crescimento da civilização trabalha simultaneamente contra a guerra” (*Ibid.*, p. 220).

Freud fala de modificações psíquicas que acompanham o processo civilizatório, principalmente o deslocamento dos fins instintuais a ponto de considerar que “há motivos orgânicos para as modificações em nossos ideais éticos e estéticos” (*Ibid.*). Outro ponto interessante a destacar é a valorização da vida intelectual efetuada pelo criador da psicanálise: “Dentre as características psicológicas da civilização, duas aparecem como as mais importantes: o fortalecimento do intelecto, que está começando a governar a vida instintual, e a internalização dos impulsos agressivos com todas as suas consequentes vantagens e perigos” (*Ibid.*).

Ou quando, mais especificamente, fala sobre o governo da *razão*, mesmo considerando as dificuldades de realização do processo:

*A situação ideal, naturalmente, seria a comunidade humana que tivesse subordinado sua vida instintual ao domínio da razão. Nada mais poderia unir os homens de maneira tão completa e firme, ainda que entre eles não houvesse vínculos emocionais. No entanto, com toda probabilidade isto é uma expectativa utópica. (Freud, 1932/1996, p. 218) (grifos nossos).*

Para finalizar, gostaríamos de ressaltar algumas das expectativas desses autores em relação aos processos educacionais. Pelas afirmações freudianas mencionadas aqui, vimos uma valorização

*da paz, da lei, da razão*, como aspectos, entre outros, de nosso legado “civilizatório”. Numa breve incursão no tema educacional, ao falar do percurso de formação geral das comunidades e da divisão que frequentemente se segue entre os líderes e subordinados, Freud (1932/1996) menciona que:

*Isto sugere que se deva dar mais atenção, do que até hoje se tem dado, à educação da camada superior dos homens dotados de mentalidade independente, não passível de intimidação e desejosa de se manter fiel à verdade, cuja preocupação seja dirigir as massas dependentes. (Ibid.)*

Embora neste momento, Freud opere dentro de um realismo político e elitista, claramente dividindo a camada superior e o povo-massa, ainda assim a educação surge como algo auspicioso ao qual “se deva dar maior atenção”, provavelmente para que a discrepância entre posições sociais não se torne a causa de acirramentos ainda maiores entre os grupos.

Munanga (2010), mais diretamente, ao combater o racismo, valorizará alguns princípios como os da “convivência pacífica e igualitária”, da “solidariedade humana” e da “humanidade”. Estes serão os preceitos que orientarão um novo modelo de educação, mais propriamente uma *educação multicultural*. Mylene Santiago *et al.* (2013) defenderão o “reconhecimento do caráter intercultural da educação escolar que deve promover a articulação entre as diferenças que favorecem o exercício da cidadania em contexto de diversidade cultural” (p. 191).

De nossa parte, acreditamos que o saber psicanalítico é útil em todo esse processo, na medida em que nos auxilia “saber do processo de camuflagem desses irracionais de todos nós para poder acolher o desconhecido de uma forma a favor da vida, e não contra a vida” (Chnaiderman, 1996, p. 93). Para o exercício real da cidadania em contexto de diversidade, precisaremos aprender a argumentar qualificadamente, revendo sempre nossos conceitos através do julgamento recíproco de pontos de vista, se desejamos, de fato, alcançar um novo patamar: “Um mundo que virá, de um mundo antes de nós, no qual o destino é universal, um mundo livre do peso da raça e do ressentimento e do desejo

de vingança que qualquer situação de racismo nos convoca.” (Mbembe, 2014, p. 306).

## REFERÊNCIAS

ARREGUY, Marília Etienne. A leitura das emoções e o comportamento violento mapeado no cérebro. *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, 20(4), pp. 1.267-1.292. Rio de Janeiro, dez. 2010. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-73312010000400011](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-73312010000400011) (acesso em 11/3/17).

CHNAIDERMAN, Miriam. Racismo, o estranhamento familiar: uma abordagem psicanalítica. In: *Raça e Diversidade*. Lilia Moritz Schwarcz e Renato da Silva Queiroz (orgs.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência; Edusp, 1996.

COELHO, Marcelo Bafica; BANNELL, Ralph Ings. *Argumentação no Ensino Superior. Pós-Graduação: O local da Razão?* Rio de Janeiro, 2013. 241 p.. Tese de Doutorado – Departamento de Educação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

DIATKINE, Gilbert. Racisme, homossexualité et paranoïa. *Revue Française de Psychanalyse*, 2011, v.3, n.75. Paris: PUF, pp. 761-773.

DORREY, Raquel C. Chagas. La teoría de la agresividad en Donald W. Winnicott. *Perfiles educativos*, México, v. 34, n. 138, pp. 29-37, sept. 2012. Disponível na Internet: <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185=26982012000400018-&lng=es&nrmiso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185=26982012000400018-&lng=es&nrmiso)> (Acesso em 12/6/2016).

DUFOUR, Dany-Robert (2009). *A cidade perversa – liberalismo e pornografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

FREUD, S. (1919) O estranho. In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud (ESB)*, V.XX, Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- \_\_\_\_\_. (1921). Além do princípio do prazer. In: *ESB*, V.XXI, RJ: Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1921). Psicologia de grupo e análise do ego. In: *ESB*, V.XXI, RJ: Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1929). O mal-estar na civilização. In: *ESB*, V. XXI, RJ: Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1933 [1932]) Por que a guerra?. In: *ESB*, V. XXI, RJ: Imago, 1996.
- FROTA-PESSOA, Oswaldo. “Raça e eugenia”. In: *Raça e Diversidade*. Lília Moritz Schwarcz e Renato da Silva Queiroz (orgs.). São Paulo: EdUSP: Estação Ciência; Edusp, 1996.
- KANT, Immanuel (1781). *Crítica da razão pura*. Lisboa: Edições da Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- KRISTEVA, J. *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Gallimard, 1988.
- LOMBROSO, C. (1876). *O homem delinqüente*. Porto Alegre: R. Lenz, 2001.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2014.
- MIJOLLA-MELLOR, Sophie de. *Le choix de la sublimation*. Paris: PUF, 2009.
- MUNANGA, Kabengele. Teoria social e ações raciais no Brasil contemporâneo. *Cadernos Penesb – Periódico do Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira*. FEUFF, n. 12, 2010. RJ/Niterói: Ed. ALTERNATIVA/EdUFF, 2010.
- PEREIRA, João Batista. O retorno do racismo. In: *Raça e diversidade*. Lília Moritz Schwarcz e Renato da Silva Queiroz (orgs.). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência; Edusp, 1996.
- SANTIAGO, Mylene et al. *Educação intercultural: desafios possibilidades*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Violence – six sideways reflections*. New York: Picador, 2008.



## UM RACISMO DESMENTIDO

*Jó Gondar*

Dois traumas principais são responsáveis por diversas facetas da cultura e da sociedade brasileira. O primeiro deles é o processo de colonização, responsável pelo genocídio da população indígena; o segundo é a experiência da escravidão (Janine Ribeiro, 1999). Esses dois traumas não ficaram no passado, não foram superados e continuam sendo reatualizados – e essa é a lógica do funcionamento traumático, a da compulsão à repetição –, estando presentes em toda a estrutura das relações sociais do país. Eles se mostram ainda atuantes, tanto no plano da macropolítica, na clara desigualdade econômica e jurídica que existe entre brancos e negros e entre brancos e índios, quanto no plano da micropolítica, na arquitetura dos edifícios que separam a área de serviço da área social (ressonâncias ainda da casa-grande e senzala) ou, até mesmo, nos cuidados médicos, quando uma gestante negra recebe menor quantidade de anestesia do que uma gestante branca, na hora do parto (Sovik, 2009, p. 29).

Tratarei neste artigo do segundo desses traumas ainda que, de certa forma, eles se mesclam. Pode-se dizer que tanto na colonização quanto na escravidão existe racismo – contra negros, contra índios. Há, porém, uma diferença importante: o racismo contra os índios implicou a luta pela posse de um território e pela prevalência de uma cultura, produzindo um genocídio. Os índios quase desapareceram do nosso país, e agora tenta-se fazer com que eles desapareçam definitivamente. Já o racismo em relação aos negros se desenvolve, no Brasil, de forma mais sutil e mais complexa do que em outros lugares. É sobre essa singularidade do racismo brasileiro que eu gostaria de me deter.



## ESCRavidÃO, RACISMO E RECALQUE

O regime de escravidão nas Américas trouxe, durante três séculos, 12.500.000 homens africanos para trabalhar nas colônias agrícolas de todo o continente (Slavevoyages.org, 2013). O Brasil recebeu 40% dessa população, quase 6 milhões de negros (idem), e financiou o sistema escravocrata mais longo e enraizado do mundo ocidental, sendo o último país a abolir o tráfico de escravos. Só para se ter uma ideia, a população brasileira em meados do século XVII era de 3.600.000 habitantes, sendo que 1.900.000 desses habitantes eram escravos, ou seja, mais da metade da população (idem). O Brasil tem hoje 60% de sua população composta por negros e pardos, sendo considerado o segundo país de população africana do mundo, só perdendo para a Nigéria (Schwarcz, 2015). Como escreve Lilia Schwarcz, a escravidão no Brasil foi mais do que um sistema econômico: “foi uma linguagem que moldou condutas, definiu desigualdades sociais, fez da raça e da cor marcadores de diferenças fundamentais, ordenou etiquetas de mando e obediência e criou uma sociedade condicionada pelo paternalismo e por uma hierarquia estrita” (Schwarcz, 2015, p. 113).

Ela tem razão, porém creio que se pode ir além. Mais do que uma linguagem, a escravidão no Brasil criou um modo muito particular de reagir a um trauma, de processar culturalmente o sofrimento gerado pela escravidão e pela injustiça social que nos acompanha desde então. Essa reação ao trauma no Brasil se deu de uma forma diferente de outros países tanto da América do Norte quanto da América do Sul. Embora a sobrevivência de um homem africano tornado escravo fosse somente dez anos, devido à violência e aos maus-tratos, o regime colonial nas Américas não dizimou – ou não conseguiu dizimar – essa população. Em alguns países, durante e depois da escravidão, a população negra foi segregada de maneira explícita. Não no Brasil. Aqui a população branca segregou os negros se mesclando com eles, criando uma forma tão curiosa quanto perversa de racismo: um racismo poroso, silenciado, desmentido. É aí que entra a minha questão.

Quem fala sobre racismo numa perspectiva psicanalítica, costuma associar as práticas racistas ao mecanismo psíquico do recalque. Qual é a ideia? É que o recalque se baseia, no final das

contas, numa operação de segregação. Nós tendemos a recalcar tudo o que poderia comprometer a imagem que gostaríamos de ter de nós mesmos, para nós mesmos e para os outros. Ou seja, para manter aquilo que chamamos de identidade – e aquilo que chamamos de identidade é sempre uma construção ficcional – tendemos a segregar tudo aquilo que poderia colocá-la em xeque, enviando para o outro lado do muro certas características nossas que não queremos admitir. Quanto menos reconhecemos essa alteridade em nós, mais intolerantes nos tornamos, e vice-versa. Nossa intolerância com o outro revela, na verdade, algo que somos.

O curioso é que essa intolerância não se dá com o que é muito diferente de nós, com o exótico, e sim com aquilo que está desconfortavelmente próximo. O medo do diferente não é o medo do exótico, mas do quase igual. Para explicar a intolerância, Freud fala de um narcisismo das pequenas diferenças (Freud, 1921) e do horror causado pelo estranho familiar (Freud, 1919). Foi essa lógica que guiou o processo de segregação dos judeus pelos nazistas: para afirmar a pureza e a superioridade ariana é preciso depositar em um outro, um semelhante, todas as características negativas que colocam essa pureza em xeque. Da mesma maneira, para afirmar o caráter não corruptível de uma pessoa ou de um grupo, é preciso depositar toda a possibilidade de corrupção sobre um determinado partido político, por exemplo. Eleger um bode expiatório fornece um grande bem-estar para quem estaciona em local proibido, aceita que laboratórios privados financiem suas pesquisas ou deixa de declarar todos os seus ganhos no imposto de renda; ao transferir sua própria corrupção a um outro, essa pessoa pode dormir sossegada, mantendo a certeza de que seu próprio caráter é incorruptível.

Ora, toda essa lógica do recalque, da segregação clara, implica fronteiras, separações, diferenciações claras entre eu e o outro. Só há recalque quando existem fronteiras divisórias nítidas entre quem exclui e quem é excluído. Não foi bem isso que tivemos no Brasil. Nosso racismo é mais complexo do que o racismo explicitamente segregador, como o norte-americano, por exemplo; mais complexo e mais perverso. Quando se tem fronteiras

claras, o outro discriminado fica bem estabelecido. Quando não se tem, reconhecer a discriminação é mais difícil, porque o outro pode estar em toda a parte ou em parte alguma.

Não é que não existam elementos recalcados no racismo brasileiro. Eles existem. Querem ver um exemplo? Em 1998, ano do centenário da abolição da escravidão, a Universidade de São Paulo fez uma pesquisa interessante sobre racismo. Nessa pesquisa se perguntava às pessoas se elas tinham preconceito. Noventa e sete por cento delas afirmou que não tinha. Em seguida, perguntava-se às pessoas se elas conheciam alguém que tivesse preconceito. Noventa e nove por cento delas disse que sim, conheciam, e chegaram a apontar amigos e parentes próximos. A conclusão da pesquisa foi que “todo brasileiro se sentia uma ilha de democracia racial cercada de racismo por todos os lados”. (Schwarcz, 2015, p. 113). O problema está sempre no outro: essa é a forma mais simples de se resolver as manchas na própria imagem, as culpas e as ambivalências.

### **RACISMO, CLIVAGEM E DESMENTIDO: QUEM EXERCE?**

Mas, eu dizia que nosso racismo é menos nítido e mais complexo. Nós gostamos de nos pensar como um país da mistura, da cordialidade; a união afetiva racial é nosso projeto nacional. Pensamos que a mistura genética da população é nosso recado para o mundo, a evidência real de que exercemos uma saudável convivência entre as diferenças. Em termos raciais, imaginamos que somos uma grande família. Esta imagem sobre o Brasil também é vendida para estimular o turismo em nossas terras.

Porém, alguma coisa parece ficar negada ou silenciada nesse projeto nacional. Há algo da realidade passada e presente que não se quer admitir. Essa negação esteve presente desde o início da nossa suposta democracia racial. Um bom exemplo, citado por Lilia Schwarcz (2015), é o *Hino da República*, criado um ano após a abolição da escravatura. Um dos versos desse hino diz: “nós nem cremos que escravos outrora tenha havido em tão nobre país”. A escravidão oficial havia terminado há somente um ano e ninguém mais acreditava que ela havia existido...

Essa negação da realidade coloca em ação um mecanismo de defesa que não é o recalque. É o mecanismo da clivagem. O recalque fala de um traço que não queremos admitir em nós mesmos e, por isso, projetamos em um outro. A clivagem não diz respeito a um elemento nosso, mas a uma dimensão da realidade. É um mecanismo mais primário e insidioso do que o recalque. Nesse, ao menos, existem correntes que se conflitam. Freud, porém, fala em clivagem quando duas atitudes opostas diante da realidade se mantêm sem qualquer conflito, como se uma não levasse a outra em consideração (Freud, 1938). Isso não tem nada a ver com recalque. Trata-se de um repúdio da realidade, mesmo que se saiba que essa realidade existe.

O exemplo trazido por Freud para explicar a clivagem é o do fetichista. O fetichista dá um valor fálico a certos objetos ou peças de vestuário. Através desses objetos, ele torna uma mulher provida de falo. No fundo ele sabe que as mulheres não têm falo, mas faz uso de um sapato ou um pedaço de roupa para manter a crença de que elas têm. O processo, nesse caso, envolve alguns passos: o fetichista acredita em alguma coisa, porém a realidade o desmente; ele então desmente a realidade para manter a crença. Octave Mannoni (1973) criou uma fórmula famosa a respeito de todo esse processo: *Eu sei, mas mesmo assim...*

No fetichismo da mercadoria, fórmula de Marx, o raciocínio é parecido: deseja se manter a crença de que o capital é apenas o mercado, regido pela oferta e demanda, e que existe oportunidade para todos. Na realidade, contudo, o capital é extraído num processo de dominação de uma classe sobre a outra, ao preço da alienação do trabalhador daquilo que ele produziu. Como manter a crença? Desmentindo-se a realidade através do “fetichismo das mercadorias”: elas recebem uma aura e se tornam objeto de adoração e, desse modo, aquilo que foi alienado “parece” ser recuperado quando alguém as adquire. Não estaríamos incorrendo em exagero ao dizer que todo este processo é perverso.

Como se pratica esse desmentido da realidade no racismo brasileiro? Tudo se passa como se, por um lado, todos soubéssemos, silenciosamente, que existe racismo no Brasil, mas pudés-

semos, ao mesmo tempo, crer que ele não existe. O recalque é a resposta de um neurótico ao conflito psíquico, mas a clivagem, como mostra Freud, é o mecanismo da perversão.

Penso que ainda que exista recalque em toda forma de racismo, a clivagem é uma maneira especificamente brasileira de processar, na cultura, o sofrimento gerado pelo passado de escravidão e pelo presente de injustiça social. Como se o Brasil afetivo, cordial e hospitaleiro pudesse negar uma realidade visível nas praias, nas ruas, nas escolas, nas universidades, a realidade de uma desigualdade social e racial. Numa corrente, elogiamos a imagem de sensualidade da mulata brasileira; na outra, exercemos um controle de corpos a céu aberto, isto é, decidimos todos os dias quem pode entrar nos *shoppings*, nos restaurantes, nas praias, ou mesmo quem pode ser aceito para fazer seguro de automóvel (Sodré, 1999). *Eu sei, mas mesmo assim...*

É que na raiz do exercício brasileiro do racismo existe uma crença silenciada. É a crença na branquitude, projeto presente, mas não admitido, nas relações sociais e raciais brasileiras. A explicação disso é que existe em nosso país, principalmente nas elites, um sentimento de inferioridade convivendo com um sentimento de superioridade. Temos uma elite que não é branca nos critérios europeus. Mas que talvez gostasse de ser. Como diz Muniz Sodré (1999, p. 32), a civilização europeia é “o modelo identitário das elites nacionais”. Esse modelo permanece escamoteado, mas convive com o elogio da mestiçagem, criando uma forma paradoxal de racismo: admitimos a miscigenação e, ao mesmo tempo, não somos uma democracia racial. Dizemos, muitas vezes com orgulho, que somos todos mestiços, que temos um “pé na cozinha”. Porém, a própria expressão que usamos já mostra a existência de uma hierarquia, hierarquia que se pauta numa supervalorização do branco.

A branquitude não diz respeito simplesmente à cor da pele ou ao tipo de cabelo ou de traços. Liv Sovik escreveu um livro interessante sobre isso: *Aqui ninguém é branco* (2009), no qual denuncia o projeto brasileiro de embranquecimento. A branquitude, escreve Sovik, não é uma questão genética. É uma questão de prática social. Os brancos são brancos nas relações cotidianas,

nas práticas que eles exercem e nas decisões sobre quem pode ou não ser aceito, e onde.

É preciso ficar claro que a branquitude não é o espelho, o oposto simétrico da negritude (movimento social e político de afirmação dos negros), como se uma valorizasse o branco do mesmo modo que o outro valoriza o negro. Esse espelho só existiria se houvesse igualdade social. O que de fato existe, no projeto de branquitude, é uma hierarquia, uma desvalorização do ser negro, mesmo quando a raça não é mencionada. Na verdade, faz parte do projeto que a raça não seja mencionada. É um projeto silencioso dos que se pretendem brancos. E o discurso da mestiçagem aqui entra como uma luva; ele surge justamente para que a raça não seja mencionada, nem a branca, nem a negra. “A linha de fuga pela mestiçagem nega a existência de negros e esconde a existência de brancos.” (Sovik, 2009, p. 50).

Não estou dizendo com isso que a miscigenação étnica e racial não existe. Ela existe em diversos planos, e no Brasil convivemos há mais tempo com ela do que em outros países. O problema não é a miscigenação; é o uso do discurso da miscigenação para velar a existência de uma supervalorização do branco, isto é, para se esconder que ainda permanece, como nosso ideal, o europeu branco, persistindo no imaginário e no dia a dia das pessoas. Desse modo, usamos a miscigenação como uma espécie de fetiche. *Eu sei, mesmo assim...* É justamente por isso que aponto, no racismo brasileiro, um mecanismo de clivagem e não de recalque.

Assim como no perverso convivem duas atitudes que se opõem mas não entram em conflito, a exclusão racial no Brasil fala em duas vozes (Sovik, 2009): uma é a voz dos espaços privados, que se faz quando os não brancos estão ausentes; aqui o modelo da branquitude aparece através das piadas racistas, ou mesmo dos pactos silenciosos a respeito da superioridade dos brancos sobre os negros. A outra voz aparece nos espaços públicos ou quando o grupo é racialmente misto: aí não se fala sobre a branquitude, e o elogio da mestiçagem é o discurso costumeiro.

## O DESMENTIDO SOFRIDO

Há ainda outra forma de pensar o desmentido e a clivagem com relação ao racismo brasileiro. Freud pensou o desmentido na perspectiva de quem o pratica, o perverso, o fetichista, aquele que diz *eu sei, mas mesmo assim...* Mas é preciso também pensar o desmentido do ponto de vista de quem o sofre. Como é viver em um país que desmente, para o sujeito, a própria percepção de que está sendo segregado? Neste caso, vamos recorrer a outro psicanalista – Sándor Ferenczi – que se preocupou com a situação do sujeito que é vítima de um desmentido.

Para explicar essa situação, Ferenczi constrói um mito de referência calcado numa situação de abuso sexual (Ferenczi, 1931/1992). Esse mito envolve três personagens: uma criança, um adulto que abusa sexualmente dela e um outro adulto a quem a criança procura na ânsia de compreender o que se passou. A criança não consegue dar sentido ao que aconteceu com ela nessa situação de violência. Ela procura então um outro adulto na família ou em seu entorno que a ajude a entender o que houve. Acontece que este adulto, diz Ferenczi, não quer ou não suporta o que a criança lhe traz, não ouve o seu relato, não percebe o seu sofrimento. Ele lhe diz que nada aconteceu, ou então que ela está mentindo ou imaginando coisas. É a isso que Ferenczi chama de *desmentido* (*Verleignung*), termo que pode também ser traduzido por descrédito ou desautorização. Nessa experiência o adulto desmente, mas a criança está sendo desmentida. Sem ter o seu relato, o seu sofrimento ou a sua própria percepção das coisas reconhecida, a criança passa a duvidar do que houve, do que sente, do que percebe no mundo. O desmentido não é só uma questão de palavra: são os afetos de um sujeito, seu sofrimento, e ele próprio enquanto sujeito que está sendo desmentido. Ferenczi vai então dizer que nessa cena o momento traumático não é o da violência física que o sujeito sofre, e sim o do desmentido de seu sofrimento. Esse desmentido conduz ao aniquilamento subjetivo e ao trauma invalidante (Ferenczi, 1931/1992).

Em outros termos: o trauma não diz respeito apenas a uma estimulação excessiva que o psiquismo é incapaz de assimilar – como em Freud. O trauma diz respeito também, e principal-

mente, a uma vivência afetiva e relacional que faz o sujeito perder a confiança não apenas no outro, mas em si mesmo, em seus próprios afetos e em suas instâncias de referência.

Ferenczi construiu esse modelo a partir de histórias familiares que envolviam uma criança abusada. Porém, esse modelo não privilegia personagens, e sim relações. Relações de desvalorização, de desrespeito, de humilhação; em suma, relações políticas, na mesma medida em que afetos como ambivalência, vergonha e humilhação podem ser considerados, como propõe Homi Bhabha (1998), afetos políticos. Ainda que Ferenczi tenha construído a explicação do desmentido a partir de um abuso sexual, sua lógica permite o uso da noção em outras situações (Gondar, 2012). Encontramos um bom exemplo em *Pele negra, máscaras brancas* (2008), de Frantz Fanon. Ainda que Ferenczi não seja mencionado, e provavelmente nem mesmo conhecido por Fanon, ambos se reportam a um mesmo tipo de experiência. Num capítulo intitulado “A experiência vivida do negro”, Fanon denuncia o quanto a negação do racismo assim como a defesa de uma ideologia que ignora a cor terminam por aprofundar a opressão sentida no corpo a corpo da relação do negro com o branco:

*Tivemos de enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado nos oprimiu. No mundo branco o homem negro encontra dificuldades no desenvolvimento de seu esquema corporal [...] Detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais [...] Desorientado, incapaz de estar no espaço aberto com o branco, eu me distanciei para longe, para muito longe do meu estar-aqui [...] O que é que isso significava para mim, senão um desalojamento, uma extirpação, uma hemorragia que coagulava sangue negro sobre todo o meu corpo? (Fanon, 2008, p. 114-106).*

Sobre este aspecto, poderíamos dizer que tanto Fanon quanto Ferenczi estariam descrevendo uma vivência de desmentido. O que Fanon chama de “distanciar-se para bem longe de seu próprio estar-aqui” poderia ser apontado por Ferenczi como consequência de uma vivência traumática: aqueles que são desmentidos



em seu modo de ser e perceber sofrem uma clivagem em seu eu e, nesse sentido, tornam-se “ausentes de si mesmos”. Daí Fanon apresentar, como subproduto dessa experiência vivida, “os farelos reunidos por um outro eu” (Fanon, 2008, p. 103). Na metáfora da visão que ele apresenta, o negro é obrigado a compactuar com uma metafísica ocidental e branca de homem, na qual não encontra lugar. O que há de mais opressivo no racismo, segundo Fanon, é o momento em que essa violência é negada; a relação do branco com o negro é apresentada como neutra, e os valores brancos são impostos como universais, racionais e tolerantes. Como escreve Bhabha: “Os olhos do homem branco destroçam o corpo do homem negro e nesse ato de violência epistemológica seu próprio quadro de referência é transgredido, seu campo de visão perturbado.” (Bhabha, 1998, p. 73). Ora, não seria traumatizante para um sujeito sentir-se vítima de uma discriminação, quando todo o discurso dominante lhe diz que esta percepção é falsa? Que o racismo não existe, que esta discriminação não aconteceu? Esta seria, segundo Ferenczi, uma situação que produz aniquilamento subjetivo, conduzindo quem a sofre a descer de si mesmo e de suas referências básicas.

O modelo da branquitude conduz a uma situação dessa ordem. Escamoteado, não admitido, desmentido, ele faz o sujeito por ele discriminado duvidar de si próprio e da realidade. É esse projeto que os movimentos negros hoje denunciam. E por essa razão se pode entender uma proposta atual dos movimentos negros no Brasil – a dos sujeitos que fazem questão de se afirmar como negros; dos mulatos que se proclamam negros e não querem se afirmar como mestiços. Esse movimento teria outro sentido numa cultura explicitamente segregadora. Nos Estados Unidos, por exemplo, um movimento como esse poderia ser criticado por reforçar um modelo identitário binário, que oprime e empobrece as possibilidades subjetivas. Contudo, esse movimento só seria um elogio identitário se estivéssemos num país que segrega com clareza. Ele ganha outro sentido no Brasil, onde as fronteiras raciais são mais enevoadas. Aqui, a afirmação da negritude não pode ser reduzida à defesa de categorias raciais binárias. O que está em jogo é a crítica do modelo da branquitude, modelo silencioso e desmentido pelo elogio da mestiçagem.

Os negros hoje denunciam que o estereótipo simpático da cordialidade brasileira é, de fato, opressor, escondendo tensões tanto psíquicas quanto políticas. Revelar essas tensões é imprescindível para qualquer mudança no nosso cenário micro e macropolítico. Talvez seja essa a oportunidade de começá-la.

## REFERÊNCIAS

- BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- FANON, F. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA, 2008.
- FERENCZI, S. (1931) Análise de crianças com adultos. In: *Obras completas. Psicanálise 4*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FREUD, S. (1919) O estranho. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. 17.
- \_\_\_\_\_. (1921) Psicologia de grupo e análise do ego. In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. 18.
- \_\_\_\_\_. (1938) A divisão do ego no processo de defesa. In: *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. 23.
- GONDAR, J. Ferenczi como pensador político. In: *Cadernos de Psicanálise (Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro)*. v. 34, n. 27, jul/dez 2012, p. 193-210.
- JANINE RIBEIRO, R. A dor e a injustiça. In: COSTA, J. F. *Razões públicas, emoções privadas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999, p. 7-12.
- MANNONI, O. Eu sei, mas mesmo assim... In: *Chaves para o imaginário*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 9-34.
- SCHWARCZ, L. Racismo, este estranho familiar. In: *Revista Percorso* n. 54. São Paulo: Sedes Sapientiae, 2015, p. 113-115.
- SLAVEVOYAGES.ORG. *The Trans-Atlantic Trade Database*. Emory University, 2013.
- SODRÉ, M. *Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SOVIK, L. *Aqui ninguém é branco*. Rio de Janeiro: Ed. Aeroplano, 2009.



## AS ILUSÕES (PSICO)PEDAGÓGICAS E O SONHO DE UMA ESCOLA PARA TODOS

*Leandro de Lajonquière*

A escola e a senzala são polos  
que se repelem. *Joaquim Nabuco*

No Brasil qualquer pessoa que profere o termo “escola” vê-se rapidamente levada a emendar um comentário sobre a “reforma escolar” que acabou de ser posta em prática aqui ou acolá, ou sobre aquela outra que está sendo justamente gestada para ser efetivada num futuro mais ou menos imediato. Os termos “escola” e “reforma” viraram indissociáveis no imaginário social. Por outro lado, a expressão “uma educação de qualidade” virou a justificativa por excelência para todas as reformas, independentemente das alianças governamentais que as promovem.

Mas de que qualidade se trata na escola? Até agora não ouvi de nenhum dos pregoeiros desse frenesi reformativo muita precisão na matéria. Isto já deveria ser razão suficiente para suspeitarmos de que essa tal qualidade não passa de uma miragem cuja única realidade é aquela de impor na *polis*, sempre mais, uma nova reforma escolar redentora. A tal educação de qualidade é tida como uma evidência, assim como, certo tempo atrás, se considerava evidente falar em termos de “clientela escolar”. Porém, ambos os termos não deveriam nem sequer ser balbuciados quando se trata da escola, pois dizem respeito ao mundo da mercadoria.

Até agora, as tais reformas nunca consistiram em fazer, de uma vez por todas, do salário do docente um salário tão atrativo, de modo que sua magnitude não seja razão para se esquivar do suposto interesse pelo exercício da docência. Reforma alguma tampouco almejou disponibilizar uma merenda escolar cuja qualidade e/ou preço não tenham virado uma escandalosa manchete

de jornal. Mais ainda, reforma alguma tampouco disponibilizou tantas vagas quanto sejam necessárias para evitar desesperos na hora da matrícula. Isso é de fato uma pena, pois se alguma delas tivesse tido ao menos um desses objetivos, teria tido chance de vingar de vez. Aumentar os salários, garantir banheiros limpos e distribuir com regularidade uma merenda insuspeita constituem objetivos da ação do Estado que só reclamam de dinheiro, logística, perseverança e de honestidade na ação de governo.

Entretanto, as reformas se anunciam sempre se valendo de certa grandiloquência como sendo precisamente escolares. Nada de objetivos práticos e simples, fácil e rapidamente constatáveis. As reformas visam mudar a escola de tal forma que a “nova” não lembre essa mesma que a partir desse momento passa a ser chamada de “tradicional”. A “nova” deve ser uma escola capaz de vir a expender uma educação de qualidade aos clientes de plantão. Para tanto, a ânsia reformista amarra-se à crença na necessidade de formular primeiro, para se aplicar depois, uma pedagogia que seja também “nova”, isto é, de qualidade científica tamanha, capaz de promover a mudança almejada. A novidade caminha de mãos dadas com a cientificidade e esta última com a ideia de natureza. Temos assim que uma pedagogia científica é toda aquela que proponha ações educativas qualificadas de naturais, ou seja, adaptadas ou ajustadas. Mas a quê? Pois é, ajustadas naturalmente ao estado natural da natureza infantil, pois não se deve esquecer de que se trata naturalmente de uma clientela mirim. Assim, tudo aquilo que era “tradicional” é suposto padecer de certa desadaptação ou desajuste em se considerando toda a clientela ou parte dela e, portanto, responsável da baixa qualidade passada e presente da educação.

Esta qualidade nunca vista, mas sempre perseguida, não guarda relação alguma com nenhum dos objetivos praticáveis e facilmente constatáveis, enumerados a título de exemplo. Se, ao contrário, assim fosse, então, esses objetivos já teriam sido perseguidos com decidida determinação alguma vez. Porém, os gestores da educação não têm tempo para deter-se em objetivos menores que não mantenham uma relação estatisticamente significativa com a tão almejada qualidade que ninguém sabe precisar. A qualidade, seja o que ela for, parece ser outra coisa mais impor-

tante que salários, banheiros, merenda e bibliotecas. Por outro lado, os gestores têm pressa. Eles, como certa publicidade dizia da cidade de São Paulo, tampouco podem parar ou deter-se em coisas menores. O único objetivo que conta é, então, aquele de colocar em prática uma pedagogia científica capaz de produzir uma educação de qualidade. Oba! Disse gestores? Pois é, mais uma palavra do mundo das mercadorias.

Devemos ainda lembrar essa obviedade bem nossa que é a existência do ensino privado pago. Este também padece de “reformatitis aguda”, mas a doença manifesta-se segundo outros tempos e outras modalidades diferentes dos da rede pública. Cada escola distingue-se comercialmente pela “sua” pedagogia suscetível de ser mais científica que aquela da concorrência, bem como o tempo de aplicação das reformas não está sujeito às trocas de gestores governamentais. Por outro lado, mesmo que não exista uma correlação significativa entre salários, merenda, banheiros e essas outras coisas menores com a tal “qualidade da educação” que todo mundo persegue, conforme sempre repetido pelos cientistas e gestores da educação, todos esses quesitos são, no entanto, tidos em conta pela clientela pagante e, portanto, oferecidos e devidamente faturados por cada um dos comércios escolares.

Chegados a este ponto, talvez seja o caso de deixar claro que não se trata de afirmar que as nossas escolas públicas vão bem e que, portanto, os ditos gestores perseguem uma qualidade desnecessária. Ao contrário do que se pensa de hábito, todas as escolas brasileiras, sejam públicas, sejam privadas, vão mal ou estão igualmente doentes. Por outro lado, trata-se de uma mesma e única doença de base, sendo a “reformatitis” tão só um de seus sintomas. Como avancei em *Infância e ilusão (psico)pedagógica* (Lajonquière, 1999), pensar a qualidade da educação no registro da adaptação ou do ajuste da intervenção adulta aos estados cognitivos e/ou afetivos de uma criança não passa de uma ilusão, ou seja, de uma crença animada por um desejo de não desejar. Batizei essa singular crença de *ilusão psicopedagógica*. Perseguir essa miragem custa caro para todos. Em princípio, uns desembolsam grandes quantias de dinheiro todos os meses para supostamente garantir um mínimo de acesso ao conhecimento. Outros pagam

com a própria ignorância. Porém, ao fim das contas, o desejo do qual se pretendia fugir vingava-se e aí todos pagam pela mesma brutalidade que toma conta da vida cotidiana.

Pretender nortear a educação pela busca de uma qualidade supostamente resultante da adequação natural do agir escolar adulto aos estados “psiconaturais” infantis é um péssimo negócio. A ilusão corrompe as coordenadas da mesmíssima operação educativa – seja familiar, seja escolar –, pois degrada a potestade da palavra do adulto. As coordenadas da educação podem ser chamadas de “borromeanas”, uma vez que todo dispositivo educativo deve se haver com o fato de a experiência humana se inscrever no campo da palavra e da linguagem e, assim, ela se encontra amarrada nos três registros do real, simbólico e imaginário, conforme o ensino de Jacques Lacan. Os efeitos deletérios dessa insistência psicopedagógica ilusória sobre a amarração borromeana educativa que dá estofa à palavra adulta são diversos. O detalhe desses efeitos foge aos limites deste texto.<sup>1</sup> Assim, a pedagogia perde em dignidade,<sup>2</sup> e a experiência da infância vê-se comprometida. Lembremos inclusive que até em matéria de resultados ditos cognitivos – a pepita de ouro do *marketing* escolar – o ensino privado no Brasil cobra caro até por aquilo que a escola pública de não poucos países – sem chegarem a ser às vezes necessariamente muito republicanos, nem democráticos e, muito menos ainda, sociais – consegue fazer de graça. Por outro lado, o ensino privado, a despeito de vender tão só uma parte do que diz vender, não consegue de fato garantir o carro-chefe das vendas, ou seja, a mesmíssima garantia de todos aprenderem todo o ensinado, conforme propagandeia vender.

O império da ilusão psicopedagógica no campo pedagógico brasileiro, assim como em muitos outros países, não data de hoje. Ele possui um peso diferencial segundo as histórias nacionais e a força que o sonho de uma escola para todos tenha nessas latitudes. Ambas as produções humanas não são equivalentes. A pri-

---

1 Os interessados podem, em particular, consultar, de minha autoria, *Infância e Ilusão* (1999); *Figuras do Infantil* (2009) e *Notas psicanalíticas para outra história recente da infância* (2016).

2 Referência ao título do belo livro de José Sérgio Carvalho (2016), *Por uma pedagogia da dignidade*.

meira [a ilusão psicopedagógica] é uma crença cega, enquanto o segundo [o sonho de uma escola para todos] possibilita ao homem guiar-se na experiência conforme a ética do desejo e dos ideais.

O sonho de uma escola para todos norteou a institucionalização de processos de escolarização massivos em vários países. São esses países que, num tempo relativamente rápido, conseguiram alfabetizar, ensinar os números e transmitir um romance nacional à quase totalidade das crianças, ao tempo que produziram por acréscimo efeitos sobre a geração anterior. A título de exemplo, lembremos os países escandinavos da segunda metade do século XIX, a França e a Argentina de finais do XIX, bem como a Cuba do calor revolucionário. Tratou-se sempre de um sonho que instala num dado momento aquilo que antes não havia – um consenso nacional sobre a necessidade de se possibilitar para todas as crianças, sem distinção alguma de nascimento e fortuna, o acesso ao saber. É um sonho de justiça que reconhece a palavra e, portanto, concede à palavra adulta na escola toda a sua dignidade educativa. É fato que sonho algum se confunde com a realidade de todos os dias. A esta sempre falta um pouco para ser de fato o ideal. Mas, sem os sonhos, é líquido e certo que a vida cotidiana não passa de um pesadelo. Por isso, a realidade escolar é diferente segundo as latitudes. Essas diferenças podem ser lidas como sendo a expressão do destino que cabe em cada uma delas a esse sonho tipicamente moderno e revolucionário de uma escola para todos. Assim temos que, quanto mais domina a ilusão psicopedagógica, menos impera o sonho de uma escola para todos e, portanto, a degradação da palavra corrompe a experiência escolar, deixando à deriva as crianças.

Talvez uma das singularidades da escolarização no Brasil seja o fato de a ilusão psicopedagógica dominar desde sempre o cenário pedagógico. Já quando da nascente República pensava-se que se a escola que havia não era uma escola, visto a magnitude dos ditos fracassos, isso obedecia ao fato de que as crianças brasileiras eram refratárias aos saberes transmitidos e que, portanto, eram ou decididamente incapazes ou merecedoras de uma pedagogia diferente. Essa ideia exprime à sua maneira o pesadelo racista escravocrata e, desde então, ela vaga no tempo assom-



brando a experiência escolar, fazendo ouvidos moucos à declaração da abolição. Pensar que alguém é em princípio refratário aos saberes em virtude da tal ideia de raça é simplesmente um pensamento racista. Foi em seu nome que a maior parte da população foi privada da liberdade e, portanto, da possibilidade de se lançar em nome próprio à palavra, bem como de dispor do próprio corpo. No entanto, há também algo de racismo embutido na ideia de que alguém é refratário ao saber por conta, por exemplo, do sexo biológico que porta, ou de ter nascido economicamente pobre, ou de morar em tal bairro, ou de proferir uma determinada religião.

Nos anos 1930, intelectuais insuspeitos e pioneiros abraçaram a causa de uma nova educação. Movimento em si mesmo louvável. Mais ainda em se considerando que nenhuma dessas personalidades públicas acabou entrando nas páginas policiais, como não poucos gestores de merenda nos dias atuais. No entanto, cometeram o erro de pensar que aquilo que faltava à escola brasileira era uma pedagogia que se preze científica e, dessa forma, sem querer acabaram mantendo incólume o pesadelo racista que pretendiam honestamente superar. Depois, mais tarde, nos anos de ditadura militar, foi a vez de se pensar que havia na população mirim crianças carentes de cultura, de saberes, de práticas, de capacidades, em suma, crianças carentes para tirarem proveito da experiência escolar por uma série de razões e, portanto, essas carências deviam ser compensadas de forma metódica para que, enfim, a criança pudesse aprender aquilo que lhe seria ensinado na escola. Pois é, aqui reencontramos reconvertido em linguagem atual o velho racismo da época de quando ainda se falava em termos de raça. Porém, não se tratava mais de segregar explicitamente o outro na porta da escola, mas de colocar esse outro num lugar tal, como “carente”, do qual lhe seja quase impossível sair ou que ele mesmo seja levado a se autodeclarar “carente” de não poder mais sequer aprender.

Já mais tarde, na década de 1990, vingou a tese de que era necessário se estabelecer parâmetros científicos renovados para experiência escolar. Não se tratava mais de pensar em carências a serem compensadas. Todas as crianças passaram, no papel, a ser

tidas como passíveis de aprenderem naturalmente, porém, apenas quando a transmissão escolar dos saberes obedecesse a uma série de novos parâmetros científicos. Esses parâmetros resultavam da síntese daquilo que era considerado como sendo os aspectos mais potentes das teorizações psicológicas piagetianas e vigotskianas.<sup>3</sup> A simples vista, esta última tese pareceria ser a superação do espectro racista que corrompe desde sempre a escola brasileira. Mas, as aparências enganam. A declaração inicial de que toda criança é capaz de aprender é infelizmente zerada pela ideia de que o acesso ao saber resulta da parametrização psicocientífica da experiência escolar. Em outras palavras, tampouco chega, nos anos 1990, a precipitar no seio da *polis* a ideia de que toda criança, pelo simples fato de partilhar com o adulto o campo da palavra e da linguagem, é candidata a herdar saberes acumulados pela humanidade, logo, passíveis de serem transmitidos na escola.

As escolas que vingaram, embora com todos os defeitos que se possam imaginar sempre merecedores de superação no decorrer do tempo, foram embaladas pelo sonho de uma escola para todos. O desdobramento deste é sinfônico à vida política de uma nação e, portanto, está sempre sujeito à luta entre as forças políticas que tentam fazer pender a história para um lado ou para outro. Que o sonho tenha emplacado nas latitudes em que o fez não deve ter sido certamente coisa fácil, pois progresso societário algum da justiça acaba caindo de maduro. Como rezava o *slogan* do movimento estudantil dos anos dez do passado século na Argentina: as dores de hoje são as liberdades que ainda fazem falta. Mas uma coisa é certa, se na medida em que o sonho de uma escola para todos vinga e permanece, então, a escola funciona. Porém, se o sonho não é mais sonhado por uma nação, então, as escolas e as crianças se ressentem. Como exemplo emblemático do desmonte de uma escola na contramão da história democrática, temos a reforma pedagógica promovida pelo governo criminoso do presidente Carlos Menen na Argentina.

---

3 Como disse em diversas ocasiões, aquilo que os gestores do governo FHC fizeram na época, em nome de Piaget e de Vigotski, nada tem a ver com a riqueza intelectual dos trabalhos de ambos os pensadores.

Há saberes diversos no interior do campo da palavra e da linguagem.<sup>4</sup> Por isso mesmo, são passíveis de transmissão, por aqueles que a eles já foram sujeitados, aos que ainda os ignoram. A transmissão é sem garantias, não é um processo natural como de hábito se pensa. Mais ainda, comporta um esforço subjetivo nada desprezível tanto para aquele que já sabe quanto para aquele que ainda não é sujeito a esse saber. Esse esforço a realizar, ou esse preço a pagar, chama-se na psicanálise: confrontar-se com a castração. Tanto aquele já sujeito ao saber quanto aquele candidato a sê-lo têm suas razões para se engajarem na aventura, bem como para nela acabarem naufragando. A experiência acumulada pela psicanálise permite afirmar que, para a transmissão vir a desdobrar-se, é condição *sine qua non* que o engajamento daquele que sabe dê testemunho da castração em causa no processo. Assim sendo, sem suposição de que no outro opera um sujeito lançado a saber não há transmissão que engate. Mas, precisamente, supor um sujeito não é o mesmo que supor uma carência, um *deficit* ou idiossincrasia refratária qualquer. Supor a operação de um sujeito no outro implica no mesmíssimo reconhecimento da castração. Todo rechaço da castração embaralha a transmissão da experiência de saber e, portanto, embora não impossibilite a tarefa de quem aprende, faz que esta requeira do sujeito uma astúcia e um esforço suplementar para situar o desejo em causa. Desta forma, chegamos a duas conclusões importantes. Por um lado, àquele que sabe “não tudo” é permitida a aventura da transmissão. Por outro, a transmissão de saberes desdobra-se sempre e quando o desejo em causa possa ser devidamente situado. Em outras palavras, o saber não se transmite por si mesmo, mas conta com o desejo em causa na sua enunciação. Os saberes, embora transmissíveis, não vagam pelos ares como as ondas de rádio.

A escola é o lócus que disponibiliza o encontro entre aqueles que sabem algo e aqueles que embora também saibam algo, ignoram o que os primeiros sabem. Pode-se discutir até o cansaço qual a seleção de saberes a serem disponibilizados na transmissão.

---

4 Caso o leitor tenha interesse sobre o raciocínio apresentado sinteticamente, poderá consultar, de minha autoria: *A mestria da palavra e a formação de professores* (2011) e *A palavra e as condições da educação escolar* (2013).

Mas, aquilo que não se pode pretender é querer inventar novamente a pólvora. Em outras palavras, não há como retirar a transmissão do registro da castração e do desejo, em que pese aos pregoeiros do reformismo pedagógico de plantão. Por isso mesmo, a experiência escolar, embora sujeita ao tempo das mudanças societárias como qualquer outra invenção humana, não pode mudar muito, sob o risco de não ser mais uma escola que se preze. Isto é uma advertência para aqueles de direita que pretendem torná-la bem econômica e profissionalizante, mas também para aqueles de esquerda que pretendem alterar tudo aquilo que consideram conservador ou até racista e que, no entanto, não passa de ser isso mesmo que faz com que uma escola seja o que ela deve ser. Por outro lado, o debate em torno de quais saberes transmitir não pode obedecer ao critério de uma utilidade suposta. Essa discussão mascara o problema de base que não é outro senão aquele sobre a impossibilidade de tudo saber e da inutilidade de toda ignorância. Como sair dessa encruzilhada? Talvez, não tenha saída, mas é mais honesto ao menos reconhecê-la do que pretender pular por cima da própria castração. Assim sendo, talvez fique mais fácil para a escola tomar decisões, se se colocar a questão nestes termos: qual a utilidade de se ignorar as operações matemáticas? Qual a utilidade de se ignorar as regras gramaticais da língua nacional? Qual a utilidade de se ignorar a história nacional? A escola deve disponibilizar a transmissão daquilo que se ela não transmite ninguém terá chances de saber.

A febre de “reformatis aguda” que assola a escola brasileira não deixa ver que a questão não é de método (psico)pedagógico, mas de justiça. Sem o sonho justo de uma escola para todos, não há escola para ninguém, embora possa haver simulacro para alguns poucos.

É em nome de um sonho de justiça que os saberes escolares são suscetíveis de serem transmitidos. Uma escola justa é aquela útil à liberdade. E o que esta seria? Pois é, como já disse aquele conhecido como o incorruptível – Maximilien de Robespierre – no artigo quarto do projeto de declaração dos direitos do homem e do cidadão, para emplacar uma *polis* republicana, democrática e social, apresentado à *Convention Nationale*, na sessão

de 24/4/1793, “A liberdade é o poder que pertence ao homem de exercer conforme a vontade todas as suas faculdades. A liberdade tem a justiça por regra, os direitos dos outros como limitação, a natureza por princípio e a lei como garantia”. Assim uma escola justa é aquela que possibilita a todos aqueles que nela se encontram – adultos e crianças – exercer a liberdade de realizar o desejo que os anima. E como? Pois é, como sobre o desejo não há saber, então, a todo sujeito resta buscar a sua própria excelência no registro dos saberes. Eis aí a qualidade do sujeito do inconsciente.

## REFERÊNCIAS

CARVALHO, José Sérgio. *Por uma pedagogia da dignidade*. São Paulo: Summus, 2016.

DE LAJONQUIERE, Leandro. *Infância e ilusão (psico)pedagógica*. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Figuras do infantil*. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. A mestria da palavra e a formação de professores. *Educação & Realidade* (UFRGS), vol. 36, n° 3, pp. 849-865, 2011.

\_\_\_\_\_. A palavra e as condições da educação escolar. *Educação & Realidade* (UFRGS), vol. 38, n°1, pp. 455-469, 2013.

\_\_\_\_\_. Notas psicanalíticas para outra história recente da infância. In: VOLTOLINI, Rinaldo (org.) *Crianças públicas, adultos privados*. São Paulo: Escuta/Fapesp.

NABUCO, Joaquim (1883). *O abolicionismo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

## PSICANÁLISE, RAÇA E FAMILIARISMO BRASILEIRO

*Marcelo Ricardo Pereira*

### A QUESTÃO

*O Brasil é um país muito aberto à leitura de Freud; talvez seja o país mais freudiano do mundo [...]. Antes, foi a França. Depois, a Argentina. Hoje é o Brasil [...]. Uma razão: acho que os brasileiros são muito mais ecléticos. Ou seja, eles podem adaptar a análise às novas demandas dos pacientes<sup>1</sup>*

Coloquemos a afirmativa de Roudinesco em questão: será que somos tão ecléticos e freudianos assim? Por que afinal a psicanálise funcionaria no Brasil? Por que ela funcionaria em um país no qual ela tem todos os ingredientes fundamentais para não decolar: racismo, elitismo, asfixia de subjetividades e de diferenças?

### A MORAL PRÉ-REPUBLICANA

Somos uma “pré-república” ou uma “quase-república”. Temos uma lógica política ou uma mentalidade cultural, senão genocida, vivamente escravagista (baseada na forte hierarquia senhor-escravo), explicitamente patrimonialista (levando certa elite a tratar o público como privado) e com visível imobilismo social ao se optar, em regra, pelo favor antes da lei (fato que pode ser respaldado no que se convencionou chamar “jeitinho brasileiro”). Possuímos, sim, as instituições republicanas, mas lhes parece faltar

---

1 Trecho da entrevista de Elizabeth Roudinesco ao *Jornal Nexo*, em 26/9/2016.

musculatura para serem e atuarem como tal (leis, assembleias, sistema jurídico, polícias, instâncias de governo, poder tripartite etc.). Tudo, aqui, parece existir, mas de modo um tanto frouxo!

São instituições altamente segregativas, praticantes de atrocidades sociais e civis bastante assustadoras para qualquer república que se nomeia assim. Vivemos hoje uma verdadeira guerra civil (à brasileira): 60 mil pessoas foram assassinadas em 2015 – algo só comparável à guerra do Oriente Médio; houve 149 mortes por 100 mil jovens – mais do que se mata hoje na Síria. É um verdadeiro genocídio juvenil. E no Brasil, a criminalidade e a mortalidade têm raça, sexo e idade!

Porém, tudo isso nos vem com “cara de festa”: matamos o jovem preto, pardo e pobre na boca da favela e depois convocamos seus pares para fazer a festa no Carnaval, na Olimpíada, no Maracanã, no Mineirão.

No planeta, somos o país em que mais se matam transexuais, travestis e transgêneros, mas somos, igualmente, o que mais aluga e consome filmes dos mesmos transexuais, travestis e transgêneros!

Essa “esquize” ou “clivagem” nos constitui: somos a nona potência econômica do mundo (já fomos a sétima), mas ostentamos o 75º IDH global (Índice de Desenvolvimento Humano) entre 188 países em que esse índice é medido.

## **COMO A PSICANÁLISE PODERIA FUNCIONAR AQUI?**

Eis uma prática que se dá onde se supõe que haja pleno exercício de liberdade, de democracia, de respeito aos direitos civis e políticos, de igualdade, de justiça social. A psicanálise é um campo de saber inventado na modernidade republicana. Não há psicanálise em sociedades não livres. Há apenas ensaios, tentativas, idiosincrasias pouco expressivas, como se faz notar em países como China, Rússia, Israel, Líbano, Argélia e Marrocos. Como dizia Helio Pellegrino, “o psicanalista escuta o desejo debruçado sobre o coração selvagem da vida” (Pellegrino *apud* Kehl, 1997, p. 24), mas essa vida deve estar onde se supõe sua liberdade!

Então, por que ela funcionaria aqui, onde tal exercício de liberdade não se dá plenamente? Minha hipótese: porque a psicanálise que praticamos não é nossa, ela não tem a face de nosso país. Nós curamos brasileiros como se fossem ingleses, franceses ou americanos. Nossas associações e escolas de formação de analistas, com raras exceções, têm a cara das estrangeiras. Colonizadas, elas não apenas parecem copiar modelos de formação de países centrais – plenamente republicanos –, como também parecem fazer uma verdadeira transposição didática e lógica que beira a desconhecer ou a recalcar o que somos: nossas linguagens, nossas segregações, nossas atrocidades civis, nossa “esquize”... Claro que as pessoas de classe alta e média alta no Brasil se mimetizam bem. Muitas podem (e querem) passar por estrangeiras – sobretudo, quando estão lá fora. Mas elas são somente – se muito – 12% da população, que certamente não nos representam, a todos.

Ou seja: nossa psicanálise é estrangeira. Os mais puristas dirão com razão que não há psicanálise inglesa, francesa, americana, brasileira etc. Que só há psicanálise sem adjetivos! É verdade. Não haveria mesmo uma psicanálise brasileira, mas há uma psicanálise *de* brasileiros: uma psicanálise que cura brasileiros, que intervém na subjetividade de brasileiros, que pode permitir ou não que tal subjetividade se realize aqui em nosso país – com as características e as “esquizes” próprias de nosso território. Nossa saúde mental tem traços específicos; nossas crianças com problemas apresentam motivos que dizem respeito à nossa cultura; nosso adolescer e nossa juventude também. Urge não dissolvê-los em modelos externos. Temos de saber curá-los com as nossas marcas.

Para isso, a psicanálise praticada aqui terá de entender quem são os brasileiros de que trata: que *traço unário* nos faz ser brasileiros (diferentemente de ingleses, franceses ou americanos)? Teria esse traço (ou traços) algo a ver com a nossa “quase-república”?

Arrisco-me a dizer que, no Brasil, mais do que a raça, o patrimonialismo e o elitismo que invariavelmente nos assolam é o *familiarismo* que sobremaneira nos faz não ser todo-republicanos; sermos essa pré-república; não termos nossas subjetvidades plenamente realizadas no mundo republicano! A meu ver, é sobre-



tudo a adesão à família – exclusiva, individual e apolítica – que afrouxa toda e qualquer ideia de instituição de uma república verdadeiramente brasileira. Senão, vejamos.

**“NÃO MEXAM NA MINHA FAMÍLIA!”**

Quanto à raça, diferentemente de muitos países europeus ou de grupos sociais bem delimitados dos Estados Unidos, aqui somos mestiços e misturados demais para nos dizer puros. Temos desejos de nos dizer brancos, mas também temos culpa de fazê-lo, pois, na realidade, sabemos que não somos! Não se pode crer demais que pertencemos a alguma raça exclusiva, pois nenhuma árvore genealógica, aqui, se mantém de pé sem ser contaminada!

Quanto ao capitalismo, nosso elitismo e patrimonialismo espúrios não conseguem camuflar suficientemente nossa “ninguendade”(Ribeiro, 1995) e nossa não fidalguia. Não somos fidalgos (filhos de algo ou alguém!). Mesmo aqueles de classes mais abastadas não podem esconder que seus pais ou avós, em regra, tiveram vidas muito pobres para conseguirem construir paulatinamente seus patrimônios. Então, dificilmente alguém poderá dizer que nasceu em berço esplêndido, pois também sabe que não nasceu!

Quanto à família, mais do que a raça ou o elitismo, é nela que se demonstra residir os mais abjetos sentimentos de exclusividade e, com efeito, de segregação do outro. É o que ousou chamar de *familiarismo brasileiro*! Trata-se de uma adesão à noção de família que, talvez, tenha colocado a perder nosso passaporte para o mundo republicano de fato (e não apenas de direito).

Corolário do *familiarismo*, a segregação é provavelmente nosso maior problema de hoje. Ela é problema para toda sociedade ocidental, quicá alhures, mas aqui a segregação ganha contornos perversos. Ela hoje está capilarizada, microfísica, presencial e virtual: ela foi “familiarizada”. Está disseminada em todos os âmbitos a ponto de nosso impulso de morte com-

por de maneira banal as relações sociais e a psicopatologia da vida cotidiana. Com o avanço dos saberes, das ciências, dos direitos humanos, com as tentativas de mudança de estruturas sociais, de igualdade, de liberdade, assistimos hoje a uma reação extremamente hostil de igual ou maior teor por parte das “famílias”. Nossas formas de educar e nosso sistema educativo e político não conseguem municiar os sujeitos de recursos simbólicos suficientes (ou a tempo suficiente) para fazer frente à ferocidade dos direitos exclusivos da família, como têm se apresentado nos dias atuais.

*O que aparece na sociedade sob a forma de Gemeingeist (espírito de grupo) não desmente a sua derivação do que foi originalmente algo hostil [...]. A justiça social significa que nos negamos muitas coisas a fim de que outros tenham que passar também sem elas, ou, o que dá no mesmo, não possam pedi-las (Freud, 1921/1980, p. 153).*

O fato é que a família surge como esse *resíduo incomum* de que se faz uso de maneira fundamental para que se estancuem esses avanços e conquistas. A contracultura de 1960-1970, quando temos, em minha opinião, o disparador da última versão de interrogação do modelo familiar ocidental, fracassou em tentar alterar a irredutibilidade de uma transmissão. A família segue inexorável. Não se trataria, por isso, da família brasileira em geral, coletiva, política e pública, mas da “minha” família: daquela exclusiva, egoica e individual. Ela demonstra ser o último reduto imaginário da “luta das raças”, da permanência da “linhagem”, da defesa de “patrimônio” e de interesses “privados”. E o que mais é privado senão o modelo *familiarista* que, na “esquize” brasileira, parece ganhar contornos impermeáveis? Seria ele um traço unário, isto é, o traço único de nossa condição de nação? “Ao que parece, ao ver o fracasso das utopias comunitárias, lembro da função de resíduo exercida e, ao mesmo tempo, mantida pela família conjugal, na evolução das sociedades, a irredutibilidade de uma transmissão.” (Lacan, 1969/2003, p. 369).

Não é à toa que esse modelo combatido, declinado, posto em suspensão desde fins do século XIX, e reinterrogado na contracultura das décadas de 1960-1970 – a família ocidental – reaparece aqui para fazer valer o vetor privado de transmissão irreduzível. Ela é requerida para pôr ordem, para dar norte, para hierarquizar funções, para estancar avanços que julga inadequados. O problema é que, se ela surge para reprimir o ódio em nome da ordem, o que sucede é justamente o contrário: sua assunção provoca ainda mais ódio, pois induz cada vez mais à separação e à segregação. É a família que determina em nosso meio quem participa ou não do bolo privado. É em nome dela que tudo é possível ou que tudo é interdito. Ela parece ser o bastião de coronelismos políticos, de gestões de governo, de fundamentalismos religiosos, de melodramas televisivos, de segregações sociais... Não é difícil entender por que é a família a principal reivindicada na infeliz e histórica sessão do Congresso brasileiro em que se inicia o calvário de uma presidenta “sem família”, como recentemente assistimos estupefatos em Brasília. A maioria dos deputados – servidores públicos, devemos lembrar! – proclamou seu voto não em nome de uma causa coletiva ou de um ideal político de nação, mas tão somente em nome de sua própria família exclusiva: mães, pais, esposas, filhos, netos...

Otto Rank (1983), psicanalista da geração heroica de Freud, interessado na interface com a antropologia, vê nessa adesão à família algo fundamentalmente associado às lendas típicas das mitologias ocidentais. Para ele, Moisés, Édipo, Cristo e Rômulo e Remo – para citar apenas alguns – foram crianças abandonadas ou expostas pelos pais e que por isso poderiam vir a fenecer. Em geral, tais crianças foram recolhidas por uma família ideal (às vezes, socialmente inferior, mas todas virtualmente amorosas), e, quando adultos, recuperaram a identidade e vingaram-se do pai tomando-lhe o reino contra ou em seu nome. Rank irá suspeitar de que as fantasias individuais viriam a corrigir ou inverter a ordem dos mitos. Se nos mitos, é o pai que abandona o herói, na fantasia individual, é a criança que se livra da sua família real, adotando uma de seu desejo.

Em *Romances familiares*, Freud (1909/1980) parece ter-se entusiasmado com essa descoberta, levando-a aos últimos efeitos. Por meio de devaneio ou fantasia, o sujeito na infância desfaz seus laços genealógicos, adotando na fantasia outra família que não a sua. Para isso, ele desvaloriza os pais da realidade, que cada vez mais lhe parecem menos extraordinários, e os substitui por outros de maior prestígio que seriam adornados pelas lembranças inconscientes dos pais potentes da infância. “Se examinarmos com cuidado esses devaneios – diz o autor –, descobriremos que constitui uma realização de desejos e uma retificação da vida real” (*ibid.*, p. 244). O sujeito não estaria se descartando de sua família, mas a enaltecendo.

No caso de brasileiros de hoje, nossas famílias, por mais devassadas, reconfiguradas, empobrecidas e estranhas que sejam, tendem a ser por nós imaginariamente enaltecidas. Fruto da primazia de nossas fantasias infantis, de nossos arcaicos devaneios, elas são nossos refúgios e nossos confortos adornados pelas lembranças encobridoras de membros potentes que as compõem (ainda que nunca tivessem existido). Ora, se não temos nada, se somos pobres, pardos e excluídos, se padecemos de injustiça social, de falta de liberdade e de moral republicana, então, que nos reste a “nossa” família: nosso resíduo na terra que não nos faz estar à deriva em um país que desconhece diversidades, segrega diferenças, asfixia subjetividades... até que venha o próximo carnaval!

Somente entenderemos a psicanálise que praticamos aqui, a *psicanálise de brasileiro*, se entendermos a “luta das raças” que nossas famílias, de maneira esquizoide, nos escondem e nos revelam. Do ponto de vista político, se queremos nos tornar mesmo uma república autêntica, não há como não *interrogar* o epicentro de seu possível fracasso: nosso *familiarismo brasileiro*. E do ponto de vista psicanalítico, se a família for mesmo esse resíduo incomum que pode botar a perder nosso desejo de república, logo, teremos que abrir mão de certo estrangeirismo colonial e repensar se, com os moldes dessa família daqui, a psicanálise terá chance de ser mesmo “o país mais freudiano do mundo”. Tenho muita dúvida disso!

## REFERÊNCIAS

- FREUD, S. (1921). Psicologia de grupo e análise do ego. *Edição standard brasileira das obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, v. 18, 1980.
- \_\_\_\_\_. (1909). Romances Familiares. *Edição standard brasileira das obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, v. 9, 1980.
- KEHL, M.R. Leandro, um brasileiro. In: Santos, L.A.V. (org). *Psicanálise de brasileiro*. Rio de Janeiro: Taurus, p. 44, 1997.
- LACAN, J. (1969). Duas notas sobre a criança. *Outros escritos*: Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- RANK, O (1909). *Le mythe de la naissance du héros*. Paris: Fayot, 1983.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

## **RACISMO, MISTIÇAGEM E O INCONSCIENTE SOCIAL DOS BRASILEIROS**

*Carla Penna*

Estudos sobre diferentes povos da Antiguidade afirmam que não havia, no passado, um conceito que pudesse ser equiparado ao de raça, nem entre os gregos, os romanos ou mesmo entre os primeiros cristãos. Tampouco foram encontradas evidências que apontassem para o fato de que a cor da pele fosse base para distinções no mundo antigo. Isso não significa que não houvesse naquele tempo perseguições étnicas, escravização ou subjugação de povos e etnias inimigas. No entanto, muitas dessas práticas encontravam-se relacionadas às diferenças religiosas, como as que discriminaram ao longo dos séculos o povo judeu (Fredrickson, 2002).

O racismo é definido como o preconceito e discriminação com base em percepções sociais que acreditam na existência de diferenças biológicas entre os povos. O comportamento racista expressa-se sob a forma de ações sociais, práticas ou crenças que consideram que diferentes raças devem ser classificadas como superiores ou inferiores tendo em vista características, habilidades ou qualidades comuns herdadas.<sup>1</sup> Investigações sobre as origens do racismo atual apontam para relações de poder e processos de dominação, colonização e exclusão da alteridade que tiveram seu ápice nos séculos XIX e XX. Dentro dessa perspectiva, convém lembrar da importância do conceito de narcisismo das pequenas diferenças (Freud, 1930) que revela a tendência natural de sujeitos e grupos humanos de rejeitar e projetar no outro ou em grupos rivais aquilo que não toleram em si mesmos (Rickman,

---

1 *Vide:* <https://en.oxforddictionaries.com/definition/racism> (acesso em 8/2/2017).

1938/2003; Hopper, 2003; Volkan, 2004). Dessa forma, tais comportamentos fazem parte do fenômeno humano, independentemente de raça, cor ou credo.

No século XX, o racismo fez-se presente em regimes sociais que estabeleceram leis segregacionistas – tanto nos Estados Unidos quanto na África do Sul – através do *apartheid*, proibindo e punindo casamentos inter-raciais e a mestiçagem. Na Alemanha nazista, as leis de Nuremberg promoveram, a partir de 1935, a “pureza racial”, condenando a miscigenação de raças que num crescente conduziram à tentativa de extermínio do povo judeu (Fredrickson, 2002). A ideia de raça encontra-se, assim, intrinsecamente relacionada ao conceito de ideologia e à produção de discursos (Foucault, 1979) e formas de controle criadas pelos Estados modernos para regular as subjetividades descritas por Foucault (2000) em termos de biopoder.

Além disso, discutindo o racismo contra os negros, Fanon (1952/2008) chamou a atenção para os indelévels danos psicológicos que os regimes racialistas e colonialistas fizeram na constituição da subjetividade e da identidade desses povos. Mbembe (2014) tem explorado esses efeitos, expandindo a reflexão sobre a condição do negro desde as primeiras sociedades escravagistas até a sociedade capitalista atual para revelar, em sua análise, a indissociabilidade entre a subjugação do negro e a exploração capitalista. O racismo – através da figura do “negro” como homem-objeto, homem-mercadoria, homem-coisa – ter-se-ia desenvolvido nas sociedades europeias, desde o século XV, como modelo legitimador da opressão e da exploração capitalista (Mbembe, 2014).

No Brasil, a questão racial teve um desenvolvimento peculiar e intrinsecamente relacionado às características de sua colonização que acabaram incidindo não apenas nas relações sócio-político-econômicas do país, mas também na produção da subjetividade do brasileiro e na produção de discursos sobre o povo brasileiro. Assim, a análise dos processos de racialização e de demais características constituintes de nossa brasilidade será apresentada através da pesquisa em torno do conceito de inconsciente social.

## O CONCEITO DE INCONSCIENTE SOCIAL

Partindo da observação da psicodinâmica de grandes grupos sociais e de investigações sobre trauma e transmissão psíquica transgeracional em pessoas, grupos e sociedades, Hopper & Weinberg (2011; 2016) têm desenvolvido argumentos teóricos em torno da definição do inconsciente social. A pesquisa resultou na publicação de uma coleção sobre o tema que incluiu um capítulo sobre o inconsciente social dos brasileiros (Penna, 2016).

O estudo sobre o inconsciente social ainda está em seu início, e as primeiras enunciações do conceito remontam ao artigo de 1924 do proscrito psicanalista americano Trigant Burrow (Per-tegato & Per-tegato, 2013) e às elaborações de S.H. Foulkes, criador da grupanálise<sup>2</sup> inglesa (Foulkes, 1964). Erich Fromm, em 1962, e, mais tarde, em 1976, no volume 3 de seus escritos póstumos publicados em *A descoberta do inconsciente social*, empregou o termo inconsciente social para se referir às formas inconscientes de internalização do mundo social e às características do mundo social externo de que não se tem consciência (Penna, 2014).

Segundo Dalal (2011), esta pesquisa está presente em variadas escolas de pensamento e é possível encontrar semelhanças do conceito de inconsciente social com as reflexões de Hegel sobre *Zeitgeist*, com o conceito de ideologia em Marx, ou mesmo através do caráter inconsciente da ideologia observado por Althusser. Também existem aproximações com as ideias sobre mitologia de Roland Barthes ou com os conceitos de símbolo e *habitus* de Elias e Bourdieu, respectivamente. Semelhanças com o imaginário social de Cornelius Castoriadis ou mesmo a influência de Foucault através dos conceitos de *episteme* e *discurso* são ainda relevantes (Dalal, 2011). Na psicologia analítica, aproximações com a noção de *inconsciente coletivo* e na psicanálise com o conceito de *superego* parecem evidentes. No entanto, o conceito preserva em

---

2 A *Group Analytic Society* foi fundada na Inglaterra em 1952 pelo psicanalista S.H. Foulkes, tendo como colaborador o sociólogo Norbert Elias. A grupanálise, além de dedicar-se ao tratamento analítico em grupos, apresenta um paradigma que estabelece um diálogo profícuo entre a psicanálise e a sociologia, com contribuições da história, da filosofia e da ciência política na investigação da psicodinâmica de pequenos, médios e grandes grupos.



relação a cada um deles suas diferenças e especificidades (Penna & Garcia, 2015). Mesmo assim, todas as aproximações não retiram do conceito sua relevância e dimensão clínica na investigação de processos inconscientes presentes em membros de grandes grupos, especialmente, aqueles “assombrados” (Frosh, 2013) por conflitos ancestrais e transmissões psíquicas transgeracionais (Volkan, 2002) ou que sofreram traumas massivos (Hopper & Weinberg, 2011, 2016; Penna, 2014).

Definir o que é o *inconsciente social* não é tarefa das mais fáceis, já que, em tese, o conceito discute a ideia de inconsciente compartilhado, presente em membros de culturas e sociedades específicas. Mesmo após alguns anos de debate, formulações teóricas consistentes e contribuições de psicanalistas e de grupanalistas de vários países e de profissionais de orientações afins, como a sociologia, a filosofia, a psicologia analítica e a teoria sistêmica, não existe ainda uma unidade em torno do conceito. Grande parte dessas dificuldades reside no fato de que muitas pessoas se perguntam como uma sociedade poderia apresentar um inconsciente. De fato, não é possível atribuir aspectos inconscientes a uma sociedade como tal, embora isso possa ser feito em relação a seus membros (Hopper & Weinberg, 2011), que podem compartilhar mitos, fantasias, defesas, “traumas e glórias selecionadas” (Volkan, 2004) e outros aspectos inconscientes derivados de um mesmo processo social ou de uma história social comum. Isto é, o *inconsciente social* relaciona-se à internalização de fatos sociais, normas e aspectos culturais que não estão conscientes, incluindo as representações das relações de poder presentes na psiquê (Dalal, 1998, 2011), diferentemente do que ocorre na constituição do inconsciente individual que se dá a partir de uma trajetória individual singular. Considerando-se, no entanto, as inter-relações entre indivíduo e sociedade (Elias, 1987; Dalal, 1998) fica, de fato, praticamente impossível separar o *inconsciente social* do inconsciente individual. Nesse sentido, a observação segundo a qual “não existe um inconsciente grupal, nem tampouco um inconsciente social, ou um inconsciente cultural ou coletivo, pois todo inconsciente é grupal” (Knauss, 2005, p.55), torna-se pertinente (Penna, 2014).

Em 2007, Weinberg procurou sistematizar o conceito e, tomando por base a leitura grupalítica, afirmou que, quando duas ou mais pessoas se reúnem, existe um campo inconsciente compartilhado, ao qual o sujeito pertence, embora não esteja consciente de sua existência. Dessa maneira, torna-se possível falar de um inconsciente relacional que, para ele, é um processo cocriado pelas pessoas, mas que remete a algo além das contribuições individuais de cada uma delas. Assim, se num grupo pequeno é possível observar que dois ou mais membros podem compartilhar fantasias inconscientes e mecanismos de defesa comuns, é possível transportar essa mesma possibilidade para comunidades e até mesmo para sociedades. Desse modo, se é possível constatar a presença de um inconsciente nos pequenos grupos, pode-se também inferir a existência de um inconsciente em grupos maiores ou em sistemas sociais – o *inconsciente social* (Weinberg, 2007, p.309; Penna & Garcia, 2015). Assim, mesmo que ainda existam divergências quanto à formulação do conceito, é possível defini-lo como: “[...] a existência de arranjos sociais, culturais e comunicacionais presentes em uma sociedade dos quais as pessoas não estão conscientes” (Hopper & Weinberg, 2011, p. xxii, minha tradução).

Para Hopper (2003), arranjos são eufemismos para sistemas, estruturas e suas diferentes manifestações, tais como sociedades, instituições e organizações. Não estar consciente, estar fora da consciência – *unaware* – é também para Hopper (*ibid.*) um eufemismo para processos inconscientes de uma maneira geral. Nesse sentido, o inconsciente social envolve o não consciente, o inconsciente dinâmico, o recalcado, o clivado – *split off* – e o pré-consciente, este tanto em relação ao mundo externo quanto às suas representações internas. Além disso, é possível compreender que arranjos sociais, culturais e comunicacionais podem estar fora da consciência e representar processos inter-relacionais que envolvem um maior número de pessoas e o que ocorre entre elas, permitindo associá-los aos conceitos winnicotianos de *realidade compartilhada*, *transicionalidade* e *experiência cultural* (Penna, 2014). Assim, sistemas sociais apresentam culturas e padrões de comunicação inconscientes que foram coconstruídos, internalizados, partilha-

dos, herdados e transmitidos às outras gerações pelos próprios membros do sistema social (Hopper & Weinberg, 2011, p. xlv).

Ainda na Inglaterra, a discussão sobre o inconsciente social e, especialmente, sobre a constituição dos processos subjetivos a partir da metabolização de objetos sociais, encontrou em Farhad Dalal (1998, 2011) um pensador original. Dalal (1998) afirmou que não foi prerrogativa de Foulkes ter apontado para o *inconsciente social*, já que a formulação do social *a priori* é uma temática comum a um grande número de escolas. No entanto, a questão de “como em determinados locais os seres humanos são levados a partilhar uma visão comum de um estado de coisas ou a tomar como certos determinados preceitos” (Dalal, 2011, p.254) permanece. Segundo Dalal (1998), variadas escolas de pensamento afirmam que a resposta está nas convenções sociais nas quais os indivíduos estão inseridos desde o nascimento, o que justifica a intuição do inconsciente social em várias delas. A visão de Dalal (1998, 2011) amplia e complexifica o escopo de análise do conceito, colocando-o em sintonia com contribuições de Lacan (2007) sobre o inconsciente definido como linguagem, aliadas ao pensamento de Norbert Elias (1970) e Foucault (1982), ao afirmar que:

*O inconsciente social não é o social no inconsciente, ou seja, não se trata apenas da forma como alguém é afetado pelo seu sistema cultural particular. O inconsciente social inclui, mas é maior do que o que pode ser chamado de inconsciente cultural. O inconsciente cultural pode ser descrito como consistindo de normas, hábitos e formas de pensar de uma cultura particular [...]. O inconsciente social inclui as relações de poder estabelecidas entre os discursos (Dalal, 1998, p. 212).*

Dessa forma, para Dalal (1998, 2011), as relações de poder são partes constitutivas do *inconsciente social* que se encontra permeado por ideologias e discursos que acabam legitimando um senso comum coconstruído no social na medida em que as formações discursivas veiculam “categorias de linguagem e ideias, mas também práticas que impõem taxonomias – sistemas de inclusão e exclusão – sobre o mundo e sobre o psíquico” (Dalal, 2011, p. 258).

## O INCONSCIENTE SOCIAL DOS BRASILEIROS

O Brasil é um país jovem, de enormes dimensões e grande diversidade cultural, social e econômica, de maneira que é possível afirmar que não existe apenas um Brasil, mas muitos países dentro de um só. Nesse sentido, o desafio de conceituar o inconsciente social de 201 milhões de habitantes (em 2014) foi estimulante. Diferentes linhas de trabalho foram cogitadas, contudo, baseado no conceito de dispositivo de poder de Foucault (1982) e nas considerações de Dalal (1998, 2011) sobre o *inconsciente social* como “a institucionalização das relações de poder na estrutura da psiquê” (Dalal, 1998, p. 210), o *inconsciente social* do povo brasileiro foi cotejado através da criação de dois dispositivos de poder, ou seja, o dispositivo de exotismo e o dispositivo de mestiçagem (Penna, 2016). Assim, foi possível analisar e compreender, de forma abrangente e longitudinal, como o sistema colonial e “a política de disciplinarização e docilização de corpos” (Foucault, 1982, 2000) esculpiu e definiu ao longo de séculos as características que se encontravam enraizadas na matriz<sup>3</sup> fundadora do Brasil.

Para Buarque de Holanda (1936/2006), a implantação da cultura europeia em território tão vasto, dotado de condições naturais adversas e estranhas à tradição milenar da metrópole, foi o fato dominante e mais rico em consequências para a formação da cultura brasileira. Desde o início, o solo brasileiro foi marcado por um contraste entre as expectativas da cultura europeia e dos povos colonizadores em relação às terras do além-mar, em contraposição à necessidade ambivalente da colônia em atendê-las ou não. Neste

---

3 Matriz é uma palavra que remete à ideia de mãe, útero. Essa palavra vem sendo empregada na grupalidade para descrever uma rede sócio-cultural-comunicacional ou mesmo a organização social de um determinado grupo, que é multivariada e multidimensional, mas que implica em padrões específicos de interação, normas, comunicação e comportamento (Hopper & Weinberg, 2011). Foulkes (1964) elaborou a noção de matriz a partir de dois diferentes níveis: “– O primeiro nível é o da matriz dinâmica – *dynamic matrix* – e refere-se à organização social e comunicacional de um grupo; – Já o segundo nível, é o da matriz fundadora – *foundation matrix* – que retrata o conjunto da organização social de uma sociedade. Dentro dessa perspectiva, os membros de um grupo, comunidade ou nação têm em comum uma matriz fundadora produzida no seio, no âmago, de cada grande grupo ou sistema social” (Foulkes, 1975, p. 131). “Isso significa que mesmo um grupo de estranhos, pertencentes à mesma espécie e mais ou menos à mesma cultura, compartilham de uma mesma matriz psíquica fundadora” (Foulkes, 1973, p. 228).

sentido, uma questão identitária brasileira (Candido, 1981) fez-se presente diante do conflito em torno de a cultura brasileira ser ou não uma mera reprodução de influências estrangeiras.

Do ponto de vista europeu, a descoberta das Américas acalentava um “projeto utópico” alimentado em um momento crepuscular na transição da Idade Média para o Renascimento (Holanda, 1936/2006). Dentre muitas visões apresentadas sobre o tema, Octavio de Souza (1994) enfocou o mito do “paraíso terrestre”, inicialmente alocado em terras do Oriente e da África, que habitava o imaginário europeu desde o século VI. Contudo, a perspectiva da descoberta de terras do Novo Mundo transferiu as expectativas europeias para as terras abaixo da linha do Equador, revelando a produção de discursos de efeitos distintos sobre o “mito edênico”, tanto na América hispânica quanto no Brasil. Essas diferenças conduziram à criação de um dispositivo de poder, o *dispositivo de exotismo* presente na formação da identidade cultural brasileira. Dessa forma, uma interpretação imediatista do mito do paraíso terrestre no Brasil acabou “empurrando o Brasil para a escolha da opção erótica” (Souza, 1994, p. 122) e o maravilhoso para o português traduziu-se em sexo e, através de correntes românticas do século XIX, acabou transformando-se em exotismo.

## DISPOSITIVO DE EXOTISMO

A valorização do exótico surgiu como uma forma de responder ao mandato utópico dirigido ao Brasil pelos colonizadores. Essa identificação fez com que os brasileiros buscassem um significante nacional exótico, através do qual poderiam afirmar sua diferença (Tadei, 2002). Souza (1994) observou que, para o europeu, a forma de se aproximar do que considerava diferente, belo e excitante no Brasil deu-se através da ideia freudiana de *estranho* (Freud, 1919). Embora para Freud o *estranho* não provocasse nenhum sentimento estético aos olhos do observador, mas sim angústia pelo que foi recalcado, no Brasil parece ter ocorrido uma transformação desse mecanismo. O conceito de *estranho* carrega consigo a característica de ser um dispositivo que atribui ao outro aquilo que lhe é íntimo. Como defesa contra a ameaça que a diferença pode provo-

car, aquele que observa passa a considerar belo e excitante o que lhe provoca estranheza anteriormente. Dessa forma, reassurado de seu eixo subjetivo, o sujeito troca a passividade do sofrimento da angústia (diante do diferente) pela atividade da admiração estética. Abordar o estrangeiro pelo prisma do exotismo revelou-se, portanto: “um modo de dominar o que o estrangeiro pode carregar de estranho ou ameaçador [...] trata-se aqui da possibilidade psíquica de recobrir a crueza fantasística do objeto com uma imagem de origem narcísica” (Souza, 1994, p. 130).

Neste sentido, o exotismo mostrou-se como uma modalidade de que dispõem as culturas de pre ordenar as vias de retomada narcísica disponíveis para o sujeito, sempre que confrontadas com o estranho na forma de estrangeiro (Souza, 1994). No caso do Brasil, podemos constatar que o povo brasileiro viu-se seduzido pela encomenda de exotismo da cultura ocidental. O perigo de tal sedução reside no fato de que “o exotismo neutraliza através de uma esteticização, a eficácia política de um povo” (Souza, 1994, p. 132). Na ótica ocidental, a cultura oficial necessita do exótico como objeto de estudo e deleite com o objetivo de despolitizar sua existência. Assim, devido à confluência de culturas que formaram a sociedade brasileira aliadas à ausência de tradições arraigadas e ao olhar europeu do exotismo, uma configuração específica delineou-se, levando o brasileiro a ver e a responder sobre suas peculiaridades culturais com o mesmo olhar (Penna, 2016).

Contudo, o exotismo não foi a única estratégia possível de dominação encontrada na formação cultural brasileira; o racismo foi uma outra possibilidade (Souza, 1994; Tadei, 2002), que será, a seguir, apreciada através do dispositivo de mestiçagem.

## **DISPOSITIVO DE MISTIÇAGEM**

Gilberto Freyre (1936/2007) ofereceu através da antropologia cultural não apenas uma vasta compreensão da estrutura agrária e patriarcal no Brasil, mas, também, contribuições sobre a pluralidade étnica e a composição de raças no país. Contudo, a ideia de “democracia racial”, introduzida pelo autor, permitiu a construção de diversas fantasias e mitos presentes no inconsciente

social dos brasileiros através do dispositivo da mestiçagem (Tadei, 2002). O conceito de “democracia racial” envolveu o papel que a miscigenação étnica representou para o Brasil. Para Freyre (1936/2007), o colonizador português, devido à sua formação racial e social híbrida, fruto da influência histórica muçulmana, estaria predisposto à miscigenação, aceitando mais facilmente a mistura de raças que compunham o povo brasileiro.

Além disso, a visão do território como o “Paráiso Terrestre”, a “ausência de pecado do lado de baixo do Equador”, bem como as relações patriarcais, personalistas e intimistas, valorizadas pela cordialidade – do dito *homem cordial* (Buarque Holanda, 1936/2006; Schwarcz, 2008) – contribuíram para o pretensão afrouxamento de preconceitos raciais em uma cultura na qual a mistura de raças e o sincretismo religioso e de costumes predominaram. Para Tadei (2002), as ideias de Gilberto Freyre facilitaram a naturalização da ideia de mestiçagem, tornando-a para o povo brasileiro um dado inquestionável. Entretanto, essa característica da formação histórica brasileira deve ser analisada dentro do projeto de colonização portuguesa no país, respondendo a um dispositivo de poder que

*[...] acabou por instaurar uma certa racionalidade em nosso país, à medida que passou a funcionar como uma estrutura elementar presente em tudo o que se tem produzido sobre nosso país e nossa identidade nacional em termos discursivos. Ele se traduz por uma estrutura discursiva elementar que determina nossa forma de pensar sobre o Brasil e o problema brasileiro (Tadei, 2002, p. 3).*

Dessa forma, o dispositivo da mestiçagem passou a envolver um conjunto de saberes e estratégias que atuavam sobre a identidade nacional. O objetivo seria o de integrar e tornar dóceis as etnias – os índios nativos e indolentes e os agressivos negros escravizados – que estão na raiz de nossa nacionalidade, dando consistência a elementos díspares da sociedade, gerando subjetividades dóceis, mal delimitadas socialmente e politicamente manipuláveis (Foucault, 2000).

A gênese da questão étnica brasileira tem de ser compreendida em etapas que envolveram, de início, um saber favorável à miscigenação, especialmente no meio religioso colonial, até sua “epistemologização” e reinterpretação entre os séculos XIX e XX. Nesta última fase, consolidou-se a ideia da “democracia racial”, emergindo a figura do mestiço, que se destacou como o mais adaptado para a vida nos trópicos. Na verdade, o mestiço conjugaria de forma única uma série de características favoráveis à vida na colônia, carregando em si uma “evolução” em relação ao índio e ao escravo. O projeto jesuíta de moralização religiosa para o Brasil contribuiu ainda mais para a idealização do mestiço (Tadei, 2002).

Assim, a mestiçagem transformou-se em característica idealizada, tendo sido rapidamente transformada em nexos sociais entre as várias raças da população brasileira. Na medida em que promove uma mistura étnica, a mestiçagem permite apagar o passado, suas origens e traumas, eliminando resistências e raízes históricas individuais e nacionais. Além disso, a ideia de mestiçagem acabou favorecendo visões mercantilistas, políticas e intelectuais, resolvendo ainda o problema da mão de obra e o da moral religiosa. A imigração de brancos europeus, no final do século XIX, completou o quadro da miscigenação de raças, fornecendo o elemento branco adicional para a “europeização” do território. O resultado encontra-se presente na até hoje controversa e discutida questão da identidade nacional, ou seja, um caleidoscópio de raças e culturas distintas que, positivadas, interpenetram-se.

A base teórica para a discussão da questão da mestiçagem foi durante muito tempo o *darwinismo social* e o *evolucionismo*. Entretanto, as contribuições de Arthur Ramos, Gilberto Freyre e Jorge Amado deslocaram favoravelmente a questão do âmbito puramente racial/biológico para o plano cultural (Tadei, 2002). Através da valorização do encontro e da mistura das raças e culturas que compunham o povo brasileiro, acabaram por positivar aspectos que anteriormente eram denegridos na cultura, contribuindo, contudo, tanto para a negação/denegação da questão racial no Brasil quanto para a difusão do dispositivo de mestiçagem. Nesta transição, a idealização do mestiço – através de weberianos “tipos



ideais” como o mulato e o malandro – parece ter contribuído para a criação de um “caráter nacional” (Fenichel, 1946) que consolidou a ação e o atravessamento do *dispositivo de mestiçagem* na formação cultural brasileira.

Nesse sentido, a partir de uma análise mais superficial, a questão racial no Brasil parece peculiar, totalmente diferente de outras nações nas quais o passado escravocrata conduziu à violência e a atos arbitrários. No Brasil, a história dos oprimidos foi “suprimida”, tendo sido reconstruída de forma fantasiada, positivada e, diríamos, defensiva, negada/denegada. O mito da “democracia racial” de Gilberto Freyre e a “natural predisposição” do brasileiro à miscigenação retiraram assim, por muito tempo, a questão do preconceito racial da ordem do dia. De fato, podemos afirmar que o dispositivo de mestiçagem cumpriu seu papel. Segundo Schwarcz (1998), no Brasil convivem duas realidades diversas: “por um lado, a descoberta de um país mestiçado em suas crenças e costumes; de outro, o local de um racismo invisível e de uma hierarquia arraigada na intimidade” (Schwarcz, 1998, p. 241).

Para Tadei (2002), o dispositivo da mestiçagem encorajou a mistura étnica, colocando a sexualidade em uma posição estratégica de instrumento capaz de promover a confraternização de raças e de diluir a identidade nacional, firmando-se como um amálgama capaz de unir os vários elementos que constituíam nossa nacionalidade, manobrando essa identidade para determinadas direções. O *dispositivo de mestiçagem* encontra-se, portanto, na base da formação do *inconsciente social* dos brasileiros, e suas raízes estão entranhadas na matriz fundadora do Brasil e nas imensas dificuldades encontradas pelo mandato colonial de subjugar as diversas etnias às atividades extrativistas almejadas. As motivações são claras, seus efeitos invisíveis, mas terminaram por colocar os brasileiros em constante busca por uma identidade nacional, produzindo também subjetividades desenraizadas e estereotipáveis.

## O MESTIÇO

*O Brasil é o inferno dos negros, o purgatório dos brancos e o paraíso dos mulatos. Arthur Ramos, 1962*

Através de uma interpretação paradisiaca da mestiçagem como uma “confraternização de raças” que envolvia a valorização da sexualidade como elemento capaz de integrar as etnias, a figura do mestiço foi então idealizada. O darwinismo social implícito nesta imagem serviu tanto ao dispositivo de exotismo, quanto ao de mestiçagem. Entretanto, o aspecto insidioso da questão do mestiço é que o enaltecimento das características obtidas com a mistura de raças serviu para negar um racismo silencioso e cruel presente na sociedade brasileira. Na verdade, a idealização do mestiço foi o resultado de uma visão do brasileiro como um ser híbrido e exótico, moldado por uma política de docilização de corpos (Foucault, 2000). O objetivo talvez tenha sido o de amalgamar as diferenças existentes no país, evitando o confronto entre colonizadores e colonizados, através de uma interpenetração e de uma neutralização das características tradicionais das diversas raças que compunham a população brasileira. O resultado obtido com a mestiçagem foi a assimilação cultural, que levou a desenraizamentos e “dessubjetivações”. A própria sociedade brasileira, desconhecendo a força dos dispositivos de poder, considera o mestiço como o fruto de uma evolução defensiva e “natural” da raça brasileira, que resiste através de um “jeitinho brasileiro” a séculos de opressão e autoritarismo, sem contudo se dar conta da presença do racismo invisível produzido pelo dispositivo de mestiçagem.

## DISCUSSÃO

Após a Segunda Guerra Mundial, a UNESCO promoveu uma pesquisa sobre as relações raciais no Brasil, questionando o mito da “democracia racial” e revelando o que todos já sabiam sobre a existência de preconceitos raciais no país. Os dados aponta-

ram para as inter-relações entre desigualdade social, raça e pobreza (Maio & Santos, 1996). De fato, a desigualdade social no Brasil é imensa e a sociedade brasileira parece importar-se muito pouco com o destino de milhares de *homo sacer*<sup>4</sup> (Agamben, 1998), brasileiros que vivem à margem da sociedade, como pessoas “sem valor” (Scanlon, 2015), com pouco ou nenhum acesso à educação e à saúde. Nessa direção, Standing (2013) alerta para o crescimento mundial dos “precarizados”, categoria constituída por pessoas sem acesso a uma vida digna, vivendo abaixo da linha da pobreza, como excluídos, desempregados e sem esperanças de um futuro melhor. Além disso, Mbembe (2014) afirma que o recrudescimento do racismo no mundo atual parece apontar para a colocação do negro como paradigma da humanidade subalterna em um mundo cada vez mais regido pelo capitalismo selvagem e pela ótica mercantilista.

O movimento negro no Brasil tem revelado que, embora não tenhamos sido vítimas ou criadores de leis raciais como as da Alemanha, dos Estados Unidos e da África do Sul, não somos muito diferentes de outros povos em relação ao racismo. No entanto, temos enraizados no *inconsciente social* de nosso povo, em nossa matriz fundadora, não só o extermínio da população indígena de Pindorama, mas também o apagamento forçado da ancestralidade africana de escravos, arrancados de suas tribos para trabalhar nas lavouras ou alimentar os filhos dos senhores da terra. Essas figurações (Elias, 1970) encontram-se entranhadas em nosso inconsciente social e reproduzem-se de forma capilar nos vários segmentos e interações sociais, produzindo e deixando uma marca, um dano indelével à população brasileira, especialmente no que diz respeito às desigualdades sociais e à violência.

No Brasil, é indiscutível o fato de que os dispositivos de poder produziram discursos que forjaram uma identidade brasileira e salvaguardaram a soberania nacional, garantindo a unidade das fronteiras de um país com enorme diversidade e proporções gigan-

---

4 *Homo sacer* é a forma como eram designadas as figuras obscuras da antiga lei romana. Condenados por um crime, deixavam de ser considerados puros, no entanto, não podiam ter sua vida oferecida em sacrifício. Se assassinados, seus assassinos não podiam ser condenados pelo crime cometido. A vida de um *homo sacer* era, portanto, uma “vida sem valor” e, embora sagrada (no negativo), não tinha nenhum valor (Agamben, 1998).

tescas. Contudo, o preço pago pelo povo brasileiro foi o convívio com anos de imagens estereotipadas, tipos ideais e negação/denegação do racismo e suas consequências. A alegria do futebol e do carnaval, a esperança do brasileiro cotidianamente representada a “cada apito do trem de Chico Buarque de Holanda”, não deixa de apontar para a força e a persistência do povo brasileiro. No entanto, as estatísticas sobre violência revelam que o Brasil é o detentor do maior número de assassinatos por ano no mundo, sendo o 16º (28º *per capita*) no *ranking* mundial da violência.<sup>5</sup> Cerca de 11% de todos os assassinatos mundiais ocorrem no país. A grande maioria destes é de jovens pardos e pobres.<sup>6</sup> Tanta violência não seria um indicador de que os dispositivos de poder – e sua face insidiosa, destrutiva, fantástica e fantasmática – criados sobre e pelo povo brasileiro já estariam dando sinais de esgotamento no mundo contemporâneo?

Nessa direção, Agamben (1998) e Mbembe (2003) têm revelado que a análise de muitas das questões contemporâneas deve ir além das contribuições foucaultianas (1983, 2000) sobre o biopoder e a biopolítica. Testemunha-se hoje no mundo a criação de “zonas de anomia” e de “zonas de exclusão” (Mbembe, 2003) que não se encontram mais reguladas sob a égide do biopoder – na qual “a expressão de soberania residia no poder de decidir quem poderia viver e quem deveria morrer” (Foucault, 1983, p. 227) – mas sim sob uma nova “ordem”, regulada por “estados de exceção” (Schmitt, 1934), que está além dos direitos humanos, em que a morte prevalece sobre a vida (Mbembe, 2003). Dentro dessa perspectiva, o mundo atual não aponta mais para uma sociedade disciplinar, panóptica, na qual os dispositivos de poder vigiavam, controlavam e docilizavam os corpos (Foucault, 1983, 2000). O mundo contemporâneo parece estar sendo regido pelo que Mbembe (2003) denominou de necropolítica, necropoder. Neste novo universo, vida e morte se confundem e têm o mesmo valor. O destino dos *homo sacer* (Agamben, 1998) contemporâneos, valor dos *homo sacer* brasileiros, parece não mais importar.

---

5 *Vide:* <http://www.nationmaster.com/country-info/profiles/Brazil/Crime> (acesso em 8/2/2017)

6 *Vide:* [http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016\\_armas\\_web.pdf](http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf) (acesso em 8/2/2017)

O panorama assustador delineado por Mbembe (2003) facilita o distanciamento da análise calcada nos dispositivos de poder – que moldaram e amalgamaram a história do Brasil –, dando lugar a uma reflexão mais crua sobre a realidade patriarcal, personalista, desigual e violenta do país. Talvez, esse cenário possa permitir também uma reaproximação mais lúcida com as raízes da sociedade brasileira, valorizando seu povo e sua ancestralidade híbrida “livre do peso da raça e do ressentimento” (Mbembe, 2014) no cultivo de uma ética horizontal, comunitária e genuinamente brasileira.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press, 1988.
- BUARQUE DE HOLANDA, S. (1936). *As Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2006.
- CANDIDO, A. *Formação da Literatura Brasileira*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.
- DALAL, F. *Taking the group seriously: towards a post-Foulkesian group analytic theory*. London: Jessica Kingsley, 1988.
- \_\_\_\_\_. The social unconscious and ideology: In: clinical theory and practice. In: Hopper, & H. Weinberg (Eds), *The social unconscious in persons, groups and societies*. Mainly theory Vol. 1 (pp. 243-263). London: Karnac, 2011.
- ELIAS, N. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Sociologia*. Biblioteca 70 Lisboa: Edições 70, 1970;
- FANON, F. *Pêles Negras, Máscaras Brancas*. Bahia: EDUFBA, 2008.
- FENICHEL, O. *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. New York: Routledge, 1946.
- FOUCAULT, M. (1982) *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FOULKES, S. H. *Therapeutic Group Analysis*. London: Karnac, 1964.
- FREDRICKSON, G. *Racism: a Short History*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.
- FREYRE, G. (1936) *Casa Grande e Senzala*. São Paulo: José Olímpio, 2007.
- FREUD, S. (1919) O Estranho. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud*, v. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1974, p. 275-323.
- \_\_\_\_\_. (1930[1929]) O Mal-Estar na Civilização. *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, p. 81-177, 1976.
- FROMM E. *A descoberta do inconsciente social*. São Paulo: Manole, 1976.
- FROSH, S. *Hauntings: Psychoanalysis and Ghostly Transmissions*. London: Palgrave Mac Millan, 2013.
- HOPPER, E. *Traumatic Experiences in the Unconscious Life of Groups*. London: Jessica Kingsley, 2003.
- HOPPER, E. & WEINBERG, H. Introduction. In: E. Hopper & H. Weinberg (eds), *The social unconscious in persons, groups and societies. Mainly theory*, Vol. 1(pp.xxiii-lv). London: Karnac, 2011.
- \_\_\_\_\_. *The social unconscious in persons, groups and societies*. Foundation Matrices. Vol.2. London: Karnac, 2016.
- KNAUSS, W. The group in the unconscious: A bridge between the individual and Society. *Revista Portuguesa de Grupânálise*, Vol.6,(pp.53-62). Lisboa: Fim de Século, 2005.
- MAIO, M.; SANTOS, R. (Eds) *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996.
- LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou razão desde Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- Mapa da Violência. [http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016\\_armas\\_web.pdf](http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2016/Mapa2016_armas_web.pdf). retirado em 14 de novembro de 2016.

- MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Portugal: Antígona, 2014.
- \_\_\_\_\_. Necropolitics. *Public Culture* 15 (1):11-40. Duke University Press, 2003.
- PENNA, C. Reflections Upon Brazilian Social Unconscious. In: Hopper, & H. Weinberg (Eds), *The social unconscious in persons, groups and societies*. Foundation Matrices (p. 139-158) Vol. 2. London: Karnac, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Inconsciente Social*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014.
- PENNA, C; GARCIA, C. Reflexões Sobre o Conceito de Inconsciente Social. *Revista Subjetividades*. 15 (1) 46-56, 2015.
- PERTEGATO, E. & PERTEGATO, G. *From psychoanalysis to group analysis: the pioneering work of Trigant Burrow*. London : Karnac, 2013.
- Racismo. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/racism>. Retirado em 7 de novembro de 2016.
- RAMOS, A. (1934) *O Negro brasileiro – Ethnografia Religiosa e Psicanalise*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1988.
- RICKMAN, J. (1938). Does it takes all kinds to make a world? Uniformity and diversity in communities. In: King, P. (ed.) *No Ordinary Psychoanalyst: the exceptional contributions of John Rickman*. London: Karnac, 2003.
- SCANLON, C. On the perversity of an imagined psychological solution to very real problems of unemployment (work-lessness) and social exclusion (worth-lessness): A group analytic critique. *Group Analysis* 48(1) p.31-44, 2015.
- SCHMITT, C. (1934) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. University of Chicago Press, 2005.
- SCHWARCZ, L. M (1998) *O Espetáculo das Raças*. São Paulo: Companhia Letras, 1988.
- \_\_\_\_\_. Sergio Buarque de Holanda e essa tal de “cordialidade”. In: *IDE, Psicanálise e Cultura*. São Paulo: 31(46)83-89, 2008.
- SOUZA, O. *Fantasia de Brasil: as identificações na busca da identidade nacional*. São Paulo: Escuta, 1994.

STANDING, G. *O Precariado: a nova classe perigosa*. São Paulo: Autêntica Editora, 2013.

TADEI, E. M. A Mestiçagem Enquanto um Dispositivo de Poder e a Constituição de Nossa Identidade Nacional. In: *Psicologia Ciência e Profissão* 22(4) 2-13 Brasília, 2002.

VOLKAN, V. *The Third Reich in the unconscious: transgenerational transmission and its consequences*. New York: Brunner-Routledge, 2002.

VOLKAN, V. *Blind trust: large groups and his leader in times of crisis and terror*. Charlottesville: Pitchstone, 2004.

WEINBERG, H. So What's is this social unconscious anyway? *Group Analysis* 40(3),307-320, 2007.





## O EU E SEU OUTRO: MARCAS DA INTOLERÂNCIA

*Cristiana Carneiro*

As representações que participam do que se define como racismo orbitam a crença de diferenças biológicas entre os povos que devem ser classificadas como inferiores ou superiores. Estiveram, desde sua origem, ligadas às relações de poder e processos de dominação, expropriação e colonização. Apresentam como pano de fundo um movimento no sentido da exclusão da alteridade. Mesmo que em certos momentos históricos esta exclusão aparentasse obter certo êxito, todo psicanalista sabe se tratar de uma impossibilidade. Não há eu sem outro e, parodiando Sartre, se o inferno são os outros, não basta se livrar deles, pois o outro também está em mim. Neste panorama, proponho-me aqui a pensar sobre o papel do outro na economia das diferenças.

Ao tratar do conceito de narcisismo das pequenas diferenças, Freud (1930) vai falar de uma tendência muito humana em projetar no outro aquilo que não toleramos em nós mesmos. Para manter uma coerência identitária, projetamos para fora algo que pudesse trazer incoerência ou desestabilizasse o já posto. Mas por que o diferente e a diferença são tão mal suportados, externa e internamente? A questão que parece se colocar em diversos acontecimentos de manifestação de intolerância é uma defesa contumaz daquilo que conheço e se mostra familiar. Neste sentido, quanto mais defendemos esta identidade a qualquer preço, mais intolerantes nos tornamos. De outra forma, quanto mais reconhecemos a alteridade em nós, mais podemos ser tolerantes.

A ficção de um mundo sem o incômodo da alteridade só pode ser sustentada à custa de sangue. A triunfante ideia “de que o sujeito é idêntico a si mesmo” (Gondar, 1995, p. 4), sonho máximo do racionalismo, cai por terra diante da postulação do inconsciente. A perfeita coincidência do sujeito consigo próprio,

enquanto consciência, fundaria uma identidade estável, unificada e única, que a psicanálise veio denunciar como impossível. Nesse sentido é que Touraine (1994) vai dizer que Freud é um dos grandes críticos do modelo racionalista.

Já dizia Freud (1917/1980), em *Uma dificuldade no caminho da Psicanálise*, que a impossibilidade do domínio completo das pulsões e a inconsciência dos processos mentais eram proposições extremamente penosas ao narcisismo e à pretensão humana do êxito de uma autodeterminação completa de si através da consciência.

Ao desalojar o ego da sua própria morada, Freud postula a divisão do sujeito. Isso significa dizer que o eu comportará sempre um desconhecimento em relação a si próprio, já que o que o move é o desejo que, no entanto, é inconsciente. Esse desejo inconsciente jamais será totalmente apropriado, porque está remetido a uma falta constituinte, que perdurará enquanto existir o sujeito. Não encontraremos, dessa forma, um eu unívoco e coerente, mas marcado pela divisão, pelo recalque, como uma “das condições estruturais da mente” (Freud, 1923/1980, p. 30), portanto, esse desconhecimento estaria reportado à própria condição de existência do sujeito.

Ao postular o narcisismo em 1914, Freud nos indica como a imagem plena de “sua majestade o bebê” (Freud, 1914/1980, p. 108) seria possibilidade de existência do sujeito. Num momento em que a dependência é absoluta ao outro, as categorias narcísicas de imortalidade, onipotência, autossuficiência creditadas pelo outro são fundamentais à constituição de um sujeito frágil, finito. Num momento em que não há propriamente sujeito, mas pulsões anárquicas, um corpo vivido como despedaçado e uma alienação total ao outro, o narcisismo se apresenta como possibilidade de existência, envolvendo *uma nova ação psíquica* (Freud, 1914/1980, p. 93) que, ao oferecer ao sujeito uma matriz, uma unidade para uma total dispersão, fundamenta a própria constituição do eu. Assim, “é a partir da onipotência que o outro lhe credita que o sujeito surge afirmativamente” (Pinheiro, Jordão & Martins, 1998, p. 163), marcando com isso que o sujeito não é em si, não está pronto na semente, mas surge a partir da alteridade. Isso é importante porque introduz uma dimensão de desconhecimento do

sujeito em relação a si próprio, pois se ele toma essa imagem que o outro lhe credita como sendo sua, e se identifica com ela para que exista, ele jamais será idêntico a essa imagem, pois ela continua sendo “emprestada”. Desta forma, se o sujeito se identifica em seu sentimento de si com a imagem do outro, o que é próprio, o que é seu nessa imagem “emprestada”, ele não sabe, sendo um estrangeiro na sua própria casa (Lacan, 1949/1998).

Nesse sentido, para a psicanálise, a alteridade é constituinte, o que significa dizer que o sujeito da identidade não pode tudo, o domínio do eu é absolutamente instável – duro golpe no racionalismo, descrito por Freud em 1917. Que tipo de domínio então será possível para esse sujeito que não mais tem na razão a garantia última de sua liberdade?

A partir do momento em que a divisão é um pressuposto, esse outro passa a ser entendido como existindo “dentro” do próprio sujeito, concernente a ele, porque é *o outro psíquico* dele mesmo, embora seja desconhecido. Assim o estranho inquietante não é apenas referido ao exterior. Trata-se de um processo paradoxal, pois o “inimigo” deixa de ser apenas a autoridade externa que terá de combater, dizendo também respeito ao próprio sujeito. Por outro lado, esse desconhecimento, marca da tragédia humana e causa de mal-estar, é também o que movimenta o sujeito, porque é só a partir dele que um questionamento se tornará necessário, do contrário “ficamos onde estamos”. Nesse sentido, esse desconhecimento nos constitui e nos destitui, mas na medida em que nos destitui, ou seja, que causa mal-estar perturbando o já estabelecido, o familiar, também abre a possibilidade da interrogação e da busca de sentidos mais condizentes com a verdade própria de cada um.

Touraine, amplamente influenciado por esta visão psicanalítica que descentra a unicidade de um eu, diz: “o que eu denomino Sujeito é uma reflexão do indivíduo sobre sua própria identidade” (Touraine, 1994, p. 289). Portanto, sujeito não se confunde jamais com identidade, com aquilo que supomos ser, mas é justamente a pergunta desestabilizante de uma identidade já posta, configurada. Sujeito é elemento de discordância de um estabelecido.

Se sou brasileiro, pardo, negro ou branco, nascido no século XX, em tal família, significa que parto de um já dado, que contém certa composição, pertença a uma história, a um *ethos*, a um tempo específico, portanto o que sou é também a partir disso que já está aí. Há uma determinação já posta, certo campo do qual se parte, que não é infinito, mas já se deu num tempo. No entanto, se é fundamental o reconhecimento desse campo necessário, apenas reconhecê-lo não é suficiente, com o risco de cairmos, mais uma vez, numa concepção fatalista do tempo, da história e do destino. O que, então, é preciso não esquecermos? Da permanente tensão, do jogo de forças que se presentifica na significação, uma tensão permanente, um “não resolvido por si”, entre o já instituído e a possibilidade de transformá-lo. Desta forma, é preciso, sim, considerar a cor da pele, a riqueza, a pobreza, enfim os significados que envolvem o campo do qual se parte, sabendo que eles jamais darão uma definição cabal de quem é o sujeito.

Trazendo mais especificamente a discussão para o campo educativo, podemos dizer que há uma longa trajetória a percorrer. Infelizmente, embora falemos muito hoje de inclusão e tolerância, nem sempre leis têm como correlata a aceitação simbólica da diferença. Parece que o aprender a viver com os outros, pilar essencial da educação (Delors, 2004), fica dificultado e esmaecido quando se trata de alguém em que a desigualdade sobrepuja a semelhança. Desta forma, interrogar-se quem é este outro que a ação educativa pretende incluir faz-se premissa necessária a qualquer propósito responsável. Ou, como fala Carvalho (2004), ter para com ele atitudes de comiseração. Nesses casos o retiramos de seu lugar de agente do mundo e de si próprio. Estaríamos, como Freud bem mostrou, acreditando num destino já traçado, numa sorte já escrita, que independe do sujeito. Sob este ponto de vista, o destino permaneceria como algo exterior, uma autoridade longínqua, diante da qual pouco se poderia fazer. Se, por outro lado, não levarmos em conta o que lhe é próprio, qual sua particular história, podemos recair na falácia individualista de que “só é pobre quem não se esforça”, por exemplo. Assim, aprofundar o questionamento sobre o outro, desconfiar das explicações simplificadas, pode ser um bom começo para entendermos que o

psíquico percorre meandros bastante complexos. A reflexão sobre o ideário de “natureza humana” que subjaz a toda e qualquer situação que envolva processos educativos faz-se necessária.

Para concluirmos nossa reflexão sobre as relações entre o eu e seu outro, podemos dizer que a diferença não está apenas no outro, mas refere-se ao próprio desconhecimento que cada um tem de si mesmo. Portanto, aceitar a diferença e exercitar a tolerância é poder conviver com a nossa própria condição de desconhecimento em relação a nós mesmos, é visualizar que o caminho humano estará sempre marcado por certa errância.

## REFERÊNCIAS

Carvalho, R. Educação inclusiva com os pingos nos “is”. Porto Alegre: Mediação, 2004.

Delors, J. (Org.) *Educação um tesouro a descobrir*. Tradução de J. Eufrazio. São Paulo: Cortez, 2004. (Original publicado em 1996).

Freud, S. Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade. Tradução de J. Salomão. In: *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (ESB)*, volume VII, Rio de Janeiro: Imago, 1980. (Original publicado em 1905).

\_\_\_\_\_. Sobre o Narcisismo: uma introdução. In: *ESB*, volume XIV, Rio de Janeiro: Imago, 1980. (Original publicado em 1914).

\_\_\_\_\_. Sobre a transitoriedade. In: *ESB*, volume XIV, Rio de Janeiro: Imago, 1980. (Original publicado em 1915).

\_\_\_\_\_. O Inconsciente. In: *ESB*, volume XIV, Rio de Janeiro: Imago, 1980. (Original publicado em 1915).

\_\_\_\_\_. Uma dificuldade no caminho da Psicanálise. In: *ESB*, volume XVII, Rio de Janeiro: Imago, 1980. (Original publicado em 1917).

\_\_\_\_\_. O Ego e o Id. In: *ESB*, volume XIX, Rio de Janeiro: Imago, 1980. (Original publicado em 1923).

\_\_\_\_\_. O Mal-Estar na Civilização. In: *ESB*, v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1980. (Original publicado em 1930).

\_\_\_\_\_. A divisão do Ego no processo de defesa. In: *ESB*, v. XXIII, Rio de Janeiro: Imago, 1980. (Original publicado em 1938).

Gondar, J. *Os tempos de Freud*. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Revinter, 1995.

Lacan, J. O estádio do espelho. Tradução de V. Ribeiro. In: *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 1949/1998. (Publicação original 1966).

Pinheiro, T.; Jordão, A.; Martins, K. A certeza de si e o ato de perdoar. *Cadernos de Psicanálise - SPCRJ*, vol.14, n 17, p.161-172, 1998.

Touraine, A. *Crítica da modernidade*. Tradução de E. Edel. Petrópolis: Vozes, 1994.

# “CONSUMO, LOGO EXISTO”: CAPITALISMO, SUBJETIVIDADE E RACISMO<sup>1</sup>

*Renato Nogueira*

## PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICAS

O presente ensaio pretende articular alguns conceitos em prol da defesa de uma hipótese desconfortável. A saber: o capitalismo foi apropriado pelo racismo em favor da produção de uma subjetividade conivente com a supremacia branca global.

Para dar curso a essa hipótese, elencaremos algumas premissas. Nossos pontos de partida. Primeiro, precisamos alertar: o racismo é anterior ao capitalismo! A brilhante pesquisa do antropólogo Carlos Moore (2007) elucida que o racismo não é um subproduto do capitalismo, da modernidade, tampouco do holocausto da escravização negra. O racismo é bem anterior; de acordo com Moore, remonta à antiguidade. Em *Racismo & Sociedade* temos um estudo bem estruturado que explica o seguinte: diante de disputas territoriais e por recursos, os grupos leucodérmicos – de pele clara/brancos – passaram a definir os melanodérmicos – pele escura/negros – como rivais. Estamos diante de uma das construções históricas mais antigas da humanidade, que tem como base um dado simples, o fenótipo. Ou seja, para Moore foi a aparência que passou a definir as relações étnico-raciais. O racismo é uma dimensão perversa das relações de poder, um exercício político de subjugação, exploração e eliminação. Por isso, a construção das populações negras como raça inferior foi tão conveniente ao capitalismo.

---

1 Dedico este texto a Amarildo de Souza, Cláudia Ferreira e Michael Jackson (*in memoriam*).



É importante destacar que o capitalismo, assim como suas críticas, está enredado por um mito. O mito do trabalho. A formulação de que o trabalho é a categoria ontológica definidora da condição humana. Vários baluartes do liberalismo e do neoliberalismo, assim como algumas teses filosóficas que fundamentam o capitalismo, concordam com o pensamento marxiano – uma das mais veementes críticas ao capitalismo. Para um dos célebres sistematizadores do liberalismo, o britânico John Locke, assim como Adam Smith formula em *A riqueza das nações*, o trabalho é o meio que o ser humano tem para satisfazer seus desejos e suas necessidades. No *Capital I*, Marx define o trabalho como sendo, antes de “tudo, [...] um processo de que participam o homem e a natureza, processo em que o ser humano” através de suas próprias ações, “impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza” (Marx, 1971, p. 202). Para Marx, o trabalho é “condição natural eterna da vida humana” (*Idem*, p. 208) e todas as relações sociais estariam baseadas nele. Por um lado, o filósofo alemão postula que o trabalho instala, para além do valor ordinário de uso, o valor de troca, o que implica o fetichismo da mercadoria, um tipo de atribuição sobrenatural à qual se presta culto. Marx critica esse suposto caráter sobrenatural e o culto irracional à mercadoria para além do seu valor de uso. Porém, em certa medida, Marx retoma a narrativa religiosa judaico-cristã na qual o trabalho é o exercício fundamental para o suprimento das necessidades humanas. O pensador destituiu apenas parcialmente a mercadoria – resultado do trabalho – do seu aspecto sobrenatural, porque sua concepção ontológica do trabalho não difere efetivamente da noção sugerida no texto religioso mais relevante da cultura ocidental. Na *Bíblia* encontramos em Gênesis 3, 17-19:

*E disse em seguida ao homem: “Porque ouviste a voz de tua mulher e comeste do fruto da árvore que eu te havia proibido comer, maldita seja a terra por tua causa. Tirarás dela com trabalhos penosos o teu sustento todos os dias de tua vida. Ela te produzirá espinhos e abrolhos, e tu comerás a erva da terra. Comerás o teu pão com o suor do teu rosto [...]*

Pode parecer estranho, mas Marx faz coro com os presupostos bíblicos, ainda que possa parecer paradoxal aproximar uma visão bíblica negativa sobre o trabalho com uma perspectiva “positiva” propalada por Marx. Nós consideramos que o marxismo está bem próximo do judaísmo-cristianismo. Tanto porque defendem um paraíso como objetivo final, seja celestial ou na mundialização do comunismo, quanto se baseiam no surgimento da condição humana através do trabalho – seja pela desobediência às leis divinas ou pela construção da civilização. Nos dois casos, a natureza humana estaria vinculada ao trabalho. Nós estamos de acordo com o filósofo belga Raoul Vancigem (2002, p. 60); o trabalho foi confundido com produtividade. O caráter complexo das atividades humanas produtivas não pode ser confinado a uma de suas dimensões, o trabalho. Nossa formulação filosófica se baseia principalmente em teorias africanas e ameríndias. As leituras de Abdias do Nascimento (1980), Dave Kopenawa (2016), Marimba Ani (1994) e Mogobe Ramose (2009, 2011) são especialmente promissoras para nossas investigações. Tudo indica que tanto o pensador zulu de nacionalidade sul-africana quanto o autor yanomami concordam com a tese de que a economia política da natureza não passa pelo trabalho como elemento central.

Nossa questão não está em escolher entre formulações capitalistas mais razoáveis ou humanistas e a revitalização das utopias socialistas de uma sociedade em que o Estado planifica a economia e faz uma gestão adequada do mercado. Nós interpretamos que o “sucesso” do consumo como forma de vida dominante se fundamenta num equívoco: o trabalho como elemento distintivo da natureza humana.

Uma dimensão filosófica relevante neste ensaio é uma articulação entre três eixos importantes, sendo dois deles duplos, que aqui denominamos de modelo ocidental. Primeiro, o mito da fundação da civilização ocidental através da inauguração da filosofia enquanto evento grego, mito associado à ideologia da tribo eleita presente na formulação religiosa judaico-cristã. Em segundo lugar, o cartesianismo tomado como um projeto de esquadramento da natureza, o que depois se tornou a elaboração de uma chamada revolução científica. Por fim, o esta-

belecimento de relações produtivas que passariam pelo trabalho e pelo mercado regulados pelo Estado (socialismo) ou em livre concorrência (capitalismo).

Em resumo, nossa análise identifica que a emergência assim como a consolidação do modelo ocidental e sua vocação para o ataque desmedido aos outros modelos civilizatórios dizem respeito a um cruzamento específico dos três postulados-chave. Por assim dizer, o cartesianismo com a teleologia judaico-cristã no contexto do capitalismo. Essa associação transformou o projeto do ocidente numa máquina de guerra contra o meio ambiente, usando o argumento do desenvolvimento, e de colonização e exploração de outras culturas. O capitalismo pode ser entendido como um modo de produção que agravou essa vocação do modelo ocidental; mas não foi o capitalismo que produziu essa perspectiva. Ela já estaria presente no modelo proto-ocidental descrito por Aristóteles e Platão, que definia os outros como bárbaros (Moore, 2007).

Pois bem, o que denominamos aqui de modelo ocidental, ou simplesmente ocidente, tem inspirações nos estudos decoloniais de Walter Dignolo, especificamente nos argumentos do artigo *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*, nas incursões teóricas do sociólogo peruano Aníbal Quijano e no vasto trabalho de Molefi Asante.

Para Dignolo (2005), a emergência do ocidente – ou em seus termos, hemisfério ocidental – está, em certa medida, articulada a uma reestruturação do imaginário e das estruturas de poder do mundo moderno. Ao falar do projeto moderno de dominação colonial e escravização de outros povos que foi protagonizado pelo continente europeu, principalmente pelas elites da Europa ocidental, o sociólogo peruano Quijano traz instigantes contribuições.

*Durante o século XVII, nos principais centros hegemônicos desse padrão de poder, nesta centúria, não sendo um acaso a Holanda (Descartes, Spinoza) e a Inglaterra (Locke, Newton), desse universo intersubjetivo, foi elaborado e formalizado um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a mediação, a*

*externalização (ou objetivação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controle das relações dos indivíduos com a natureza e entre aquelas em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de produção. [...] Esse modo de conhecimento foi, pelo seu caráter e sua origem, eurocêntrico. Denominado racional, foi imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema da modernidade (Quijano, 2009, p. 74).*

Para Asante, num contexto injusto e racista, o eurocentrismo – aqui tomado como elemento fundamental do projeto ocidental – é justamente o modo como todos os povos sob a sua hegemonia são socializados.

Na generalidade, a Eurocentricidade baseia-se em noções de supremacia branca cuja finalidade é proteger os privilégios e vantagens brancos em educação, na área econômica, política e assim por diante. Contrariamente à Eurocentricidade, a Afrocentricidade não valoriza uma perspectiva etnocêntrica à custa da desvalorização da perspectiva de outros grupos. É que a Eurocentricidade apresenta a história particular da Europa como se ela fosse a expressão de toda a experiência humana (Asante, 1996). Impõe as realidades europeias como universais, ou seja, aquilo que diz respeito às populações brancas é apresentado como aplicável à generalidade dos seres humanos, enquanto o que não diz respeito à população branca é visto como fenômenos grupais, portanto não humanos (Asante, 2013, p. 25-26).

Pois bem, após as considerações de Mignolo, Quijano e Asante, cabem algumas formulações. Neste ensaio, o que denominamos especificamente de ocidente é um arranjo que articula os seguintes elementos:

1. O projeto ariano de que a Grécia é o território do modelo civilizatório mundial, tomando como base a tese – já questionada em diversos trabalhos (Noguera, 2014; Noguera, 2016) – de que os gregos inventaram a filosofia.
2. A formulação filosófica de que o enunciado: “penso, logo existo” faz de Descartes o pai da modernidade.

3. A ideologia da tribo eleita expressa nas interpretações hegemônicas da religiosidade judaico-cristã.
4. O trabalho entendido como categoria ontológica definidora da condição humana.
5. A consideração do modelo do mercado de consumo como regra das relações econômicas.

A partir desses cinco itens, formulamos o enunciado filosófico que aparece no título deste ensaio: “consumo, logo existo”. Qual o seu sentido? Ora, remete obviamente a uma paráfrase do adágio cartesiano. No caso da filosofia de Descartes, diversos comentadores da filosofia cartesiana, tais como Ferdinand Alquié (1969), Martial Gueròult (1968) e Raul Landim (1992), convergem numa interpretação: o enunciado “penso, logo existo” é a primeira verdade indubitável. Depois do método da dúvida hiperbólica, resta apenas a consciência: o *cogito* que está formulado no “penso, logo existo”. Ora, considerando a realidade do consumo como implicação inevitável do postulado ontológico do trabalho, isto é, o conceito definidor da condição humana, o consumo acabou por se tornar a primeira verdade indubitável. Nenhuma pessoa poderia existir fora do crivo do consumo, considerando que tudo passa a ser ancorado por aquilo que Ramose (2009) denomina de “fundamentalismo econômico”. Por outro lado, Kopenawa (2016) critica o desenvolvimentismo, uma economia política da natureza que preconiza avanço e desenvolvimento material. Nós voltaremos a esses dois pontos mais adiante.

### **PRIMEIRAS CONSIDERAÇÕES PSICANALÍTICAS**

Em termos psicanalíticos, precisamos analisar o racismo dentro daquilo que a psicanalista Neusa Santos Souza (1948-2008) destacou em suas pesquisas, tornando o trabalho público no livro *Tornar-se negro*, em 1983. Uma das formulações no contexto do racismo antinegro é de que o *ideal do ego* da população negra é branco. Portanto, seu ego atual seria marcado por premissas de branquitude, impondo inconscientemente aos negros o ideal de

tornarem-se brancos. Ora, partindo de leituras de Lacan, Neusa Souza traça um quadro para analisar como se dão os processos de constituição de sujeitos negros numa sociedade racista. Primeiro, toma o narcisismo como ponto de partida e sua relação com o ideal de ego, diferenciando-o do ego atual. Antes de entrarmos nas considerações de Souza (1983), vejamos uma definição de Ideal do Ego:

*O Ideal do Ego é do domínio do simbólico. Simbólico quer dizer articulação e vínculo. Simbólico é o registro ao qual pertence a Ordem Simbólica e a Lei que fundamenta esta ordem. O Ideal do Ego é, portanto, a instância que estrutura o sujeito psíquico, vinculando-o à Lei e à Ordem. É o lugar do discurso. O Ideal do Ego é a estrutura mediante a qual “se produz a conexão da normatividade libidinal com a cultural (Hortstein, 1973, p. 214).*

Seguindo a discussão sobre o ideal do eu, Souza (1983) afirma:

*Realizar o Ideal do Ego é uma exigência – dificilmente burlável – que o Superego vai impor ao Ego. E a medida de tranquilidade e harmonia interna do indivíduo é dada pelo nível de aproximação entre o Ego atual e o Ideal do Ego. [...].*

*E o negro?*

*O negro de quem estamos falando é aquele cujo Ideal de Ego é branco (Souza, 1983, p. 33).*

Ora, o que a psicanalista Neusa Santos Souza está a dizer? As formulações remetem a um quadro difícil. É como se a população negra vivesse num território perigoso, andando constantemente num campo minado. Para Santos, na esteira de Lacan, não existe uma essência para preencher o vazio, pois a essência é o vazio. Ou seja, em termos psicanalíticos (lacanianos), a falta deve ser considerada como um tipo de “fundamento”. Neste cenário psíquico faltoso, a busca pelo Ideal de Ego é o esforço libidinal lançado na tentativa de preencher esse “buraco” existencial. No contexto racista e capitalista, a branquidade se torna um cami-

nho preferencial. Neusa Santos Souza fez diversas entrevistas para poder comparar suas hipóteses de pesquisa com discursos de mulheres negras e homens negros. Ela registrou diversos relatos de sofrimento e tensão de ordens psíquicas. “– Minha avó [...] dizia que crioulo, [...], não prestava. Se você vir confusão, saiba que é o negro que está fazendo; se vir negro correndo, é ladrão. Tem que casar com um branco para limpar o útero (Luísa).” (*Idem*, p. 62).

Pois bem, o “embranquecer” aparece como sendo um esforço para conseguir o Ideal de Ego, o que pode, em certa medida, ser “conquistado” ainda que parcialmente pelo consumo. O mundo branco – aqui entendido como o modelo ocidental dominante – estaria numa espécie de vitrine, distribuído em gôndolas do grande supermercado do capitalismo. Esse consumo estaria acessível a todas e todos que se esforçarem suficientemente. Ou seja, basta trabalhar e se empenhar. O esforço do trabalho nos colocaria nessa terra prometida, no paraíso da branquidade, obviamente, gerando para negras e negros os mais diversos conflitos. Para Santos (1983, p. 34), isso se caracteriza em seus termos como um conflito entre Ego atual e Ideal do Ego do sujeito negro, o que provocaria culpa e/ou um sentimento de desvalia. “Numa sociedade multirracial, racista, de hegemonia branca” encontramos “uma marca característica da cultura ocidental e branca, onde estamos imersos: o individualismo – a doutrina e apologia da responsabilidade individual” (*Idem*, p. 37). As entrevistas feitas por Neusa Santos Souza são seguidas de análises de discurso, e várias trazem uma chave analítica importante, a crença individual de que pelo esforço pessoal uma pessoa negra pode enfrentar o racismo mudando de classe social, enriquecendo pelo próprio trabalho. Ora, trabalho e consumo estão vinculados ao que chamaremos a partir de agora de processos de produção de subjetividade. Essa subjetividade que está enredada pelo racismo antinegro e pelo capitalismo que define as pessoas pela sua capacidade de consumo revela algo aterrorizante. Em primeira instância, uma pessoa só existiria em função do seu trabalho. Por isso, os estudos da(s) infância(s) já denunciaram com veemência aquela pergunta equívoca endereçada às crianças no século XX: “o que você quer ser quando crescer?”. Interrogação que espera uma

resposta sempre em torno de alguma profissão. Porém, a partir de um dado momento, outra face do trabalho entrou em cena. Trata-se de uma outra maneira de propor o mesmo. Em vez de interrogarmos sobre o trabalho executado ou sobre aquele que se pretende executar, as definições passam por aquilo que consumimos. A segurança emocional não estaria mais, exatamente, em estar trabalhando. No contexto de alguns estudos sobre consumo (Baudrillard, 1995; Bauman, 2008; Lipovetsky, 2007), este ganha um *status* mais central.

Para Lacan, a falta é estrutural. O sistema capitalista se aproveita disso. O consumo é a panaceia para a falta estrutural. Ora, numa leitura de Neusa Souza e de Lacan, os produtos são consumidos como objetos-tampão. O consumo é incessante, porque sempre algo nos falta. A busca por esse gozo impossível é reeditada constantemente, as satisfações pela aquisição de um produto são sempre de curta duração. Os produtos a serem consumidos são elementos que tornariam consumidoras e consumidores mais ocidentais, mais brancas(os). Ora, o poder do capitalismo é alimentado pelo consumo que é uma aspiração à completude. A partir de uma interpretação lacaniana da questão, cabem as considerações de Vanessa Teixeira e Luís Cláudio Couto (2010):

*A veiculação midiática de novos ideais relacionados a esse poder que se encontra ligado, por exemplo, à beleza, à riqueza e à sensualidade, atrai os sujeitos na procura da pretensa completude. Aproveitando-se dessa ilusão, o sistema capitalista, unido ao discurso científico, seduz o consumidor com objetos travestidos de suplementos de gozo, na medida em que são ofertados enquanto satisfação total e imediata (Teixeira & Couto, 2010, p. 585).*

A satisfação completa e irrestrita é uma promessa que remeteria à tribo eleita. Uma transfiguração de um projeto teleológico religioso, ou ainda, os usos do capitalismo e do racismo de uma perspectiva excludente: as pessoas que “vencem” têm direito ao “paraíso”. Como sabemos que uma pessoa tornou-se vitoriosa? Pelo que ela consome, os objetos e produtos que remontam à terra prometida. Um território que não pode ser habitado por todas as



pessoas. Daí, a falta radical que constitui o ser humano. Diante disto, a saída seria o consumo de objetos-tampões, mas, considerando que todos os produtos têm como marca a transitoriedade, a efemeridade que está inscrita em sua fabricação. Por assim dizer, todos os objetos de consumo deveriam carregar o enunciado “*Made in obsolescência programada*”! De acordo com algumas pesquisas no campo (Latouche, 2012; Slater, 2002), foi o estadunidense Bernard London que explicitamente mencionou a questão em 1929. Mas, alguns anos antes, em 1924, um projeto para comercialização de lâmpadas já tinha sistematizado a prática.<sup>2</sup>

Pois bem, o encontro entre uma política deliberada de produção de objetos com datas de validade cada vez mais curtas e uma falta estrutural de ordem psíquica, num contexto racista, é a ambiência mais do que adequada para a produção de um desejo por consumir uma fantasia chamada “modelo ocidental”, o que só pode ser realizado pela busca incessante de objetos. O que se pretende consumir? Ora, o Ideal do Ego no contexto da cultura do consumo perseguido pode ser dito nesta frase: consumir para existir. Se não consumíssemos, estaríamos excluídos da condição humana, como nos disseram Deleuze e Guattari em *Mil Platôs*. O que é então o consumo? É a busca e a conquista (sempre provisoría) de uma subjetividade que tenha o rosto branco. Ou seja, é um modo de ser, sentir, pensar, imaginar, raciocinar, vestir, caminhar, amar, sonhar etc., que seja invariavelmente mais próximo do modelo ocidental, racista e capitalista – registrado pelos dois franceses através do rosto do Homem branco.

---

2 Thomas Edison pôs à venda a sua primeira lâmpada em 1881. Na ocasião, a lâmpada tinha vida útil aproximada de 1.500 horas. Em 1911, um anúncio na imprensa espanhola destacava que as lâmpadas mais modernas duravam por volta de 2.500 horas. Porém, como se revela num documentário sobre sociedades anônimas, em 1924 um cartel que agrupava os principais fabricantes da Europa e dos Estados Unidos da América do Norte acordou limitar a vida útil das lâmpadas elétricas a no máximo mil horas. Este cartel chamou-se Phoebus e oficialmente nunca existiu. Mas, análises dos autores aqui referidos apontam que foi o ponto de partida para a ideia de “Comprar, descartar e comprar novamente”, o que se aplicaria hoje a produtos eletrônicos de última geração, assim como se deu na indústria têxtil com a eliminação das meias de vidro à prova de rasgões.

*O racismo procede por determinação das variações de desvianças, em função do rosto do Homem branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes, ora para tolerá-los em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-los no muro que jamais suporta a alteridade (é um judeu, é um árabe, é um negro, é um louco... etc). Do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem as pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem (Deleuze & Guatarri, 2007, p. 33).*

Esse crime tem cura: embranquecer, consumir para existir o mais próximo possível do rosto do Homem branco. Em termos psicanalíticos, o Ego atual deve operacionalizar estratégias de trabalho para consumir – mesmo que seja por meio de dívidas insolúveis – objetos que revitalizem a existência. Dentro desse contexto, não seria mais possível existir sem consumir. O Ego se tornará frustrado e fará tudo para se aproximar desse rosto do Homem branco. O ícone da cultura *pop* global, Michael Jackson, é um exemplar desse esforço. Ele era perdulário e consumia incessantemente. Na ocasião de sua morte, em 25 de junho de 2009, deixou dívidas de aproximadamente US\$ 500 milhões. Ele comprava diariamente, fazia compras compulsivas de objetos-tampões que pareciam curar um pouco sua falta estrutural. Ora, convenhamos que meio bilhão de dólares em dívida, em se tratando da primeira década do século XXI e de um artista internacional bem pago desde a infância, podem dar uma dimensão do que estamos a tratar. Michael Jackson é um efeito, vítima, autor, uma pessoa autodestrutiva, um tipo de pulsão de morte que o levava aos limites da ingestão de analgésicos poderosos. Ele não se olhava no espelho, tinha horror ao cabelo, à cor da pele, às feições fenotípicas que reiteravam sua filiação ancestral africana. Daí, a opção pelo branqueamento. Pois bem, todos nós somos socializados no capitalismo racista para sermos como Michael Jackson, talvez apenas não tenhamos todas as suas ferramentas. Sem dúvida, o comportamento do artista negro estadunidense é uma regra, não uma exceção. Somos todas e todos Michael Jackson. Por outro

lado, somos todas e todos Cláudia Ferreira<sup>3</sup> e Amarildo de Souza<sup>4</sup> também. No contexto global do racismo e do capitalismo, as pessoas de todos os grupos étnico-raciais são convocadas a buscar o modelo ocidental. Mas, no caso da população negra, a violência simbólica tem uma componente que precisa ser mencionada.

Como nos diz a psicóloga Gislene dos Santos em *A invenção do ser negro* (2002), o médico alemão Carl Gustav Carus (1789-1869) sistematizou uma escala racista do modelo ocidental no século XIX. Essa tabela circula de várias maneiras nos circuitos das sociedades capitalistas. É a escala que aparece a seguir que está na base das mortes de Cláudia Ferreira, Amarildo de Souza, Michael Jackson e tantos sujeitos negros que morrem, inclusive em vida, na atualidade (Santos, 2002, p.34). Vejamos a preconceituosa “escala de Carus”:

1. Os povos do dia (caucasiano-europeus e seus descendentes).
2. Os povos do crepúsculo oriental (povos da Europa oriental, asiáticos, árabes e seus descendentes).
3. Os povos do crepúsculo ocidental (ameríndios e seus descendentes).
4. Os povos da noite (nativos australianos, africanos e seus descendentes).

---

3 Cláudia Silva Ferreira foi alvejada por tiros no pescoço e nas costas em meio a uma operação da Polícia Militar (PM) na manhã do dia 16 de março de 2014, no Morro da Congonha, na zona norte da cidade do Rio de Janeiro. O corpo de Cláudia, auxiliar de serviços gerais, foi arrastado por pelo menos 250 metros, preso por um pedaço de roupa ao porta-malas da viatura policial. Notícia disponível em: <http://pt.globalvoicesonline.org/2014/03/24/claudia-ferreira-da-silva-morta-em-acao-policial-tornada-invisivel-pela-midia/> (acesso em 15/3/2017).

4 Amarildo de Souza, homem negro, morador de favela e ajudante de pedreiro, desapareceu no dia 14 de julho de 2013, depois de ser levado por agentes de segurança pública para a Unidade de Polícia Pacificadora (UPP) da Rocinha, uma das mais conhecidas favelas da cidade do Rio de Janeiro, onde residia. Graças aos esforços de sua esposa, Elizabeth Gomes da Silva, bem como de militantes contra os assassinatos corriqueiros de sujeitos moradores de favelas, apenas por serem considerados “suspeitos” pelas forças de segurança do Estado, finalmente, 13 policiais foram condenados pelo crime de tortura, assassinato e ocultação de cadáver, cometido contra Amarildo. Notícia disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-02/justica-condena-13-policiais-por-tortura-e-morte-de-amarildo> (acesso em 15/3/2017).

Essa escala de humanidade racista dá um tom do problema; a introjeção forçada dessas proposições impuseram um tipo de sistema pigmentocrático em todas as sociedades multirraciais. Os fenótipos negros, sempre eleitos como rivais da civilização, foram concebidos como um tipo de monstruosidade inumana. Sem dúvida, o racismo contemporâneo não advoga essa perspectiva. Mas, como nos diz o filósofo Michael Hardt (2000), a reconfiguração do racismo o revitaliza por meios diferentes. Em vez de advogar um racismo que manifeste a recusa ao fenótipo, o que reificaria a raça como categoria biológica, o racismo procede pela “estratégia de inclusão diferencial” (Hardt, 2000, p. 365). Dito de outro modo, a aceitação da existência passa pelo consumo de um padrão “branco” de existir. O fato de o Ideal do Ego ser branco também afeta o sujeito branco, porque o “tornar-se branco” encarna um conjunto de elementos inalcançáveis numa cultura do consumo que reconhece que a falta é impagável – um tipo de pecado original. Mas, sem dúvida, os sujeitos não brancos levam uma enorme desvantagem nesse exercício de aquisição do modelo ocidental.

## **NOSSA HIPÓTESE CONTRA O RACISMO E O CAPITALISMO**

A aproximação entre abordagens filosóficas e psicanalíticas na análise do capitalismo subsidiam os argumentos em favor de nossas críticas. As teses do fetichismo da mercadoria e da falta estrutural de Marx e Lacan, respectivamente, são complementares. O conceito de fetichismo é apropriado por Marx de contextos de sociedades “primitivas” em que os objetos eram transformados em fetiches, ou seja, coisas com uma potência divina encarnada. O pensador utiliza a categoria para elucidar a relação que os produtos do trabalho passam a ter na sociedade moderna, assim, as mercadorias assumiriam características sobrenaturais, o que pode ser analisado na atualidade pelo culto às marcas. O valor simbólico de um objeto ultrapassa seu valor de uso. No contexto do “consumo, logo existo”, não basta calçar um sapato; sua marca pode ser mais importante do que o conforto.

O psicanalista francês Jacques Lacan se apoia nos estudos freudianos, considerando um dos pontos de partida da vida

psíquica o esforço para escapar do desprazer. Ora, “Freud ensina que aquilo que se apresentou como objeto para tal satisfação não será mais encontrado, estará para sempre perdido” (Fragelli & Petri, 2004, p.36). Lacan segue na esteira freudiana e explica que esse objeto perdido se constitui como uma falta, daí, a “nostalgia liga o sujeito ao objeto perdido, através da qual se exerce todo o esforço da busca” (Lacan, 1995, p. 13). A repetição de um apaziguamento seria impossível, pois nunca mais o pleno gozo será conquistado. Ora, o reencontro com o *objeto perdido* de um suposto gozo primordial é impossível! No entanto, estaríamos fadados a essa busca incessante por objetos que o substituam. No jogo de engodo de satisfações sempre de curta duração, a mercadoria cumpre um papel: iludir, enganar e fazer crer por alguns instantes que o objeto de apaziguamento que faltava foi reencontrado.

Nas leituras de Marx e Lacan, articulamos a possibilidade de o fetichismo da mercadoria funcionar como a possibilidade sempre temporária e transitória de apaziguamento de uma falta estrutural. Para Lacan, a falta nunca será solucionada. Por isso, o capitalismo engendra mercadorias provisórias, trabalha com a obsolescência programada, de onde, apenas consumindo se pode realmente existir. O consumo ganha centralidade.

Estudos diversos no âmbito do consumo podem nos ajudar nessa empreitada. O advento da sociedade de consumo (Baudrillard, 1995), a noção de sociedade de hiperconsumo (Lipovetsky, 2007), ou sociedade de consumidores (Bauman, 2008) trouxeram, cada uma a seu modo, inúmeras contribuições e chaves analíticas para a compreensão de mudanças nas relações sociais a partir de uma cultura do consumo.

Pois bem, para enfrentar filosoficamente e psicanaliticamente essa aliança que o racismo fez com o capitalismo na produção de um sujeito que nunca pode ser satisfeito – vivendo sempre em busca ininterrupta de objetos-tampões para sua falta estrutural –, vamos precisar recolocar os quesitos filosófico e psicanalítico que referendam e organizam o modelo ocidental. Do ponto de vista filosófico, precisamos abandonar o trabalho como categoria ontológica do ser humano. Em termos psicanalíticos, é necessário recusar a falta estrutural do sujeito como um tipo de

“natureza” humana. Daí, a convocação de duas hipóteses ensejadas pelos estudos de história e culturas afro-brasileiras, africanas e dos povos indígenas.

A hipótese serve tanto para ressignificar as abordagens filosóficas quanto as psicanalíticas. O que caracteriza o ser humano não é o trabalho nem a falta. Esses dois pontos foram razão suficiente e necessária para que a cultura do consumo se tornasse dominante e pudéssemos especular que, na atualidade, o enunciado “consumo, logo existo” se tornou um retrato plausível da “condição humana”. Considerando leituras de Mogobe Ramose e Dave Kopenawa, não faz sentido condicionar a existência seja ao pensamento, seja ao consumo. Não se trata de dizer “penso, logo existo” ou “consumo, logo existo”. Mas, consideramos outra formulação. O que é mais fundante é o ímpeto por existir, o que só pode ser garantido não por um dispositivo humano, uma capacidade ou virtude individual, mas somente por meio da interdependência. Existir é sempre uma possibilidade fincada em sermos seres interdependentes, o que depende de outros seres humanos, de diversas relações e da maneira como nos organizamos através do meio ambiente, sobre a terra que é naturalmente compartilhada. O pan-africanista Abdias do Nascimento e o pajé yanomami, Davi Kopenawa, favorecem nossas especulações.

*O Quilombismo se estruturava em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio das florestas de difícil acesso que facilitava sua defesa e sua organização econômico-social própria, como também modelos de organizações permitidas ou toleradas, frequentemente com ostensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo. Não importam as aparências e os objetivos declarados: fundamentalmente todas elas preencheram uma importante função social para a comunidade negra, desempenhando genuínos focos de resistência física e cultural. Objetivamente, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém tanto os permitidos quanto os “ilegais”*

*foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta práxis afro-brasileira, eu denomino quilombismo (Nascimento, 1980, p. 255)*

O quilombismo trata de uma relação de interdependência, de uma resistência que, de algum modo, produz a gestão dos conflitos num enfrentamento coletivo. O auxílio mútuo não é um recurso romântico de caráter retórico, mas uma compreensão pautada em sistemas africanos tradicionais que reconhecem que a terra é partilhada e que riscar, dividir e separar a terra é uma posição efetivamente perigosa. Abdias do Nascimento está a propor uma tecnologia política que se organize sem repartir a terra. A terra é dividida por todas as pessoas conforme as necessidades que são negociadas continuamente.

O xamã Davi Kopenawa traz uma perspectiva cosmológica em que destaca que todos os animais, humanos e não humanos, vivem dentro da terra, o que significa que a responsabilidade com a terra implicaria aproximadamente aquilo que Latouche (2012) denominou de “decrecimento sereno”. Conforme Kopenawa, uma proposta ecológica efetiva não pode estar articulada com desenvolvimento. O desenvolvimento não pode ser sustentável, isso implica numa contradição radical. O projeto político-ecológico desenvolvimentista preza a exploração da natureza – entendida como meio ambiente somente. Daí, um grave paradoxo insuperável, desenvolver-se às custas do território compartilhado que garante a própria vida. As reflexões de Latouche contribuem para se compreender que é importante aumentar atividades econômicas que ampliem o bem-estar das comunidades humanas, assim como diminuam (até a extinção) as práticas produtivas nocivas que escondem seu caráter maligno por meio do suposto aumento de capital financeiro das corporações. Kopenawa analisa que o povo yanomami faz uma gestão que recoloca a centralidade da terra, o que aqui interpretamos como uma interdependência radical e, por que não dizer, revolucionária.

*Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os xapiri, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras, os que Omama [o demiurgo yanomami] deu a nossos ancestrais. Os xapiri defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado dos nossos antepassados, que por isso mesmo nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando mais quente. [...]. Somos habitantes da floresta. Nasceram no centro da ecologia e lá crescemos (Kopenawa, 2015, p. 45)*

Kopenawa critica a cerca; a geopolítica parte de uma ficção, a criação de fronteiras. A leitura feita pelo xamã explicita outra coisa, habitamos a mesma terra. O ato dos brancos de cercar, separar e dividir para melhor controlar é um ponto de partida prejudicial. Uma aposta no controle e na centralidade humana. Kopenawa está a dizer que não existe um centro. O planeta não existe em função da exploração humana, em função dos desejos e necessidades das populações humanas. A terra existe como condição de possibilidade de nossa existência e só pode ser partilhada diante dos conflitos naturais que devemos enfrentar.

A articulação entre as teses de Nascimento e Kopenawa nos ajudaram a perceber o princípio da interdependência como condição de possibilidade da existência, o que aparece bem formulado na filosofia *ubuntu*. “Eu sou porque nós somos”. Em outras palavras, só existo porque outros seres existem, porque a terra existe. Não podemos existir sozinhos. Não é uma qualidade ou habilidade humana que define quem somos, mas as relações dinâmicas que nos definem mutuamente. Em certa medida, a filosofia *ubuntu* aparece formulada nos escritos de Ramos e como sendo uma sistematização do provérbio do povo xhosa:



“Umuntu Ngumuntu Ngabantu” (eu sou uma pessoa através de outras pessoas).

Sem dúvida, a composição entre os escritos de Nascimento e Kopenawa, articulados através de um horizonte ubuntu, trazem várias perspectivas interessantes para repensarmos alternativas filosóficas e psicanalíticas diante do racismo e do capitalismo. O que pretendemos é, justamente, ressaltar como repertórios afro-indígenas podem oferecer alternativas instigantes e enriquecedoras, “novas” possibilidades para desafios que têm sido enfrentados quase que exclusivamente pelas mesmas abordagens ocidentais. Com isso, não estamos a descartar as contribuições do ocidente, mas, tão somente, buscamos reconhecer que nenhuma cultura tem as melhores respostas para todos os problemas. Por isso, o nosso interesse em fazer investimentos intelectuais profundos nessas águas pouco navegadas.

#### PEQUENAS CONCLUSÕES PARCIAIS

À primeira vista, parte da defesa que fizemos até o presente momento poderia parecer uma recusa completa e irrestrita ao modelo ocidental. Não se trata apenas de recusar ou acusar. O que está em jogo também é inquirir a filosofia ocidental diante de suas ambivalências. Um dos filósofos europeus que mais convidou o próprio ocidente a pensar a sua própria história foi o francês Michel Foucault. Aqui vale a pena analisar uma de suas formulações para podermos pensar diante das provocações afro-indígenas sem esquivas e sem retóricas defensivas.

“É filosofia o deslocamento e a transformação dos parâmetros de pensamento, a modificação dos valores recebidos e todo o trabalho que se faz para pensar de outra maneira, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente do que se é.” (Foucault, 2005, p. 305). Ou seja, podemos modificar aquilo que pensamos? Esse seria justamente o papel da filosofia. Talvez porque, ao manter o modo como pensamos o que somos, as maneiras de relação com a terra sejam prejudiciais e autodestrutivas. A busca de um paraíso futuro é danosa porque pode nos fazer esquecer do presente. O orgulho narcísico que parece ser regra do modelo ocidental pre-

cisa ser revisitado com o verdadeiro poder crítico filosófico, o que significa problematizar o quadro conceitual e suas práticas não mais como uma retórica do ocidente que ouve todas as perspectivas e continua dando a última palavra. Este ensaio pretende dar curso a um debate que tem sido feito ao longo da história da humanidade por diversos povos. Para Kopenawa, assim como para Abdias do Nascimento, passou da hora de pensarmos de outra maneira e, pelo que argumentamos aqui, não adianta reformar o modelo ocidental, ou ainda, lançar mão dos aspectos mais progressistas deste paradigma. Não estamos querendo substituir o caráter ontológico do consumo por outro fundamento. Em vez de “consumo, logo existo”, não diremos exatamente que a interdependência é o que nos faz existir. Nós usamos um neologismo que apareceu nas rodas de conversa com o biólogo Celso Sanchez, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. A expressão é de autoria de Sanchez que autorizou o usufruto do conceito de *terreexistir*. O que significa *terreexistir*? Todo existir é interdependente da terra, de outros seres e nada existe por si mesmo. Por outro lado, também não existe uma qualidade humana que possa fundamentar a existência. Todos os seres estão empenhados em existir; os conflitos intrínsecos a esses processos não devem ser postos em termos de “falta”, assim como as alternativas não precisam ficar circunscritas à busca de um “paraíso perdido”. Por isso, não estamos empenhados em defender uma cosmovisão ontológica que defina o ser humano destacando uma atividade entre outras. Daí, nossa opção teórica e política pela categoria *cosmosensação*, nos termos da pensadora nigeriana Oyeronke Oyewumi (1994). Não se trata de uma cosmovisão, uma dimensão restrita de analisar a cultura e os seus desdobramentos. A *cosmosensação* oferece a sinestesia necessária para pensarmos a vida em diversas dimensões, sem ficarmos restritos a apenas um sentido como a visão.

Para pensar de modo dinâmico a interdependência, usamos o conceito de *terreexistir* (terra + existir), o que significa que nossa *cosmosensação* tem operadores conceituais que não se organizam pelos critérios da “vitória”, da “derrota” ou do “combate”. A metáfora da disputa e da concorrência é abundante no modelo ocidental. A trajetória de Ulisses na *Odisséia* de Homero

(2005) foi analisada pelo filósofo alemão Theodor Adorno (1985) como sendo o protótipo do ocidente. Adorno ressalta um exercício de conquista, disputa e superação de adversários e estabelecimento da vitória individual após subjugar os competidores. Nós consideramos que essa cosmovisão é restrita e empobrece as inúmeras possibilidades da vida. A existência não pode ser lida como um projeto de disputa. O erro do ocidente foi universalizar o comportamento do mito de Ulisses, a falta lacaniana e, mais tarde, o consumo e o fetichismo da mercadoria como definidores da condição humana. Óbvio que a vida extravasa o modelo ocidental.

Num entrecruzamento de abordagens africanas e indígenas, a *cosmosensação* traz outras possibilidades. Aqui operamos pela interdependência imanente e que não pode ser reduzida aos dualismos maniqueístas. Tampouco propor uma perspectiva salvacionista. Por isso, *terreexistir* é uma hipótese. E, somente a título de hipótese: pode ser que *terreexistir* seja viável como um projeto arquitetônico que transmute os grandes arranha-céus em pequenos quilombos-aldeias. *Terreexistir* pode ser entendido como a possibilidade de reconhecimento de que todos os seres dependem de relações complexas que envolvem outros seres e, invariavelmente, a terra. Trata-se de uma crítica ao desenvolvimentismo, à geopolítica da guerra em suas bases, aos mitos do trabalho e da falta.

Retomando a curta citação feita anteriormente, o que Foucault chamou de pensar de outro jeito? Será que aquilo que ele denominou de modificar os valores recebidos e tornar-se diferente do que se é poderia ser viável só por meio de rearranjos no interior de filosofias e abordagens psicanalíticas ocidentais? Nós supomos que não. Afinal, essas abordagens estão enredadas invariavelmente pelo racismo e pelo capitalismo. Isso não invalida diversos aspectos notáveis produzidos pelo modelo ocidental, tampouco o isenta de suas reconhecidas mazelas. De qualquer modo seria dogmático, racista e antifilosófico ficarmos restritos a achar alternativas para os grandes problemas apenas nos mesmos escaninhos ocidentais que já foram insistentemente revisitados e remexidos, enquanto abordagens africanas e indígenas são pouco frequentadas e subaproveitadas. Óbvio que nenhuma teoria e nenhuma cultura tem todas as respostas para os problemas humanos. Vale ressaltar que as

perspectivas africanas e indígenas não têm circulado com a mesma intensidade do modelo ocidental nos circuitos acadêmicos.

Quicá, o mais efetivo combate ao racismo e ao capitalismo precise desfazer fronteiras, transformar as cidades em quilombos e aldeias! A partir daí, pode ser que possamos começar a pensar de outro modo e modificar nossos valores.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1985.

ANI, Marimba. *Yuguru: an African-centered critique of European Cultural Thought and Behavior*. New Jersey: African World Press, 1994.

ASANTE, Molefi. Afrocentricidade e educação na senda do progresso: Brasil e EUA. In: CARVALHO, Carlos Roberto; NOGUERA, Renato; SALES, Sandra Regina. *Relações étnico-raciais e educação: contextos e práticas*. Rio de Janeiro: NAU/EDUR, 2013, pp. 23-34.

BAUMAN, Zygmunt. A cultura do lixo. In: *Vidas Desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, pág.117-164.

\_\_\_\_\_. *Vida para consumo: A transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BAUDRILLARD, J. Função-signo e lógica de classe. In: *A Economia Política dos Signos*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996. Pág. 9-49.

BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade de Consumo*. Lisboa: Edições 70, 1995.

BÍBLIA, Português. *A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento*. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

BOURDIEU, Pierre. Gostos de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato (org). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. pag. 82-121

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997. V. 3.

FRAGELLI, Ilana Katz Z; PETRI, Renata. A transmissão da falta, a partir da leitura do seminário IV de Lacan. In: *Estilos da clínica*, v.9, n.17. São Paulo: dez. 2004, p. 33-43.

FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Tradução Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

GUERÒULT, M.. *Descartes selon l'ordre de la raison. L'âme et Dieu, Vol. I*, Paris: Aubier, 1968.

HARDT, Michael. A sociedade mundial de controle. In: ALLIES, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Rio de Janeiro, Editora 34, 2000.

HOMERO. *Odisseia*. Lisboa: Livro Cotovia, 2005.

HORSTEIN, B.L. *Teoría de las ideologías y psicoanálisis*. Buenos Aires: Kargieman, 1973.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. *Public Culture*, 15, 2003, p. 11-40

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: MIGNOLO, Walter (Org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005.

OYEWUMI, Oyeronke. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1997.

LACAN, Jacques. (1956-57). *O seminário – livro 4: a relação de objeto*. Texto estabelecido por Jacques Alain Miller. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

\_\_\_\_\_. (1964). *O seminário – livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Texto estabelecido por Jacques Alain Miller. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LANDIN FILHO, R.. *Evidência e verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

LATOUCHE, Serge. *O pequeno tratado do decrescimento sereno*. Lisboa: Edições 70, 2012.

LIPOVETSKY, Gilles. *Tempos Hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla, 2004.

\_\_\_\_\_. *A felicidade paradoxal – Ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política. Livro Primeiro, o processo de produção do capital. Volume 1*. Trad.: Ronaldo Sant’Anna. 2a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

MCCRACKEN, Grant. Consumer goods and cultural meaning? A theoretical account of the substantiation of cultural categories and principles in consumer goods. *Working Paper* n° 85-102. Department of Consumer Studies, University of Guelph, Guelph, Ontario, Canada, 1985.

MOORE, Carlos. *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. *A invenção do ser negro: um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. São Paulo: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SLATER, Don. *Cultura do consumo e modernidade*. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Nobel, 2002, p. 14.

SOVIK, Liv. Aqui ninguém é branco: hegemonia branca no Brasil. In: WARE, Vron. *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, p. 363-386.

SOUZA Altamir da Silva Souza et al. A obsolescência planejada: uma reflexão frente aos problemas socioambientais do planeta. Foz do Iguaçu: XXVII Encontro nacional de engenharia de produção, 2007. In: TEIXEIRA, Vanessa Leite; COUTO, Luís Flávio. A cultura do consumo: uma leitura psicanalítica lacaniana. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 15, n. 3, p. 583-591, jul./set. 2010, p. 583-591.



## RACISMO: MECANISMO FUNDAMENTAL DO PODER<sup>1</sup>

*Sharon Varjão Will*

*Maria de Fátima Costa de Paula*

Este texto propõe a análise da reportagem do jornal *O Globo* “Até tiros contra a dengue”, replicada pelo jornal *Meia Hora*, como um recorte específico que reflete o processo racista e de criminalização das populações pretas e pobres, para pensarmos as políticas de segurança atuais do Brasil, em particular no Rio de Janeiro. Para tal análise, tomamos como ferramentas teóricas os conceitos de Racismo, em Michel Foucault, e de Estado Penal, em Loïc Wacquant.

Acreditamos que a hegemonia conservadora produz subjetividades. Ela elege e difunde discursos como mecanismos indutores e justificadores de políticas autoritárias. E a mídia é um dos mais importantes dispositivos sociais desse processo, ou seja, “esse equipamento não nos indica somente o que pensar, o que sentir, como agir, mas principalmente nos orienta sobre o que pensar, sobre o que sentir”. (Coimbra, 2001, p. 29)

Ainda sobre o papel fundamental dos meios de comunicação de massa como dispositivo de produção de subjetividades e controle, nos explica Cecília Coimbra, em entrevista para o *Jornal do Conselho Regional de Psicologia do Rio de Janeiro (CRP-RJ)*, edição de setembro/outubro de 2009:

*Felix Guattari dizia que, hoje, uma das coisas mais importantes no sentido de dominar o outro, povos, populações – mais importante do que fazer uma guerra – é produzir subjetividades, produzir modos de viver e existir. Para*

---

1 Este artigo foi baseado na tese de doutorado de Sharon V. Will (2015), na qual foram analisados os atravessamentos entre os discursos produzidos pelas manchetes e reportagens publicadas pelo jornal *O Globo* sobre a política de segurança pública do governo de Sérgio Cabral, no estado do Rio de Janeiro, entre os anos de 2007 e 2014.



*dominar o outro é preciso controlá-lo. É como Deleuze (o filósofo Gilles Deleuze) fala: nós vivemos na sociedade do controle, tudo é supercontrolado. Então, Guattari vai dizer o seguinte: hoje, na sociedade contemporânea, talvez um dos dispositivos mais importantes de se produzir modos de viver, subjetividades, são os meios de comunicação de massa. Eles produzem modos de viver, de estar, de sentir, modos de existir no mundo. Os meios de comunicação de massa emergem, no capitalismo, como um braço defensor das subjetividades capitalísticas. (Coimbra, 2009, s/p)*

Indo neste sentido, entendemos que os discursos emergem, em dado momento, e atravessam vários setores de nossa sociedade, das mais variadas formas, promovendo e produzindo modos de perceber e encarar a realidade, alcançando uma maioria de pessoas, elegendo o que é o ideal de vida.

A matéria em questão, publicada no jornal *Meia Hora* no dia 17/4/2008, girou em torno de uma operação policial em uma favela do Rio de Janeiro. Nela, observamos os discursos de que vivemos em uma guerra e que as favelas são “comunidades carentes” que necessitam de uma polícia “protetora” da “garantia dos direitos”. Na reportagem, aparece a seguinte frase: “Operação da PM foi para derrubar barreiras que impediam socorro a moradores doentes” (*O Globo*, Rio, 17/4/2008, p. 13). Mas marcamos aqui, como principal discurso para a análise neste artigo, a ideia tão difundida de que “Bandido bom é bandido morto”, que advoga a favor do extermínio de determinados grupos como prática não só aceitável, mas aclamada por muitos e difundida pela mídia.

O coronel da Polícia Militar, Marcus Jardim, que participou dessa operação policial na favela, comparou os traficantes aos mosquitos da dengue. Segundo ele:

*Os bandidos são os mosquitos do mal. Os marginais da lei são tão perniciosos quanto os mosquitos que levam à peste. Inseticida social é a resposta da polícia a esses mosquitos sociais [...] A PM é o melhor inseticida contra a dengue. É o SBPM: não deixa nenhum bandido em pé [...] Apesar das operações o tráfico está cada vez mais forte, assim como o mosquito da dengue. (O Globo, Rio, 17/4/2008, p. 13)*

O jornal *Meia Hora* (17/4/2008), que tem um público mais “popular” do que *O Globo* e se utiliza de manchetes sensacionalistas, publicou a seguinte capa.

Figura 1: Jornal Meia Hora



Fonte: *Meia Hora*, 17/4/2008, capa.

Comparar certos grupos com insetos e justificar a “dedetização” é assustador. Mostra que a Segurança Pública, no Brasil, é entendida como limpeza étnica, como política de extermínio e controle social. Os pobres precisam ser exterminados. Lembremos da fala do coronel Adyr Fiúsa de Castro,<sup>2</sup> citado por Cecília

2 O coronel Adyr Fiúsa de Castro foi o primeiro diretor do CIE, o Centro de Informações do Exército, um serviço de inteligência do governo brasileiro durante o regime militar. Esse órgão propôs a maior quantidade de censuras a material considerado

Coimbra (2000), em seu texto *Produzindo o mito da “Guerra Civil”*: *naturalizando a violência*:

*Foi a mesma coisa que matar mosca com martelo-pilão [...]. Evidentemente, o método mata a mosca, pulveriza a mosca, esmigalha a mosca, quando, às vezes, apenas com um abano é possível matar aquela mosca ou espantá-la. E nós empregamos um martelo-pilão. (Coimbra, 2000, s/p)*

Foucault, em seu curso no Collège de France, *Em defesa da sociedade* (Foucault, 1999), analisou as possibilidades da emergência de um novo discurso histórico, durante a passagem do século XVIII para o XIX. Ele demonstrou como a noção de guerra foi eliminada da análise histórica e foi substituída pelo princípio da “universalidade nacional”, uma reelaboração política da ideia de nação. Esta – que só existia na unidade substancial da pessoa, viva, corporal, do rei e independia da existência de um exército, da justiça, da administração pública – sofre uma inversão, e esses aparelhos, essas funções, passam a ser condição de sua existência. E quem garante essas diferentes funções? São pessoas que não fazem parte nem da nobreza, nem do clero. São os burgueses, camponeses, artesãos, comerciantes e profissionais liberais – o terceiro estado. Assim, explica Foucault:

*Onde vamos encontrar, por conseguinte, o núcleo histórico de uma nação, que será “a” nação? No terceiro estado, e no terceiro estado somente. Por si só, o terceiro estado é condição histórica da existência de uma nação, mas de uma nação que, vocês vêem, deveria, de direito, coincidir com o estado. O terceiro estado é uma nação completa, o que constitui a nação está nele. Ou ainda, se quisermos traduzir essas mesmas proposições de outra maneira: “Tudo que é nacional é nosso”, diz o terceiro estado, “e tudo o que é nosso é nação”. (Ibid., p. 265)*

---

subversivo e foi responsável por grande parte da estrutura da máquina de repressão do governo, tendo torturado centenas de cidadãos brasileiros. Quando nomeado, já ocupava um cargo de um serviço de inteligência do Exército, o D2, em que era encarregado de monitorar “subversivos”.

Segundo Foucault (*ibid.*), o discurso da história, que até o século XVIII tomou a guerra como analisador principal, sofreu uma modificação a partir do século XIX, tendo sido “reduzido, repartido em perigos regionais, em episódios transitórios, retranscrito em crises e violências” (Foucault, 1999, p. 258). A ideia da guerra se recriou como “defesa da sociedade”, não mais contra os ataques externos mas, sim, contra os perigos que emergem em seu próprio corpo. Esse é o pensamento da guerra social, designado pelo autor como movimento de “autodialeitização e, por conseguinte, de emburguesamento, da história, no discurso histórico”. (*Ibid.*, p. 258)

Foucault (1999) toma a teoria clássica da soberania como pano de fundo para as análises que faz sobre guerra e raças. Ele explica que na monarquia não existia o conceito de nação, nem de Estado. O que se tinha era a unidade corporificada na figura do rei, possuidor do atributo fundamental: o direito sobre a vida e a morte de seus súditos. Conforme Foucault (1999):

*Em certo sentido, dizer que o soberano tem direito de vida e de morte significa no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; [...] Que quer dizer, de fato, direito de vida e de morte? Não, é claro que o soberano pode fazer viver como pode fazer morrer. O direito de vida e de morte só se exerce de uma forma desequilibrada, e sempre do lado da morte. O efeito do poder do soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. Em última análise, o direito de matar é quem define efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. (*Ibid.*, p. 286)*

A nação e o Estado passam a se configurar a partir da constituição de um estado jurídico, mas não se bastam nisso, pois:

*O que caracteriza uma nação é a relação entre o corpo dos indivíduos e a existência efetiva do Estado. A nação já não é, portanto, um parceiro em relações bárbaras e belicosas de dominação. A nação é o núcleo ativo, constitutivo do Estado. A nação é o Estado ao menos pontilhado, é o*

*Estado nascendo, formando-se e encontrando suas condições de existência num grupo de indivíduos. (Ibid., p. 267)*

Foucault demonstra como ocorreu a transformação nos mecanismos, técnicas e tecnologias de poder, nos séculos XVII e XVIII, com o domínio do “poder disciplinar” que se exerce pela ação direta no corpo do indivíduo, disciplinando e produzindo docilidade por meio de instituições austeras como a prisão, a escola e os manicômios. E, a partir da segunda metade do século XVIII, também se constitui por uma biopolítica da espécie humana ou, simplesmente, pelo chamado “biopoder”. Essa nova tecnologia de poder visa garantir a existência e regular a vida da espécie humana e se exerce mediante intervenções e controles sobre as populações, por meio de mecanismos reguladores como as previsões, as estimativas, as estatísticas e as medições.

Assim, para Foucault, há um deslocamento do objeto nessa nova tecnologia de poder. O “biopoder” incide sobre “[...] um novo corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de população.” (*Ibid.*, p. 292). Nas palavras do comentador:

*Se não há uma contradição entre as análises do poder disciplinar e aquelas relativas ao conceito de biopoder, na medida em que ambas tomam os processos de normalização como sua base comum, não se pode deixar de notar que tal conceito impôs uma ligeira mutação no curso das pesquisas genealógicas de Foucault. A partir do momento em que passou à análise dos dispositivos de produção da sexualidade, Foucault percebeu que o sexo e, portanto, a própria vida, se tornaram alvos privilegiados da atuação de um poder disciplinar que já não tratava simplesmente de reger comportamentos individuais ou individualizados, mas que pretendia normalizar a própria conduta da espécie, bem como reger, manipular, incentivar e observar macro fenômenos como as taxas de natalidade e mortalidade, as condições sanitárias das grandes cidades, o fluxo das infecções e contaminações, a duração e as condições da vida etc. A partir do século XIX, já não importava mais*

*apenas disciplinar as condutas, mas também implantar um gerenciamento planejado da vida das populações. (Duarte, 2008, p. 48)*

Há, então, dois conjuntos de mecanismos que não se excluem e se articulam: um “disciplinar” (voltado para o corpo, para o organismo, para a disciplina e para as instituições), e outro, “regulador” (voltado para a população, para os processos biológicos, para os mecanismos reguladores, e para o Estado). Conforme a explicação foucaultiana:

*Temos portanto, desde o século XVIII (ou em todo caso desde o fim do século XVIII), duas tecnologias de poder que são introduzidas com certa defasagem cronológica e que são sobrepostas. Uma técnica que é, pois, disciplinar: é centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo. E, de outro lado, temos uma tecnologia que, por sua vez, é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos. (Foucault, 1999, p. 297)*

O novo direito que se instala, na biopolítica, é o direito de “fazer viver e de deixar morrer”. Isso posto, a partir do conceito de biopoder em Foucault, as práticas de extermínio das populações pretas podem ser entendidas como uma tecnologia de poder, um mecanismo de regulação do “biopoder”. Mas como é possível para um poder político matar? Como esse poder que tem, essencialmente, o objetivo de fazer viver pode deixar morrer, dar ordem de matar e expor à morte? Foucault responde a isso dizendo: por meio do “racismo”. É ele que permite uma relação entre a minha vida e a do outro. A relação é: “quanto mais você matar, mais você fará morrer, ou quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá.” (*Ibid.*, p. 305). Seguindo nesse raciocínio:

*Com efeito, o que é racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, um grupo em relação aos outros. (Foucault, 1999, p. 304)*

O tema da raça acompanhou os discursos históricos da guerra até o século XVIII, quando se falava em guerra de raças. O Estado, no domínio do “biopoder”, inseriu o racismo como mecanismo fundamental do poder e o criou como racismo de Estado, ou seja, como uma fronteira entre o que deve viver e o que deve morrer. Segundo a pesquisadora Cristina Rauter:

*O racismo desempenha nesse segundo pólo do controle “da vida” um papel fundamental. Um racismo associado à preservação da “civilização ocidental”, ou dos valores democráticos, que aparece com força nas discussões e acontecimentos atuais relacionados à imigração na Europa. Ou que aparece associado à promoção da paz na cidade, ainda que essa paz seja a paz dos cemitérios. Para se chegar a implantar as Unidades de Polícia Pacificadora no Rio de Janeiro, saudadas por grande parte da população como solução para a criminalidade na cidade, foi necessária uma década de política genocida, de extermínio dos “suspeitos” de crime. Sabemos que esses suspeitos são justamente os pretos e pobres, moradores em comunidades populares. (Rauter, 2012, p. 73)*

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, em *Desigualdade racial, racismo e seus efeitos*, Zamora (2012) discute as noções de raça, racialismo e racismo, nos mostrando que a dimensão do racismo não pode ser reduzida à pobreza. Segundo a autora, a noção de raça justificou a colonização, a escravização, a perseguição e o extermínio

de milhões de pessoas. A crença de que existem distintas raças humanas – o racismo – e a ideia de que algumas raças são inferiores a outras – o racismo –, “atribuindo desigualdades sociais, culturais, políticas, psicológicas às raças e, portanto, legitimando as diferenças sociais a partir de supostas diferenças biológicas” (ZAMORA, 2012, p. 565), vem produzindo uma forma capitalística de dominação e violência, se instaurando, legitimando e reproduzindo um discurso dominante e justificador da posição desvantajosa do negro na sociedade e, portanto, produzindo seu assujeitamento.

Santos e Gino (2017) descrevem o desenvolvimento histórico do conceito de racismo como produto da ciência estabelecida, que buscava corroborar teorias de dominação:

*Durante o século XVII, o conceito de raça passou a ser explicado cientificamente sobre duas vertentes, o monogenismo – a hipótese segundo a qual a humanidade constitui uma única espécie, descendente de um ancestral comum – e o poligenismo – a hipótese segundo a qual a humanidade não tem uma origem comum, sendo que os diversos grupos pré-históricos ou as supostas raças da humanidade atual descenderam de espécies distintas. [...] na segunda metade do século XVIII as perspectivas científicas racialistas [criaram] modelos que resultaram na hierarquização e caracterização dos povos, onde se buscava entender como as características físicas influenciavam no comportamento moral e racional de cada indivíduo. Essas teorias abriram espaço para as ideias de evolução e hierarquização das raças. [...] Em meados do século XIX a publicação de acirradas discussões sobre o conceito e a evolução permitiram colocar um ponto final nas disputas poligenistas e monogenistas. A famosa obra de Charles Darwin “A origem das espécies” foi uma das principais disseminadoras da Teoria da Evolução. [...] Herbert Spencer adaptou essas reflexões científicas às relações sociais. [...] Dessa forma inaugurou o Darwinismo Social. [...] Partidários do Darwinismo Social como Arthur Gobineau e Gustave Le Bon chegaram a restaurar a corrente poligenista. [...] Gobineau defendia que as raças amarelas e negras estariam*



*condenadas à bestialidade eterna e que a raça negra pertencia ao grupo “humanos inaptos a se civilizar.” (Santos e Nascimento, 2017, p. 65/66)*

O trabalho de Loïc Wacquant também é uma importante ferramenta para pensarmos as políticas de segurança atuais do Brasil. Analisando a ascensão do Estado Penal nos Estados Unidos e em outras sociedades, ele demonstra como a difusão internacional de políticas punitivas, tanto no domínio da assistência social quanto no domínio criminal, está intimamente associada ao neoliberalismo.

Segundo o autor, o neoliberalismo não é apenas um modelo econômico, mas sim uma forma de governo, que além de reafirmar as prerrogativas do capital e a promoção do mercado, segue quatro lógicas institucionais: “1- A desregulamentação econômica, [...] 2- A delegação, retração e recomposição do Estado do bem-estar, [...] 3- Um aparato penal em expansão, invasivo e proativo [...] 4- A alegoria cultural da responsabilidade individual.” (Wacquant, 2012, p. 32)

Ultrapassando uma análise predominantemente econômica do neoliberalismo e o entendendo como um projeto político transnacional que visa refazer o nexo entre mercado, estado e cidadania a partir de cima, Wacquant demonstra como o *Estado de Bem-Estar Social* se desconstrói, tornando a administração penal dos rejeitos humanos<sup>3</sup> a prioridade do Estado.

*Trata-se de um “Novo Leviatã, ferozmente intervencionista, autoritário e caro”(Wacquant, 2012, p. 33). É assim que o Estado lida com a turbulência social, ocupando e controlando os espaços das favelas como campos de concentração a céu aberto e, em seguida, prendendo boa parte desses cidadãos, lotando os presídios. Com as “tecnologias disciplinares” enfraquecidas e impraticáveis nas prisões superlotadas, o adestramento é subjetivo.*

---

3 Grupos que se tornaram supérfluos ou incongruentes pela dupla reestruturação da relação social e da caridade do Estado: as frações decadentes da classe operária e os negros pobres das cidades. (Wacquant, 2011, p. 104)

A partir do desenvolvimento do neoliberalismo, no qual a privatização dos riscos e a responsabilidade individual imperam, o que temos é a administração dos rejeitos humanos por meio de uma expansão policial e penal gigantesca. De acordo com Wacquant (2001):

*Um princípio ideológico central do neoliberalismo é que ele inclui a implantação do “governo mínimo”, ou seja, o encolhimento do supostamente flácido e inflado estado do bem-estar keynesiano e sua transformação em um estado do trabalho social, seco e ágil, que “investe” em capital humano e “ativa” fontes comunitárias e apetites individuais em relação ao trabalho e à participação cívica através de “parcerias” que enfatizam a autossuficiência, o comprometimento com o trabalho remunerado e o gerencialismo. Onda punitiva demonstra que, na realidade, o estado neoliberal se revela muito diferente: enquanto, no topo, abraça o laissez-faire, liberando o capital de restrições e ampliando as oportunidades de vida para os detentores do capital econômico e cultural, nos estratos inferiores ele é tudo, menos laissez-faire. Na verdade, quando tem de lidar com a turbulência social gerada pela desregulamentação e de impor a disciplina e o trabalho precarizado, o novo leviatã mostra-se ferozmente intervencionista e caro. (Ibid., p. 33) (Grifos do autor)*

O Estado deixa de sustentar uma infraestrutura de regulação, tornando-se o “Estado Mínimo”, abandonando, à lógica do livre mercado e do livre comércio, segmentos inteiros da população.

*É a política urbana do abandono concentrado que passa a vigorar em nossos dias: radicalização das reordenações urbanas da primeira metade do século passado – mediante as quais os miseráveis são empurrados para os “bolsões de pobreza”, para os guetos; completa estigmatização do território dos pobres, os quais mais do que nunca são vistos como perigosos, porquanto totalmente abandonados pelas políticas públicas. (Coimbra, 2001, p. 251)*

Independentemente da expansão do neoliberalismo, e diferentemente dos Estados Unidos da América e dos países europeus, a violência policial, a desigualdade social e a exclusão no Brasil, além de fazer parte da nossa história de escravidão e de conflitos agrários, continuam a vigorar intensamente em nossos dias. Ainda que a exclusão tenha aumentado nos Estados Unidos e na Europa, o Brasil nunca chegou a desfrutar das redes de segurança social próprias e eficientes e do Estado de Bem-Estar Social dos países do norte global.

Manoel Iturralde (2012), comparando as semelhanças e diferenças entre o governo neoliberal na América Latina e no Norte Global, alerta que:

*A precariedade do estado do bem-estar na América Latina representa uma diferença notável diante dos países do Norte Global, pois desde a segunda metade do século XX estes gozaram, em diversos momentos e com distintos graus de intensidade, de políticas welfaristas que prestavam assistência aos mais pobres e que deram lugar a toda uma trama institucional e discursiva para o tratamento das classes baixas. Por conseguinte, a transformação de políticas de welfare em políticas workfare, que Wacquant descreve em detalhes como um aspecto central do advento do governo neoliberal nos Estados Unidos e em outros países do Norte Global, é o resultado de um processo histórico que não se deu na América Latina [...] Nessa medida, na América Latina o estado penal surge com mais força como principal mecanismo de controle e disciplina das classes baixas, que não encontram um lugar na nova ordem social, regida pelas regras e lógicas do mercado. (Iturralde, 2012, p. 181) (Grifos do autor)*

Apesar das diferenças, o Brasil também sofreu e segue sofrendo em ritmo acelerado transformações com a implementação de um capitalismo mundial integrado, com a precarização das leis trabalhistas, com a proposta de reforma da previdência, com a aprovação das PECs 241 e 255 (do teto dos gastos públicos em educação, saúde, assistência social, investimentos, aumento do

salário mínimo, deixando fora dos cortes o pagamento dos serviços das dívidas internas e externas que jamais foram auditadas), com a desregulamentação mercantil, com o aumento da exploração capitalista dos bens naturais, como a recente flexibilização da participação da Petrobras na exploração do petróleo, particularmente nos campos do pré-sal, e, finalmente, com a intensificação da exploração da força de trabalho, na medida em que se pretende flexibilizar direitos trabalhistas historicamente conquistados.

Wacquant (2013) constrói o conceito de Estado Penal se valendo do pensamento sociológico de Pierre Bourdieu, principalmente do seu conceito de “campo burocrático”. Ele descreve o Estado estadunidense como uma “rede descentralizada de administrações imperfeitamente coordenadas, cujos poderes são limitados pela própria fragmentação do campo burocrático e pelo peso desproporcional que este atribui aos poderes locais” (Wacquant, 2013, p. 91). Trata-se de um espaço social fragmentado, no qual ocorrem disputas pela definição e pela distribuição dos bens públicos. Os políticos e tecnocratas (alta nobreza do Estado), de um lado, promovendo reformas orientadas para o mercado, e os funcionários públicos (baixa nobreza do Estado), de outro, se opondo a essas reformas.

*A alta nobreza e baixa nobreza do estado, assim como sua mão esquerda e direita, lutam por obter o domínio dentro do campo burocrático e, com isso, definir o modelo de estado que regulará a vida das pessoas. Esta luta pelo poder explica, em boa medida, o processo de transformação no tratamento das classes marginais urbanas, o qual passou de um tratamento social, próprio da mão esquerda do estado, a um punitivo, onde predomina a mão direita. (Iturralde, 2012, p. 174)*

Para Foucault, o poder não se apresenta como um poder unitário, global, centralizado apenas no Estado, ou em instituições do Estado, mas, sim, na forma de micropoderes que circulam e são exercidos através das práticas sociais, intervindo sobre os indivíduos em sua realidade mais concreta – seu corpo –, controlando e produzindo hábitos, gestos, atitudes e comportamentos. Todavia, este

mesmo indivíduo sobre o qual o poder é exercido também exerce o poder, uma vez que o poder se articula no próprio corpo social.

Não há, de um lado, os que têm o poder e, de outro, aqueles que não o detêm. O que existe são jogos de forças que se produzem em um campo relacional, do qual todos fazem parte, tanto os que exercem o poder, quanto aqueles que a ele são submetidos. O poder é uma prática social que se exerce continuamente.

Seguindo esta perspectiva, Nascimento e Rodrigues (2012) falam em “poder penal”:

*Ao dizermos poder penal, estamos falando da vontade de justiça, de equilíbrio, de governo que se espalha por toda a sociedade e se instala em nós mesmos. É a sociedade de segurança e sua política da vingança, da busca por mais leis. O estado não necessita mais impô-las. Ele as instaura a partir de um clamor social por elas. Na sociedade penal, que demanda controle, é o cidadão que as reivindica a todo momento em suas práticas de acusação com fundo de proteção. (Nascimento e Rodrigues, 2012, p. 199)*

Não por acaso, a política de segurança adotada pelo governo do estado do Rio de Janeiro é tão aplaudida e noticiada com tanto entusiasmo. Essa realidade se adequa ao que Vera Malaguti Batista (2009) chama de “adesão subjetiva à barbárie”.

*A articulação desses dois movimentos, o capital neoliberal que precisa do aumento do controle de força sobre os que estão fora do mercado de trabalho e a infestação de uma cultura policial e prisional norte-americana, produziu um embaçamento e um limite dramático à discussão da “questão criminal” e da questão penitenciária no Brasil. Esses limites propiciaram o que eu chamo de “adesão subjetiva à barbárie” que produz a escalada do estado policial em todas as suas facetas sombrias: números astronômicos de execuções policiais disfarçadas de autos de resistência, uso da prisão preventiva como rotina, aumento das teias de vigilância e de invasões à privacidade, escárnio das garantias e da defesa como se fossem embaraço antiéticos à busca da segurança pública. (Batista, 2009, p. 390)*

O mito de que vivemos em uma “democracia racial” se reproduz como discurso. No entanto, o que temos é a continuidade da lógica da exploração escravagista, das condições indignas de vida e do extermínio da população preta, justificados pela criminalização e pelos discursos racistas. Não é preciso muito para descrever o perfil do inimigo público, basta observar as fotos dos jornais ou recorrer às estatísticas, que apontam para os dados alarmantes sobre o assassinato de jovens pretos.

## REFERÊNCIAS

BATISTA, V. M. Sulfurosas marginalizações. Resenha de “As duas faces do Gueto” de WACQUANT, Loïc. *Revista de História*, n. 160, p.389–393, junho, 2009. UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, Brasil. Disponível em: <<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=285022054017>>> Acesso em: 15/8/2014.

COIMBRA, C. Produzindo o mito da “Guerra Civil”: naturalizando a violência. *3º Seminário Internacional Sobre Toxicomanias: Desafios da Pós-Modernidade: diversidades e perspectivas, NEPAD/UERJ*. Rio de Janeiro, 5 a 8 de julho de 2000. Disponível em: <<[http://www.slab.uff.br/images/Aquivos/textos\\_sti/Cec%C3%ADlia%20Coimbra/texto66.pdf](http://www.slab.uff.br/images/Aquivos/textos_sti/Cec%C3%ADlia%20Coimbra/texto66.pdf)>> Acesso em: 9/8/2014.

COIMBRA, C. *Operação Rio: o mito das classes perigosas: um estudo sobre a violência urbana, a mídia impressa e os discursos de segurança pública*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor; Niterói: Intertexto, 2001.

COIMBRA, C. A Psicologia na Democratização da Comunicação. *Jornal do Conselho de Psicologia*. Rio de Janeiro, Ano 6, nº 24, setembro/outubro de 2009. Disponível em: <<<http://www.crprj.org.br/publicacoes/jornal/jornal24-ceciliacoimbra.pdf>>> Acesso em: 17/8/2014.

DUARTE, A. Biopolítica e resistência. O legado de Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs). *Figuras de Foucault*. 2.ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 45-55 (Coleção Estudos Foucaultianos).

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).

ITURRALDE, M. “O governo neoliberal da insegurança social na América Latina: semelhanças e diferenças com o Norte Global”. In: BATISTA, V. M. (org). *Loïc Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal*. Rio de Janeiro: Revan, 2012, p.169–195.

MEIA HORA, 17/4/2008, capa.

NASCIMENTO, M. L. e RODRIGUES, R. C. A convergência social/penal na produção e gestão da insegurança social. In: BATISTA, V. M. (org). *Loïc Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal*. Rio de Janeiro: Revan, 2012, p. 201-208.

O GLOBO, Rio, 17/4/2008

RAUTER, C. O estado penal, as disciplinas e o biopoder. In: BATISTA, V. M. (org). *Loïc Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal*. Rio de Janeiro: Revan, 2012, p. 69-75.

SANTOS, B. I. e NASCIMENTO, G. A menina e a pedra: uma breve delimitação sobre a intolerância religiosa no Brasil. In: SANTOS, B. I. Et Al. (org). *Intolerância Religiosa no Brasil: relatório e balanço*. Rio de Janeiro: Kline: CEAP, 2017.

WACQUANT, L. Forjando o estado neoliberal: trabalho social, regime prisional e insegurança social. In: BATISTA, V. M. (org) *Loïc Wacquant e a questão penal no capitalismo neoliberal*. Rio de Janeiro: Revan, 2012, p. 11-42.

WACQUANT, L. *Punir os pobres. A nova gestão da miséria nos Estados Unidos*. [A Onda Punitiva]. Tradução de Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Revan, 2003, 3ª ed., revista e ampliada, agosto de 2007. 1ª reimpressão, 2013. (Coleção Pensamento Criminológico)

WILL, Sharon Varjão. *Vigiar, Punir, Educar e Matar. Discursos de disciplinamento, controle e extermínio da população preta e pobre do Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado em Educação). Niterói: Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós Graduação em Educação, 2015.

ZAMORA, M. H. Desigualdade racial, racismo e seus efeitos. *Fractal, Rev. Psicol.*, v. 24, n. 3, p. 563-578, set./dez. 2012. Disponível em: <http://www.uff.br/periodicoshumanas/index.php/Fractal/article/view/610> Acesso em: 12/2/2017.





## **DESAFIOS INTERCULTURAIS: A FORMAÇÃO DOCENTE EM QUESTÃO**

*Mylene Cristina Santiago*

A pesquisa “Formação de professores: perspectivas interculturais”, realizada com os estudantes de licenciaturas da Universidade Federal Fluminense, em 2014, buscou analisar como os estudantes de licenciatura compreendem a questão das diferenças no contexto educacional brasileiro.

É perceptível que o tema da interculturalidade, no sistema educacional, tem adquirido legitimidade em todo o mundo nos últimos anos. No Brasil, essa questão tem sido abordada por políticas públicas por meio das reformas curriculares, formação de professores e na introdução de leis que valorizam a cultura indígena e afro-brasileira. No entanto, a questão da operacionalização e implementação dessas políticas permanece frágil nos espaços escolares (Santiago & Akkari, 2010; Santiago & Canen, 2013).

Acreditamos que as políticas públicas que valorizam as diferenças e desigualdades nas escolas têm um papel central nas mudanças desejadas no sistema de ensino. No entanto, os atores escolares dispõem de uma margem de manobra significativa ao implementar tais políticas, podendo se desviar ou, até mesmo, se opor a elas. É, portanto, papel da pesquisa, do ensino e da extensão revelar os processos de apropriação das políticas públicas por parte dos atores escolares e, em especial, pelos professores.

Conhecer a realidade dos diferentes grupos sociais presentes no sistema educativo é crucial para um projeto educacional que planeja romper com barreiras à aprendizagem e promover a participação de todos os alunos. Assim, sustentamos a necessidade de desenvolver condições profissionais docentes, necessárias para ensinar e valorizar a diversidade cultural presente nas instituições edu-

cacionais, em todas as etapas da educação. Para lograr tal propósito, faz-se mister superar as práticas etnocêntricas, naturalizadoras dos processos de discriminação e preconceito no cotidiano escolar.

Reconhecendo que a identidade profissional está associada às múltiplas experiências de vida, tanto pessoal quanto profissional, argumenta-se que a história de vida, a formação e a prática docente são elementos constituintes do processo identitário do professor. O repertório de experiências e saberes que orienta o modo como o professor pensa, age, relaciona-se consigo, com os outros e com o mundo constitui especificidade dos saberes docentes que se traduzem em significações culturais.

Na perspectiva de conhecermos a diversidade de experiências e saberes que constituem a identidade profissional docente, bem como as concepções sobre questões interculturais dos estudantes de licenciatura da UFF, desenvolvemos esta pesquisa em caráter exploratório. Para tanto, aplicamos um questionário como instrumento de coleta de informações, envolvendo 215 estudantes.

O questionário foi composto por questões de: a) identificação e perfil dos estudantes de licenciatura; b) questões de múltipla escolha sobre diferenças e educação; c) questões abertas sobre formação para a docência e práticas interculturais. Neste artigo, trataremos da questão sobre preconceito e discriminação, assim formuladas aos participantes da pesquisa: *Já presenciou/vivenciou situação de preconceito e discriminação em escolas/universidade? Em caso afirmativo, faça um relato.*

Com base nesta questão, buscaremos relacionar as múltiplas situações de discriminação identificadas pelos participantes; as formas e definição de preconceito; e as relações de poder existentes entre os atores que protagonizam/vivenciam situações de discriminação.

## BREVE PERFIL DOS ESTUDANTES PARTICIPANTES DA PESQUISA

Inicialmente, traçaremos um breve perfil dos estudantes participantes da pesquisa a fim de contextualizar o trabalho. O primeiro aspecto observado se refere ao predomínio do sexo feminino entre os respondentes, cujo percentual alcançou 59,2% (Cf. Tabela 1).

**Tabela 1 – Sexo**

<b>Opções de resposta</b>	<b>Porcentagem de respostas</b>	<b>Contagem de respostas</b>
<b>Masculino</b>	40,8%	87
<b>Feminino</b>	59,2%	126
<b>Questão respondida</b>		<b>213</b>
<b>Questão não respondida</b>		<b>2</b>

*Fonte: dados dos autores (2014)*

Na autodeclaração de cor, 61,8% dos respondentes se declaram brancos; 14,2% se declaram pretos; 22,2% se declaram pardos; 1,4% amarelos; e, 0,5% se declarou indígena (Cf. Tabela 2). Esse dado evidencia que, mesmo com a existência de “ações afirmativas”,<sup>1</sup> o percentual de estudantes brancos ainda é predominante no ensino superior. O que nos chama a atenção é que tais dados se referem somente aos cursos de licenciatura; caso a pesquisa tivesse se ampliado aos cursos considerados de alto prestígio – engenharias, medicina e direito, por exemplo – nossa hipótese seria que a representatividade de estudantes brancos seria ainda maior.

1 De acordo com a Secretaria de Políticas da Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR, 2012): “As ações afirmativas são políticas públicas feitas pelo governo ou pela iniciativa privada com o objetivo de corrigir desigualdades raciais presentes na sociedade, acumuladas ao longo de anos. Uma ação afirmativa busca oferecer igualdade de oportunidades a todos. As ações afirmativas podem ser de três tipos: com o objetivo de reverter a representação negativa dos negros; para promover igualdade de oportunidades; e para combater o preconceito e o racismo.” Disponível em: <http://www.sepppir.gov.br/assuntos/o-que-sao-aco-es-afirmativas> (acesso em 14/3/2017).

**Tabela 2 – Cor autodeclarada**

<b>Opções de resposta</b>	<b>Porcentagem de respostas</b>	<b>Contagem de respostas</b>
Branco	61,8%	131
Negro	14,2%	30
Pardo	22,2%	47
Amarelo	1,4%	3
Indígena	0,5%	1
<b>Questão respondida</b>		<b>212</b>
<b>Questão não respondida</b>		<b>3</b>

*Fonte: dados dos autores (2014)*

Outro dado que merece atenção se refere à prática de religião. Entre os respondentes, 53,1% declaram praticar alguma religião. Adiantamos que o questionário desvela que a questão religiosa pode provocar situações de preconceito e tensões no universo acadêmico como, por exemplo, no caso dos estudantes que pertencem a religiões de matrizes afro-brasileiras e nos casos em que os estudantes se revelam ateus (Cf. Tabela 3).

**Tabela 3 – Prática de religião**

<b>Opções de resposta</b>	<b>Porcentagem de respostas</b>	<b>Contagem de respostas</b>
Sim	53,1%	112
Não	46,9%	99
<b>Questão respondida</b>		<b>211</b>
<b>Questão não respondida</b>		<b>4</b>

*Fonte: dados dos autores (2014)*

De forma variável, contamos com a participação de representantes de quase todos os cursos de licenciatura da UFF (Cf. Tabela 4).

**Tabela 4 – Cursos de licenciatura**

<b>Opções de resposta</b>	<b>Porcentagem de respostas</b>	<b>Contagem de respostas</b>
Ciências Biológicas	2,3%	5
Educação Física	8,4%	18
Ciências Sociais	2,3%	5
Cinema	0,0%	0
Filosofia	6,0%	13
Física	7,0%	15
Geografia	0,0%	0
História	20,0%	43
Letras	17,2%	37
Matemática	4,7%	10
Pedagogia	23,7%	51
Psicologia	2,8%	6
Química	5,6%	12
<b>Questão respondida</b>		<b>215</b>
<b>Questão não respondida</b>		<b>0</b>

*Fonte: dados dos autores (2014)*

Ressaltamos que os questionários não foram aplicados na totalidade das turmas do primeiro semestre de 2014. Com isso, não tivemos representantes dos cursos de Geografia e de Cinema em nossa pesquisa.

## PRECONCEITO E DISCRIMINAÇÃO NOS ESPAÇOS EDUCACIONAIS: CONCEPÇÕES DOS LICENCIANDOS

Qual a relação entre preconceito e discriminação? Para Crochík (2016) o preconceito está disposto na classe das atitudes e a discriminação é a ação derivada da atitude preconceituosa.

Consideramos preconceito e discriminação como expressões de violência e desrespeito às diferenças. As situações de preconceito e discriminação elencadas pelos participantes da pesquisa reportam ao racismo, ao *bullying*, à homofobia, às relações de gênero, à religião, à produção intelectual/acadêmica, à deficiência, à classe socioeconômica, à referência regional-linguística, à obesidade, à posição política e às diferenças de opinião.

De acordo com as respostas, percebemos que as situações foram vivenciadas pelos participantes ao longo de sua trajetória escolar, seja como estudantes da educação básica e/ou ensino superior, ou na condição de estagiários. Com o propósito de exemplificar tais situações, usaremos algumas respostas apresentadas:

*Numa escola de ensino fundamental, uma turma anterior a minha possuía um aluno com deficiência física e o espaço físico da escola limitava muito a movimentação desse aluno pela escola. O pior problema aconteceu durante as aulas de Educação Física porque esse aluno mal conseguia chegar à quadra e quando chegava, ficava geralmente de fora das aulas pelo fato da Educação Física estar voltada exclusivamente para a prática esportiva. (Q42)<sup>2</sup>*

Nesta narrativa, o licenciando compreende as barreiras de acesso e à participação do aluno com deficiência física como processo de discriminação e preconceito. A não adaptação da aula de educação física às condições do aluno gerava sua exclusão, demonstrando a insensibilidade do professor e da escola como um todo às suas diferenças e necessidades específicas.

A próxima narrativa destaca outras formas de discriminação e preconceito no que tange a valores fomentados pelo grupo familiar.

---

2 “Q” sigla de questionários, que foram identificados numericamente para garantir o anonimato dos estudantes participantes da pesquisa.

*Já presenciei discriminações raciais, sexuais e sociais. A que mais me impressionou foi a de um aluno, com 10 anos de idade, se negar a fazer atividade no mesmo grupo que uma aluna negra. Segundo ele, sua mãe dizia que “gente assim não presta”, fazendo referência à cor da aluna através de um gesto. (Q204)*

Várias pesquisas evidenciam situações de preconceito no cotidiano escolar. Em muitos casos, tais eventos são silenciados sem o necessário enfrentamento dos atores escolares. Ao silenciar e negar situações de preconceitos e discriminação, de certo modo estamos contribuindo para a naturalização de tais práticas e excluindo oportunidades de discutir e reconhecer as diferenças, assim como combater formas de violência decorrentes da intolerância e do ódio a determinados grupos, como expressam os excertos seguintes:

*Os muros e paredes da universidade são repletos de discursos de ódio contra minorias. Os grafites pró-minorias não deixam de estar inseridos em um contexto de crítica às violências vividas no campus. (Q.56)*

*Pode parecer um caso pequeno, porém a manutenção de ideias machistas e homofóbicas em algumas disciplinas cursadas na própria UFF, por parte de professores na forma de comentários depreciativos. É um absurdo uma universidade não zelar pelo respeito às diferenças. (Q.205)*

*Dentro de sala de aula tive minha capacidade intelectual insultada por próprios professores pelo fato de eu ser da área de ciências exatas com a frase: “Aqui não é só fazer continhas, tem que pensar.” (Q.59)*

Os participantes expressam situações de discriminação e preconceito perpetradas por diferentes atores no espaço acadêmico da UFF. Pichações contra e pró grupos minoritários, concepções e práticas homofóbicas e machistas por parte de alguns professores e ainda a desqualificação intelectual são alguns dos exemplos evidenciados nos questionários. O que tem sido feito para mudar essa realidade? Como os institutos e faculdades enca-



ram situações como estas? Qual a política institucional para combater situações de preconceito e práticas de discriminação?

Alguns de nossos licenciandos percebem o preconceito e a discriminação como violência, como processos históricos e culturais que precisam ser superados e, sobretudo, como desrespeito às diferenças. Todavia, um dado que nos chamou a atenção foi a concepção predominante do preconceito e discriminação como uma ação de brincadeira:

*Nunca presenciei discriminações que não fossem “brincadeiras” de amigos de longa data, ou em um ambiente onde todos brincavam uns com os outros. (Q50)*

*Acho que todos já presenciaram ou fizeram parte de “brincadeiras” de mau gosto com os outros em relação a peso, raça etc. (Q65)*

*A todo tempo, não só comigo, mas com colegas também. Exemplo: brincadeiras relativas a peso, raça, opção sexual. (Q66)*

*No ensino médio, presenciei bastante “brincadeiras” com o teor discriminatório: “ele é gordo”, “ela é muito magra”, era algumas dessas brincadeiras. (Q87)*

*Sim, na escola sempre havia um grupo que discriminava um afrodescendente, ou um mais magro ou mais gordo, ou por usar óculos. Em alguns momentos essas brincadeiras discriminatórias eram tidas normais de tanto que se praticavam. (Q189)*

Compreender preconceito e discriminação como brincadeira é algo que precisa ser seriamente problematizado, principalmente quando se trata da formação de futuros docentes. As “brincadeiras” naturalizam e mantêm o preconceito e a discriminação velados, sob suposto véu da ingenuidade, provocando omissão e silêncio em situações que podem não ser divertidas para todos os envolvidos, o que nos conduz a afirmar que não se trata de simples “brincadeira”.

*Durante as aulas ou intervalos é comum que alguns alunos façam piadas racistas em relação a outro aluno. Todos levam na brincadeira, pois são todos amigos e as piadas não visam ofender, somente zombar. A naturalização do preconceito “suaviza”, mascara uma prática que nem sequer deveria ser encorajada. (Q39)*

Este licenciando parece perceber e problematizar o perigo da naturalização do preconceito expresso nas piadas e brincadeiras. O excerto a seguir demonstra a preocupação da participante com a discriminação velada:

*As maiores formas de discriminação são aquelas feitas indiretamente, e muitas vezes sem uma intenção do autor, são internalizadas a ponto de parecerem naturais. Eu mesma não me vejo excluída desta realidade. (Q75)*

O estranhamento e a hostilidade atribuídos às distinções estabelecidas entre sexos, ocupações, deficiências, raças, povos, religiões, idades, entre outras, são estereótipos produzidos por classificações culturais e por atribuições de juízos de valor às diferenças (Crochik, 2011).

A diferença como elemento constituinte do ser humano e a educação como direito assegurado a todo indivíduo nos desafiam a pensar estratégias que possibilitem articular um processo de formação docente que viabilize a identificação e superação de barreiras construídas pelo preconceito e discriminação das diferenças. O educador tem um importante papel de mediador na construção de relações interculturais positivas, o que não significa a eliminação de conflitos, ao contrário, significa a negociação e o diálogo com as diferenças e o enfrentamento dos conflitos resultantes delas.

## **FORMAÇÃO DE PROFESSORES EM UMA PERSPECTIVA INTERCULTURAL: O DIÁLOGO COM AS DIFERENÇAS**

O reconhecimento de que a escola tem um importante papel nos processos identitários de seus atores envolve a (re)construção de novas relações com as questões vinculadas às identida-

des e às diferenças na sala de aula e na compreensão de que as diferenças são tecidas social e culturalmente com base nas relações de poder, ou seja, o processo de produção de hierarquização das diferenças pode ser desafiado e desestabilizado.

No contexto da formação docente se faz necessário identificar e problematizar as diferentes formas de preconceito e suas distintas formas de manifestações que podem ser institucionais, atitudinais e culturais. De acordo com Santiago, Akkari e Marques (2013):

*A adoção de uma perspectiva intercultural pode repercutir no cotidiano das instituições educacionais, favorecendo o diálogo entre as diferenças e problematizando discursos que essencializam as identidades. A importância de se formar profissionais da educação interculturalmente orientados, conscientes da necessidade de promover um ensino culturalmente sensível que considere as perspectivas dos alunos provenientes de diversos grupos culturais e com identidades múltiplas de gênero, raça, padrões linguísticos e outras. (p. 24)*

Uma proposta de formação docente pautada em uma perspectiva intercultural é promissora no sentido de oferecer aos estudantes múltiplas situações que permitam compreender o mundo a partir de diferentes aspectos, possibilitando a reflexão sobre seu próprio contexto e sobre outras realidades. O diálogo entre culturas viabiliza a integração entre diferentes tipos de saberes e práticas que outros grupos humanos produzem, criam e recriam nas suas experiências históricas, de modo contextualizado, evitando-se assim a reprodução de saberes que tradicionalmente circularam nas escolas como “verdades incontestáveis”.

O processo de reconhecimento das múltiplas identidades presentes em nossas instituições educacionais está vinculado à reconstrução da dinâmica educacional, que requer: relações de poder horizontalizadas entre os atores escolares; seleção de currículos significativos e plurais que rompam com as práticas pautadas em saberes monoculturais; e proposição de um processo de inclusão em educação que afirme a valorização das diferenças como oportunidade de elaboração de novos saberes e aprendizagem e que, sobretudo, rompa com o preconceito e a discriminação institucional e atitudinal (Santiago, Akkari, Marques, 2013).

Candau (2002) propõe pontos fundamentais para promover processos educativos em uma perspectiva intercultural que englobam questões que implicam a concepção de educação como processo histórico e socialmente situado; a articulação das políticas educativas ao reconhecimento e à valorização das diferenças, bem como as questões relativas à igualdade e ao direito à educação de todos e todas; e o questionamento do etnocentrismo presente nas escolas e nas políticas educativas.

Um dos maiores desafios que converge para a necessidade de “interculturalizar” o ensino superior implica não somente em incluir indivíduos de populações indígenas, afrodescendentes e de outros grupos em situação de desigualdade nas instituições de educação superior, mas implica principalmente em assumir outras possibilidades de produção de conhecimentos nas universidades modernas, em profícuo diálogo entre as várias epistemologias invisibilizadas e silenciadas no espaço acadêmico (Fernandes, 2014).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Nossa pesquisa buscou conhecer, de modo exploratório, o lugar das diferenças nos processos formativos dos cursos de licenciatura da Universidade Federal Fluminense. É perceptível que há muito a ser feito no que se refere à incorporação de culturas, políticas e práticas interculturais no ensino superior. Os estudantes apontam discursos que ora valorizam a importância do debate sobre/com as diferenças, ora tipificam situações de preconceito e práticas de discriminação como “brincadeiras”.

Consideramos que a formação de educadores precisa adquirir uma dimensão crítica e de sensibilidade pedagógica que busque romper com o silêncio e a invisibilidade de situações de violência no cotidiano escolar. Escola e sociedade estão intrinsecamente relacionadas a ponto de o mestre Paulo Freire (2000, p. 67) afirmar: “Se a educação sozinha não transforma a sociedade, sem ela tampouco a sociedade muda”. Esta afirmação expressa a importância de o papel dos educadores e das instituições de ensino não se limitar simplesmente ao ensino de conteúdos disciplinares e curriculares, mas também oferecer formação ética pautada nos direitos humanos.

Há um longo caminho a ser traçado e desvelado para alcançarmos práticas discursivas e atitudinais que integrem um caráter intercultural em nossas instituições educacionais e na sociedade como um todo. Caminho este que depende de escolhas políticas e epistemológicas que valorizem e reconheçam as diferenças como potencialidade de superação das desigualdades produzidas por sistemas educacionais e sociais guiados majoritariamente pela lógica meritocrática.

## REFERÊNCIAS

CANAU, V. M. Educação multicultural: tendências e propostas. In: CANAU, V. M. (Org.). *Sociedade, educação e cultura(s): questões e propostas*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 81-101.

CROCHÍK, Joschikdu. Preconceito, indivíduo e sociedade. In: CROCHÍK, José Leon (Coord.). *Preconceito e Educação Inclusiva*. Brasília: SDH/PR, 2011. p. 11-34.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. Colaboração intercultural na Educação Superior: conflitos e negociações em experiências na Argentina, no Brasil, na Colômbia e no Peru. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 10-39, jan./jun. 2014.

FREIRE, P. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. Apresentação de Ana Maria Araújo Freire. Carta-prefácio de Balduino A. Andreola. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

SANTIAGO, M. C. & AKKARI, A. *A promoção da diversidade cultural no contexto escolar: das intenções legislativas às práticas escolares*. In: IV Colóquio Internacional Educação e Contemporaneidade, 2010, São Cristóvão - SE.

SANTIAGO, M. C. & CANEN, A.. Les approches interculturelles dans l'éducation au Brésil. *Revue Internationale d'Éducation de Sévres*, n° 63, France, 2013.

SANTIAGO, Mylene Cristina, AKKARI, Abdeljalil & MARQUES, Luciana Pacheco. *Educação intercultural: desafios e possibilidades*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

## A DESQUALIFICAÇÃO PERVERSA DOS INDÍGENAS BRASILEIROS E A APROPRIAÇÃO DO TERRITÓRIO ANCESTRAL

*Sandra Teixeira*

*Pessoas pertencidas de abandono me  
comovem: tanto quanto as soberbas coisas  
ínfimas.*

A poesia de Manoel de Barros será o meu recurso de hoje para falar sobre um tema doloroso. As pessoas pertencidas de abandono convivem conosco no nosso dia a dia, nas esquinas e ruas de nossas cidades, mas nos acostumamos a não enxergá-las.

No artigo do filósofo Peter Pál Pelbart sobre elementos para uma cartografia da grupalidade, o autor afirma que:

*Então somos um grau de potência, definido por nosso poder de afetar e de ser afetado, e não sabemos o quanto podemos afetar e ser afetados, é sempre uma questão de experimentação. Não sabemos ainda o que pode o corpo, diz Espinosa. Vamos aprendendo a selecionar o que convém com o nosso corpo, o que não convém, o que com ele se compõe, o que tende a decompô-lo, o que aumenta sua força de existir, o que a diminui, o que aumenta sua potência de agir, o que a diminui, e, por conseguinte, o que resulta em alegria, ou tristeza. Vamos aprendendo a selecionar nossos encontros, e a compor, é uma grande arte. A tristeza é toda paixão que implica uma diminuição de nossa potência de agir; a alegria, toda paixão que aumenta nossa potência de agir. Isso abre para um problema ético importante: como é que aqueles que detêm o poder fazem questão de nos afetar de*

*tristeza? As paixões tristes como necessárias ao exercício do poder. Inspirar paixões tristes – é a relação necessária que impõe o sacerdote, o déspota, inspirar tristeza em seus sujeitos. A tristeza não é algo vago, é o afecto enquanto ele implica a diminuição da potência de agir. Existir é, portanto, variar em nossa potência de agir, entre esses dois polos, essas subidas e descidas, elevações e quedas. (p. 1)*

Mas por que aqueles que detêm o poder fazem questão de nos afetar de tristeza? É essa questão ética, fundamental, que é apontada no artigo de Pelbart. Então, eu me pergunto: não seria uma estratégia política perversa manter as populações indígenas em estado permanente de tristeza, desterradas e estrangeiras dentro do seu próprio território, tirando-lhes toda uma potência para viver e resistir?

Há séculos vem sendo implantada uma política de extermínio das populações indígenas em todo o território nacional. Estratégia silenciosa, mas contínua, que graças ao registro de militantes e estudiosos e, recentemente, ao trabalho realizado pela Comissão da Verdade<sup>1</sup> pode ser comprovada. Negar ou desqualificar a importância dos povos indígenas é condenar homens, mulheres, crianças, jovens e idosos à desistência e, conseqüentemente, à morte. O psicanalista Gilberto Safra, em seu livro *A Po-ética na clínica contemporânea*, fala que o ser humano é afetado pelos acontecimentos do mundo, e que é possível sentir as transformações socio-culturais e os seus feitos nas novas formas de sofrimento. “Poderíamos afirmar que o ser humano é a singularização de toda a história da humanidade. Cada pessoa é única e múltipla, pois, ao mesmo tempo que se individualiza, o faz presentificando seus ancestrais

---

1 Segundo o sítio governamental brasileiro oficial: “A Comissão Nacional da Verdade foi criada pela Lei 12528/2011 e instituída em 16 de maio de 2012. A CNV tem por finalidade apurar graves violações de Direitos Humanos ocorridas entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988.” Seu relatório final foi publicado em 2015 em três volumes, revelando inúmeras atrocidades ocorridas na segunda metade do século XX no Brasil, sobretudo ligadas ao golpe militar de 1964, e suas conseqüências trágicas para inúmeros ativistas e militantes que foram contra a ditadura militar no Brasil, que perdurou por 20 anos e produziu inúmeras torturas e assassinatos. Disponível em: [http://www.cnv.gov.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=571](http://www.cnv.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=571) (acesso em 14/3/2017).

e aqueles com quem compartilha sua existência.” (Safra, 2004, p. 25). O direito ao território ancestral é uma garantia fundamental da Constituição, porque a terra é parte essencial da vida dos índios. Sem essa garantia, estaremos condenando povos inteiros à morte física (genocídio) e cultural (etnocídio).

Em 2012, um grupo de índios guarani-kaoiwá do Mato Grosso do Sul escreveu uma carta pública aos brancos pedindo que fossem declarados mortos. A dor de serem expulsos mais uma vez de seu território, de ficarem sem lugar, de perderem o sentimento de pertencimento, os levou ao desespero, a ponto de optarem pela morte: “Pedimos ao Governo e à Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas decretar nossa morte coletiva e enterrar todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar nossa extinção/dizimação total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar nossos corpos. Este é o nosso pedido aos juízes federais” (sic). A carta citada seria meramente um elemento de retórica, uma encenação para conseguir o que queriam das autoridades? Não, o povo guarani kaoiwá não consegue existir sem a terra de seus ancestrais, se sente vazio e sem identidade. Não se sente pertencendo e a vida perde totalmente o sentido, a alegria.

Esses indígenas fazem parte de uma das etnias em situação mais dramática do Brasil e, há anos, vêm testemunhando o suicídio quase que diário de seus adolescentes. Estes ficam alcoolizados pelas esquinas ou, como um último ato de resistência, se enforcam em uma árvore qualquer. E é por desespero e não por retórica que esse grupo afirmou que preferia morrer a ser expulso de seu território. Morrer juntos, homens, mulheres e crianças, talvez seja o último ato de esperança de permanecerem unidos, espiritualmente, em seu território ancestral.

Émile Durkheim foi um dos primeiros a estabelecer um vínculo entre felicidade individual e pertencimento social. No estudo que fez sobre o suicídio, Durkheim (2008) concluiu que a autodestruição não é apenas uma tragédia pessoal, mas consequência de um maior ou menor sentimento de pertencimento dos indivíduos. Para ele, estamos muito mais bem preparados para enfrentar as crises e tragédias, sem afundar na tristeza e na deses-



perança, quando temos vínculos afetivos sólidos. E o psicanalista Gilberto Safra (2004), em seu livro *A po-ética na clínica contemporânea*, segue a mesma linha de Durkheim quando diz:

*O acontecimento humano é acontecimento que ocorre em meio à comunidade humana, como fenômeno transgeracional enraizado nos solos do mundo cultural humano e do mundo natural. [...] O homem não existe sem a natureza e sem a cultura. O homem é, ao mesmo tempo, filho de seus ancestrais e filho da natureza, aparentado com o mistério. (p. 44)*

Profundamente interessada nas dores humanas, a jornalista e escritora Eliane Brum vem registrando com frequência em seus artigos no jornal *El País* as inúmeras violências contra os povos indígenas. Ela cita o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro que denuncia que esses povos, quando não são assassinados, são desqualificados ou desconsiderados a ponto de se tornarem invisíveis para a maioria das pessoas. Conforme reporta Brum (2016):

*Com sua nudez e os seus cocares, os primeiros habitantes dessa terra servem apenas como objeto de decoração. No passado, os índios são alegoria. “Olha, meu filho, como eram valentes os primeiros habitantes desta terra.” No presente, são “entraves ao desenvolvimento”. “Olha, meu filho, como são feios, sujos e preguiçosos esses índios fajutos.” (Castro apud Brum, 2016, s/p).*

Existem muitos projetos em andamento no Congresso Nacional que estimulam a exploração de terras indígenas em nome do “progresso”. Em pleno século XXI, existem muitos territórios indígenas que já tiveram suas terras reconhecidas, mas nunca foram homologadas. Parece não haver interesse em dar voz a esse “povo invisível.” Afinal, são “só um bando de índios fajutos...”

Em nome do “progresso”, nossos governantes preferem atender à demanda do agronegócio e aos interesses econômicos na construção de grandes obras, mesmo que para isso precisem passar por cima de vidas humanas. Vê-los em bloco, alimentando

a ideia de que são oportunistas e preguiçosos, além de desumanizá-los, tira a força dessas mortes (por assassinato ou suicídio) e “autoriza” o roubo de suas terras.

Em dezembro de 2015, uma criança de dois anos foi assassinada no colo de sua mãe. Um homem desconhecido se aproximou da criança, afagou o seu rosto e, em um movimento rápido, cortou o seu pescoço com uma lâmina afiada. O bebê, batizado com o nome de Vitor Pinto, era um índio do povo kaingang. “Vitor já não estraga nenhum cartão postal. Dele não há nem mesmo um rosto. A foto de sua ausência não comoverá milhões pelo planeta como aconteceu com o menino sírio trazido pelas ondas do mar. A morte dos curumins não muda nenhuma política” (Brum, 2016, s/p), relatou Eliane Brum (*ibid.*) em seu artigo para o *El País*. A família do bebê assassinado vive na aldeia Condá, no município de Chapecó, oeste de Santa Catarina.

Um pouco antes do Natal, os pais de Vitor e outros de sua aldeia foram para a cidade vender artesanato. Desprovidos de dinheiro e de outros recursos, a solução foi buscar abrigo na estação rodoviária de Imbituba, litoral de Santa Catarina. Vulneráveis, expostos em um lugar de passagem, sem segurança e, provavelmente, incomodando muitos que se recusam a enxergar a situação real dos povos originários no Brasil, fizeram da rodoviária sua residência, embora, como descreveu Eliane Brum, os indígenas kaingang já tenham sido os verdadeiros donos dessas terras. Recentemente, no século XX, os antepassados de Vitor foram torturados, assassinados e obrigados a viver como escravos em suas próprias terras, numa reserva restrita e sem condições de subsistência. E é por isso que precisam sair para vender artesanato! Os crimes cometidos contra o povo kaingang da região sul do Brasil estão registrados no *Relatório Figueiredo*,<sup>2</sup> um documento histórico que estava desaparecido há muitos anos, mas que foi reencontrado no final de 2012.

---

2 O *Relatório Figueiredo* ficou desaparecido durante décadas. Retrata os constantes e recentes genocídios contra os indígenas, ainda no século XX, por latifundiários e agentes de Estado, paradoxalmente, funcionários do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Disponível em: <http://www.documentosrevelados.com.br/geral/relatorio-figueiredo-na-integra/> (acesso em 14/3/2017).

Para o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, citado no artigo da jornalista Eliane Brum “1500, o ano que não terminou”, em janeiro de 2016:

*[...] os indígenas são especialistas em fim de mundo, já que o mundo deles acabou em 1500. No entanto, esses povos tiveram o desprazimento de sobreviver ao apocalipse promovido pelos europeus. Ainda que centenas de milhares tenham sido exterminados, sobreviveram à extinção total. E porque sobreviveram continuam sendo mortos. Quando não se consegue matá-los, a estratégia é convertê-los em pobres nas periferias das cidades. Quando se tornam pobres urbanos, chamam-nos de “índios falsos”. (Castro apud Brum, 2016, s/p)*

E há um grande interesse em desqualificar e destruir a imagem dos povos indígenas. Sim, essa desqualificação é conveniente para muitos. Eles precisam ser considerados falsos porque suas terras são verdadeiras e ricas. Muito ricas!

Em setembro de 2015, Giseli Gonçalves, 20 anos, prima e afilhada de Marcia Kambeba, uma amiga querida, foi sequestrada próximo à sua aldeia no município de São Paulo de Olivença, uma pequena cidade no Alto Solimões. Giseli está há um ano desaparecida e seu povo acredita que esteja até hoje nas mãos de seus sequestradores. O povo kambeba se mobilizou para achá-la e mais de 150 homens foram procurá-la na mata para onde foi levada. A família confiou muito na Polícia Federal, que informou que a moça fora levada para a Colômbia, mas, por se tratar de outro país, eles não poderiam fazer nada. Enquanto isso, caso ainda não tenha sido morta, Giseli é violentada, humilhada e modificada a cada dia por seus agressores/sequestradores.

A menina de família humilde, a estudante que sonhava com um crescimento pessoal e profissional, teve a sua vida roubada. Mais uma história triste que não deu em nada, que não teve espaço nos grandes veículos de comunicação. Sim, Giseli é “apenas uma índia kambeba”. É importante lembrar que nessa região já existiu a maior aldeia do povo kambeba.

Hoje, os moradores dessa cidade se reconhecem como kambebas, embora apenas um bairro do município tenha sido demarcado como aldeia. A população local reivindica que toda a cidade venha a ser reconhecida como kambeba. E este é um ótimo exemplo sobre o que significa um território ancestral e o sentimento de pertencimento.

Para Márcia Wayna Kambeba, o luto hoje vivido pelas tribos como experiência de tristeza está mais ligado à perda da *ethos*-morada, da identidade e do desraizamento cultural acirrados pela violência diária e pela retirada desses povos do seu *habitat* natural. Nascida na comunidade indígena Belém do Solimões, do povo tikuna, localizada no Amazonas, Alto Solimões, Márcia – que é poetisa, professora e mestra em Geografia – se reconhece pertencendo ao povo omágua/kambeba, porque lá mantém uma relação permanente de convivência e desenvolve pesquisas voltadas para a identidade cultural dos povos indígenas.

Márcia faz no seu dia a dia um resgate da ancestralidade de seu povo e de vários povos indígenas, recuperando rituais de passagem, histórias, línguas perdidas e os rituais de luto-morte, experienciado por algumas tribos muito mais como uma vivência natural e de integração, de festa e de alegria, do que de dor. “A literatura na vida do indígena é uma flecha que acerta sem sangrar. É importante que a gente comece a escrever, tanto dentro quanto fora das aldeias” (*sic*). E são as suas memórias que a motivaram a lutar, estudar, tornando-se poetisa e escritora. E também a incentivaram a ingressar na universidade, graduar-se e fazer mestrado em Geografia, tratando das questões de território, memória e resistência dos povos indígenas.

Ao ganhar voz, conquistando novos espaços, Márcia dá voz aos povos indígenas que ainda são silenciados e mortos. “A minha escrita é também uma forma de resistência” (*sic*), fala sem perder a esperança. Afinal, manter a alegria, a esperança, é também não sucumbir à dominação.

## REFERÊNCIAS

BRUM, ELIANE. “1500, o ano que não terminou”. *Jornal El País*. São Paulo. 2016. Disponível na Internet: [http://brasil.elpais.com/brasil/2016/01/04/opinion/1451914981\\_524536.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2016/01/04/opinion/1451914981_524536.html) (Acesso em 31/8/2016).

CASTRO, EDUARDO VIVEIROS DE. *Relatório Figueiredo*. Disponível na Internet: <http://midia.pgr.mpf.mp.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf> (Acesso em 11/2/2016).

DURKHEIM, Émile. *O suicídio*. São Paulo, Martin Claret, 2008.

PELBART, PETER PÁL. Elementos para uma Cartografia da Grupalidade. Disponível na Internet: [https://desarquivo.org/sites/default/files/pelbart\\_peter\\_elementos.pdf](https://desarquivo.org/sites/default/files/pelbart_peter_elementos.pdf) (Acesso em 11/2/2017).

SAFRA, GILBERTO. *A po-ética na clínica contemporânea*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004.

## O SAL DA TERRA: HUMANIDADE, NATUREZA E FOTOGRAFIA

*Zuleide S. Silveira*

Sebastião Salgado fotografava havia 17 anos quando, em 1981, a música *O sal da terra*, de autoria de Beto Guedes e Ronaldo Bastos, gravada no LP *Contos da Lua Vaga*, pela EMI-Odeon, veio a público, fazendo sucesso, algo que já conta quase quatro décadas. Como no documentário sobre a vida e obra de Sebastião Salgado, a música recupera em seu título uma passagem bíblica na qual Jesus de Nazaré teria afirmado que os homens são o sal da terra. Qual o significado desta mensagem bíblica e o que ela tem a ver com as citadas produções documental e musical?

O sal, um composto cristalino de sódio (NaCl), encontrado em estado natural em alguns terrenos ou diluído na água do mar, é usado na culinária como condimento e na indústria possui larga aplicação, seja como matéria-prima (o carbonato de sódio, a soda cáustica e o sulfato de sódio são utilizados na fabricação de vidro, drogas, sabão, papel, cerâmica, na indústria têxtil, metalúrgica, do petróleo, de corantes nos curtumes), seja na conserva de alimentos. O sal, assim empregado, faculta o desejo dos gozos materiais inerentes ao mundo sensível, um mundo da atividade humana que só se faz na relação com a natureza objetiva e subjetiva.

A Terra, a deidade máxima dos Andes, dos bolivianos, peruanos, argentinos e chilenos, é a *Pacha Mama* (a Mãe Terra, a Mãe do Espaço-Tempo) que guarda em seu seio a água, o ar, o fogo e o alimento. A *Pacha Mama* não é protetora. Ela é criadora, fecunda e fértil, aberta à relação que o homem, por meio da atividade do trabalho, com ela estabelece. Neste intercâmbio com a *Pacha Mama*, o homem recebe em troca boas condições

climáticas, boas colheitas, prazer e alegria, mas também miséria e sofrimento.

O sal da terra exprime, portanto, esta relação contraditória entre prazer e sofrimento, emancipação e agrilhoamento. Marx (2004c), em *O capital*, não deixa dúvidas quanto ao trabalho como o processo de transformação entre homem e natureza.

*Processo em que o ser humano, com sua própria ação, impulsiona, regula e controla seu intercâmbio material com a natureza. Defronta-se com a natureza como uma de suas forças. Põe em movimento as forças naturais de seu corpo – braços e pernas, cabeça e mãos –, a fim de apropriar-se dos recursos da natureza, imprimindo-lhes forma útil à vida humana. Atuando assim sobre a natureza externa e modificando-a, ao mesmo tempo modifica sua própria natureza. Desenvolve as potencialidades nela adormecidas e submete ao seu domínio o jogo das forças naturais (Marx, 2004, p. 211).*

Entretanto, na sociedade em que vivemos, contraditória em sua essência, o trabalho apresenta-se duplamente dimensionado: de um lado, tal como na citação anterior, é positividade, atividade central na história do homem, tanto no que se refere aos processos de sociabilidade quanto à emancipação do ser humano; de outro, encontra-se, não apenas, subsumido à produção de mercadorias, mas também, reduzido ele próprio a mercadoria, aprisionando-se ao salário, à exploração, à alienação. Mercadorias e exploração estas que estão intimamente ligadas à *Pacha Mama* (a Mãe Terra, a Mãe do Espaço-Tempo) que guarda em seu seio os meios para a reprodução da existência humana e de outros seres vivos.

Foi por esta razão que, em 1981, Beto Guêdes clamava em verso e música:

*Anda!  
Quero te dizer nenhum segredo,  
Falo neste chão da nossa casa.  
Vem que tá na hora de arrumar.*

*Tempo!  
Quero viver mais duzentos anos,*

*Quero não ferir meu semelhante  
Nem quero me ferir.*

*Vamos precisar de todo mundo  
Pra banir do mundo a opressão,  
Para construir a vida nova  
Vamos precisar de muito amor.*

*A felicidade mora ao lado  
E quem não é tolo pode ver.*

*A paz na Terra, amor  
O pé na terra,  
A paz na terra, amor  
O sal da Terra.*

*Terra!*

*És o mais bonito dos planetas  
Tão te maltratando por dinheiro,  
Tu que és a nave nossa irmã.*

*Canta!*

*Leva tua vida em harmonia  
E nos alimenta com seus frutos,  
Tu que és do homem, a maçã.*

*Vamos precisar de todo mundo,  
Um mais um é sempre mais que dois,  
Pra melhor juntar as nossas forças  
É só repartir melhor o pão.*

*É criar um Paraíso agora  
Para merecer quem vem depois.*

*Deixa nascer o amor,  
Deixa fluir o amor.  
Deixa crescer o amor,  
Deixa viver o amor.*

O sal da terra (Guedes; Bastos, 1981).



O documentário *O sal da terra*, ao revelar a trajetória de vida e obra de Sebastião Salgado, parece guardar o mesmo sentido da música de Beto Guedes e Ronaldo Bastos: abrir o diálogo sobre o chão da nossa casa; o tempo e seus contratempos (o tempo da humanidade, o tempo da sociedade, o tempo de grupos sociais desconhecidos, o tempo institucional, o tempo da família, o tempo do sujeito singular) segundo o espaço histórico-geográfico; evidenciar as contradições que se manifestam no mais bonito dos planetas, segundo as intervenções do homem que submete a natureza aos seus desígnios e a maltrata por dinheiro. Uma rica totalidade que o fotógrafo captura por detrás de suas lentes. Afinal, conforme afirma Sebastião Salgado, “todo o meu trabalho é sobre globalização e liberação econômica, uma amostra da atual condição humana neste planeta” (Cf. Wenders, W; Salgado, J., 2014).

## O DOCUMENTÁRIO

*O sal da terra* possui um diferenciador em relação às características estruturais de um documentário clássico, mesmo tendo imagens rigorosamente compostas, fusão de música e ruídos, edição ética e estética.

A voz *off* não é impessoal. Ao contrário, ela vem do personagem central, trazendo leveza aos momentos em que a fotografia retrata a exploração do trabalho, a desigualdade social, a miséria, a fome, a guerra. A voz *off* de Sebastião Salgado também marca o significado do documentário como algo que designa um conjunto de documentos (textuais, iconográficos e objetos) com a consistência de testemunho e de quem apresenta as provas extraídas de uma determinada realidade socioeconômica e cultural em determinado espaço geográfico-tempo.<sup>1</sup>

---

1 Santos (1978) estabelece uma diferenciação entre território e espaço geográfico. Categoria de análise central no campo da “Geografia nova”, o espaço geográfico é resultado da práxis coletiva que reproduz as relações sociais, denotando um campo de forças cuja formação é desigual segundo sua localização territorial e as forças produtivas que ele oferece, de um lado, e recusa de outro. Assim, o território antecede ao espaço, mas este auxilia a compreensão do outro. O espaço geográfico é resultado das relações que os homens travam entre si e a natureza, determinando as especificidades da formação socioeconômica, cultural e política que ali se estabelece. “A utilização do

Dividida com os dois diretores e roteiristas do documentário, Wim Wenders e Juliano Ribeiro Salgado, a voz *off* revela o processo de trabalho apaixonado e apaixonante de Sebastião Salgado desde o planejamento, passando pelo campo, laboratório de revelação, organização do acervo fotográfico até o consumo das imagens fotográficas.

Este circuito social da fotografia, produzida por Sebastião Salgado, remete às condições de produção e de *valor de uso*<sup>2</sup> da mensagem fotográfica, bem como às tensões político-teóricas, sociais, econômicas, histórico-geográficas, culturais e tecnológicas, nas quais está imerso o fazer do objeto fotográfico. O resultado deste processo de trabalho está na imagem como *documento* ou na imagem como *monumento* (Le Goff, 1990), ou ainda na imagem como *lugar de memória* (Nora, 1993).

A imagem assim entendida abre possibilidades para a análise crítica de uma situação do presente como condição sócio-histórico-geográfica, pois, segundo Harvey (2005), é possível escrever a geografia histórica da experiência do espaço e do tempo na vida social, compreender as transformações porque ambos têm passado e esclarecer os vínculos materiais entre processos político-econômicos e processos culturais, tendo por referência condições sociais e materiais daquele espaço geográfico.

Tendo como fio condutor a fotografia, *O sal da terra* reconstrói o movimento de Sebastião Salgado com suas lentes, em torno do planeta, desde a Paris do final dos anos 1960 e início dos anos 1970, onde Sebastião e Lélia Salgado acabaram se radicando, até os dias que correm.

*Para alguns, sou fotojornalista. Não é verdade. Para outros, sou um militante. Também não. A única verdade é que a fotografia é minha vida. Todas as minhas fotos correspondem a momentos intensamente vividos por mim. Todas existem porque a vida, a minha vida, me levou até elas (Salgado apud Fenske, 2011, s/p).*

---

território, pelo povo, cria o espaço” (*Ibid.*). Assim, o espaço geográfico revela a história e a natureza da ontologia do processo social.

2 Entende-se por valor de uso qualquer coisa que tem por finalidade e qualidade satisfazer uma necessidade.

Assim, sua vida e obra são deslindada por meio da sucessão de eventos que surgem dos catálogos de exposição, dos álbuns e das séries fotográficas apresentados, nos limites deste texto, de forma sucinta.

1. *Outras Américas* (1986) – documentação iconográfica riquíssima, resultado do trabalho realizado entre 1977 e 1984, por ocasião do retorno de Sebastião e Lélia Salgado ao Brasil. Saudoso de sua terra natal, o fotógrafo, depois de ter percorrido o território brasileiro, embrenhou-se pelo Chile, Bolívia, Peru, Equador, Guatemala e México, capturando pelas lentes de seu obturador as condições de vida dos latino-americanos, suas formas de preservar a cultura e de resistir em um movimento contra-hegemônico, revelador de modos alternativos, ao capital, de produzir e reproduzir a vida.

2. *África* (2007) – reúne fotografias produzidas ao longo de 30 anos, contados a partir de 1971, em três séries: Região dos Grandes Lagos (Congo, Ruanda, Burundi, Uganda, Tanzânia e Quênia); Região Sul (Moçambique, Malawi, Zimbábue, África do Sul e Namíbia); Região Subsaariana (Burkina Faso, Mali, Sudão, Somália, Chad, Mauritânia, Senegal e Etiópia). Revela a África não como um continente subdesenvolvido mas, sim, como um continente que possui certo desenvolvimento segundo as determinações e as condições históricas, sociais, culturais, tecnológicas e políticas da natureza ontológica do processo social, o que fica claro no prefácio do romancista Mia Couto, quando este afirma que a África de hoje é vítima de sua injusta colonização e das consequências das crises mundial econômica, social e ambiental. O álbum também revela o Sebastião Salgado militante no trabalho em conjunto com a organização humanitária Médicos Sem Fronteiras, bem como na relação que trava com Mia Couto na Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), e o acordo entre esta e a Resistência Nacional Moçambicana (Renamo). O resultado de um trabalho militante, iniciado em 1971, só poderia resultar na “fotografia engajada”.

3. *Trabalhadores* (1993) – o documentário evidencia formas de trabalho precário, escravo, explorado, alienado e o estra-

nhamento de trabalhadores<sup>3</sup> na cotidiana submissão ao capital, mas também, suas “tradições e costumes de vida em comum” (Thompson, 2004). Segundo o texto introdutório de Sebastião Salgado e Eric Nepomuceno (Salgado; Nepomuceno, 1997), o trabalho, com mais de mil fotografias, retrata o drama da tradicional pesca do atum na Sicília, os trabalhadores rurais no Brasil, a paisagem dantesca de uma mina de enxofre na Indonésia, famílias indianas envolvidas na construção de barragens para irrigação, combatentes de incêndios colossais em poços de petróleo no Kuwait. Muitos trabalhadores livres, como os retratados em Serra Pelada, tornaram-se “escravos de si mesmo, do sonho de enriquecer” (*ibid.*, p. 15).

4. *Terra* (1997) – prefaciada por José Saramago e lançada junto ao CD de mesmo título, de autoria de Chico Buarque, esta série documental revela a luta dos trabalhadores sem-terra, as condições materiais de reprodução da vida dos moradores de rua e de outros grupos sociais marginalizados.

5. *Êxodos* (2000) – produzida entre 1994 e 1996, a coleção retrata a globalização tal como ela é: perversa e, portanto, amoral.

*Êxodos conta a história da humanidade em trânsito. É uma história perturbadora, pois poucas pessoas abandonam a terra natal por vontade própria. Em geral, elas se tornam migrantes, refugiadas ou exiladas constrangidas por forças que não têm como controlar, fugindo da pobreza, da repressão ou das guerras. [...] viajam sozinhas, com as famílias ou em grupos. Algumas sabem para onde estão indo, confiantes de que as espera uma vida melhor. Outras estão simplesmente em fuga, aliviadas por estarem vivas. Muitas não conseguirão chegar a lugar nenhum (Salgado, 2000, p. 5).*

---

3 Mesmo sob o risco de ser superficial, cabe ressaltar, com Marx (2004; 2010), a diferença entre alienação (*Entausserung*) e estranhamento (*Entfremdung*). A primeira diz respeito a algo que pertencendo a um sujeito, este o transfere para outrem, engendrando uma forma de privação por parte do sujeito ou uma perda (jurídica, política, da razão, de direitos, do poder, entre outras); a segunda refere-se ao alheamento do sujeito em relação a um objeto e outro sujeito. De modo geral, pode-se afirmar que o indivíduo, fruto da sociedade moderna, sofre do estranhamento em relação ao gênero humano.

Nos momentos finais, o documentário remete à subjetividade e à sensibilidade do fotógrafo. Sebastião Salgado não resistiu ao sofrimento que capturou por detrás da objetiva e adoeceu. O “globalitarismo” (Santos, 2012) que afasta Sebastião Salgado de seu objeto, a natureza orgânica e inorgânica, é o mesmo que lhe libera tempo para, junto a Lélia Salgado, criar o Instituto Terra<sup>4</sup> e planejar, talvez, uma das mais belas obras fotográficas sobre a natureza em seu esplendor: *Gênesis*.

6. *Gênesis* – a coleção organizada em cinco séries – Sul do Planeta, Santuários, África, Terra ao Norte, Amazônia e Pantanal – revela a beleza do planeta Terra em espaços intocados pelo “homem civilizado”. Produzida entre os anos de 2004 e 2011, *Gênesis* é uma busca às origens do planeta,

*[...] uma viagem em direção aos animais e grupos humanos que conseguiram escapar das transformações impostas pelo mundo contemporâneo. Estas maravilhas foram encontradas nos círculos polares e em florestas tropicais, em extensas savanas e nos tórridos desertos, em montanhas geladas e ilhas desertas, lugares às vezes excessivamente gélidos ou escaldantes, onde apenas as mais resistentes formas de vida perseveraram. Outros recantos tornaram-se lar de animais ou de povos ancestrais cuja sobrevivência depende fundamentalmente do isolamento em que se mantêm (Salgado, 2015, s/n).*

Se antes, tal como na canção de Beto Guedes e Ronaldo Bastos, a obra de Sebastião Salgado fazia um apelo à necessária conscientização dos males que o homem produz na natureza (subjetiva e objetiva), agora, ele praticamente invoca homens, mulheres, jovens e crianças para a ação do recomeço, na qual “vamos precisar de todo mundo, um mais um é sempre mais que dois, pra melhor juntar as nossas forças é só repartir melhor o pão” (Guedes; Bastos, 1981).

---

4 O Instituto Terra é uma organização civil sem fins lucrativos fundada em abril de 1998, que atua na região do Vale do Rio Doce, entre os estados de Minas Gerais e Espírito Santo, oferecendo resposta inovadora ao problema do desmatamento. Cf. [http://www.institutoterra.org/pt\\_br/#.WITzAfrLIU](http://www.institutoterra.org/pt_br/#.WITzAfrLIU) (acesso em 10/2/2017)

Para se recomeçar, torna-se necessário voltar no tempo-espço, recorrer à memória, projetar, lançar para adiante um projeto de sociedade cujo ponto de partida leva em consideração a *Génesis*. A memória:

*[...] é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas [...], susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações (Nora, 1993, p. 9).*

É neste sentido que Sebastião Salgado retoma a memória e a vida carregada de pessoas que o cercam, para colaborar com Lélia Salgado (sua esposa, companheira e sócia) no reflorestamento da Mata Atlântica e na criação do Instituto Terra. Eis a *Génesis* não como criação divina, mas como processo histórico-ontológico.

#### **SEBASTIÃO SALGADO: FOTOGRAFIA, SUBJETIVIDADE E SENSIBILIDADE**

Para quem teve a oportunidade de conhecer, ao menos, uma fotografia de Sebastião Salgado, provavelmente, se viu diante do lírico, do estético, do ético, elementos que provocam o fascínio e contam história.

A fotografia, na qualidade de texto que pressupõe competências para sua produção e leitura, deve ser concebida como uma mensagem que se organiza a partir de dois segmentos: expressão e conteúdo. O primeiro envolve escolhas técnicas e estéticas, tais como enquadramento, iluminação, definição da imagem, contraste, cor etc. Já o segundo é determinado pelo conjunto de pessoas, objetos, lugares e vivências que compõem a fotografia (Mauad, 2004).

É por esta razão que Albornoz (2005) afirma:

*A estética de Salgado não é simples de ser analisada. Ela mistura vários componentes, entre os que se destaca a filosofia visual de Cartier-Bresson de captar o “momento decisivo”. Seu objeto de interesse é o homem em condições de*

*sobrevivência e nas suas imagens procura resgatar a beleza e a dignidade de suas almas. Fazer visível aquilo que a simples vista parece não existir (Albornoz, 2005, p. 97).*

Cartier-Bresson foi um dos criadores da agência Magnum Photos, tornada referência internacional na área do fotojornalismo e da fotodocumentação devido à abordagem de temas sociais que engendram a compreensão de acontecimentos importantíssimos da contemporaneidade.

Tendo sido discípulo de Cartier-Bresson e trabalhado na Magnum Photos, entre os anos 1979 e 1994, Sebastião Salgado acrescenta ao trabalho do mestre e de seus contemporâneos sua singularidade, sua leitura de mundo, com base na crítica à economia política.

Capturada com a técnica da contraluz e revelada em preto e branco, a fotografia de Sebastião Salgado é denominada de “fotografia de documentação social” (Oliveira Jr., 2013), “fotografia engajada” ou “fotografia humanista” (Albornoz, 2005; Joly, 1996), cuja tendência teria sido iniciada pelo escocês John Thomson, com sua obra *Street Life in London* (1877), que tematizava a vida da classe trabalhadora e de pequenos comerciantes nas ruas de Londres (Oliveira Jr., 2013). Uma tendência que se expressa na relação trabalho, subjetividade, materialidade objetiva e sensibilidade, em cuja essência “encontra-se a construção do conhecimento, que envolve não apenas a questão do Outro, mas também reconhece as similitudes e ou, dessemelhanças nas relações sócio-histórica, política e cultural de produção e reprodução da vida” (Silveira, 2011, p. 16).

Isto quer dizer que a fotografia engajada ou humanista possui uma estratégia expressiva própria, que não se afasta do conceito de testemunho, evidenciando o posicionamento de classe do fotógrafo, o respeito pela diversidade cultural, a problematização das mazelas sociais, além de cumprir importante função cultural: a da memória coletiva visual de grupos sociais, que, por força das circunstâncias, são incapazes de se autoexpressarem e circularem na mídia (Oliveira Jr., 2013).

Quanto ao posicionamento de classe do fotógrafo, vale ressaltar com Marx (2002), que seu objeto, a realidade e o

mundo sensível, não é apreendido sob a forma de *objeto da intuição*, mas sim como *atividade humana sensível*, enquanto *práxis*, de maneira *subjetiva* (*ibid.*).

*Práxis* porque a fotografia é o trabalho em uma de suas objetivações mais elevadas, pois que ela não apenas se volta para o controle e a exploração da natureza (na relação entre sujeito e objeto), mas também influencia o comportamento e a ação dos homens (na relação entre sujeitos). Aqui parafraseio Netto e Braz (2011, p. 53-54) a respeito do que expõem na obra *Práxis, ser social e subjetividade*.

Concordo, pois, com Oliveira Jr. (2013) quando afirma que não há nada de inocente e imparcial na produção de imagens, pelo contrário, tanto os condicionantes de classe e os não classistas (gênero, raça, religião, nacionalidade, entre outros) quanto as opções políticas operam permanentemente.

A práxis de Sebastião Salgado dirige-se à formação de uma consciência crítica à necessária modificação das relações entre homens, mulheres, crianças e a *Pacha Mama*.

*Eu acho que uma discussão mais ampla tem de ser realizada, a propósito da cidadania, da ética, da repartição das riquezas no mundo, da desintegração das comunidades humanas. [...] Eu tenho uma esperança, pequena, de que estas fotos possam ajudar. Eu tinha que fazer meu esforço. [...] Há quase 30 anos eu sou fotógrafo, eu sinto uma responsabilidade, que meu trabalho tem que servir para alguma coisa (Salgado, 2000, p. 6).*

Já foi dito que a fotografia é uma imagem histórica de recorte espacial-geográfico-temporal, que envolve técnicas e estéticas. A estética de Salgado se constrói a partir de seu posicionamento de classe, da crítica à materialidade do processo social em diferentes espaços-tempos, da fotografia-arte engajada, dessacralizando as relações político-econômicas de produção e reprodução da natureza orgânica e inorgânica.

Quanto à ética, Alborno (2005) aponta que a obra de Sebastião Salgado abriu o debate em torno da relação entre ética e estética. Todavia, não se pretende, neste texto, examinar a noção



de ética e apontar o grau de ética deste ou daquele fotógrafo. Trata-se uma discussão cara ao ramo da Filosofia, cujo conhecimento desta autora, confesso, é parco.

Entretanto, gostaria de abrir um parêntese para deixar uma questão em aberto, no intuito de se refletir acerca da elaboração de código(s) de ética na pesquisa e na organização de eventos que têm como propósito discutir a ética na academia. Abre-se o parêntese. Como é de conhecimento, a ética é um termo geral, podendo se referir tanto à moralidade como à teoria ética. Neste sentido, quando um pesquisador se refere à ética, sob que perspectiva se dá a sua abordagem: das consequências (o utilitarismo); da obrigação (o kantismo); da virtude (a ética do caráter); dos direitos (o individualismo liberal); da comunidade (o comunitarismo); dos relacionamentos (a ética do cuidar); dos casos (a casuística); ou, dos princípios e da moralidade comum? Fecha o parêntese, conforme paráfrase dos autores Barbosa e Souza (2008).

## **À GUIA DE CONCLUSÃO**

Entendo, com Mauad (2004), que a compreensão de textos visuais envolve tanto a ética e a estética do olhar, quanto o ato conceitual ou o ato fundado na pragmática, o que pressupõe a aplicação de regras culturalmente aceitas como válidas e convenionadas na dinâmica social. Percepção e interpretação são faces do mesmo processo: o da educação do olhar. As regras de leitura do objeto iconográfico são compartilhadas pelos pares de leitores que fazem parte de uma determinada comunidade, entretanto, elas resultam de disputas em torno do significado a ser atribuído às representações culturais, segundo o contexto socioeconômico, político, cultural e tecnológico. Assim, a leitura de uma fotografia depende do veículo que suporta a imagem até a sua circulação e consumo, passando pelo controle dos meios técnicos de produção cultural, exercido por diferentes grupos que se enfrentam na dinâmica social.

No que mais nos interessa, a fotografia nos faz sentir e pensar. Seu uso como fonte de pesquisa na área das ciências sociais e humanas permite aprofundar o conhecimento e, por-

tanto, compreender a natureza ontológica do processo social. Assim, o documentário *O sal da terra* e, sobretudo, a fotografia de Sebastião Salgado, sem sombra de dúvida, constituem um acervo riquíssimo a ser explorado por pesquisadores da referida área. Contra-hegemônica, a fotografia de Sebastião Salgado segue na contramão do movimento de construção e exibição de imagens políticas que mascaram o desemprego, a pobreza, a falta de moradia, a não distribuição da renda e da terra.

Como o ato de pesquisar requer, para além da temática e da colocação do problema, a elaboração de questões e de hipóteses, entre outros aspectos do processo de investigação, convém apreender que o objeto iconográfico possui aparência e essência.

Se, de um lado, a imagem fotográfica, ao possuir um valor – informativo, artístico, documental, estimativo – é dotada de sentido social, porque porta a possibilidade de contar histórias, situar espacial e geograficamente o elemento fotografado, atualizar memórias e inventar vivências a partir daquilo que a imagem de imediato revela, de outro, como recorte da realidade, apresenta-se como um elemento “claro e escuro de verdade e engano” (Kosik, 2002, p. 15), pois captura homens, mulheres, crianças, objetos, a paisagem natural, a construída, ou ambas, em um determinado tempo-espaço geográfico e histórico, determinado de modo múltiplo.

Para avançar para além da leitura imediata, uma questão torna-se fundamental: “por que a realidade retratada é assim?” (Saramago, 1977).

Esta questão não será respondida aqui, posto que a realidade concreta de uma totalidade social significa um processo indivisível, um todo multifacetado e contraditório que se desenvolve e se cria, por meio das conexões que englobam os objetos relacionados em seu desenvolvimento no tempo e no espaço, considerando os avanços e os atrasos, bem como o contemporâneo e o não contemporâneo em suas conjugações (Silveira, 2011).

Entretanto, tal questão abre a possibilidade de se estabelecer um ponto de contato entre a fotografia como fonte histórica e o espaço geográfico na perspectiva do “materialismo histórico-geográfico dialético” (Harvey, 2005, p. 321-325). Assim, pretende-se

abrir um debate em torno da fotografia como fonte de pesquisa histórico-geográfica.

Não se pretende negar, aqui, a importância do conhecimento produzido, até então, sobre a fotografia como fonte histórica, da qual sou devedora e com a qual sou compromissada. Ao contrário, na produção do conhecimento, verifica-se que a espacialidade, a temporalidade e a sociabilidade formam a tríplice dialética entre espaço, tempo e ser social. Isto é, o tempo e o espaço geográfico não podem ser compreendidos se não levarmos em conta a ação social e o “poder social” (Harvey, 2005).

Por fim, agradeço a Ana Maria Mauad, Nilda Alves e Maria Ciavatta por abrirem novas possibilidades sobre a “leitura de imagens na pesquisa social” (Ciavatta; Alves, 2004), especialmente a Maria Ciavatta, que me introduziu no *O mundo do trabalho em imagens* (Ciavatta, 2002), abrindo a possibilidade de avançar na produção do conhecimento no uso da fotografia como fonte de pesquisa (*vide* Silveira, 2007).

## REFERÊNCIAS

ALBORNOZ, Carla Victoria. Sebastião Salgado o problema da ética e da estética na fotografia humanista. Rio de Janeiro: UERJ: FCS. *Revista Contemporânea* n° 4. 2005.

BARBOSA, Déborah Rosária; SOUZA, Marilene Rebello de. Ética na pesquisa qualitativa: reflexões sobre privacidade, anonimato e confidencialidade. In: GUERREIRO, Iara Coelho Zito; SCHMIDT, Maria Luiza Sandoval; ZICKER, Fabio. *Ética nas pesquisas em Ciências Humanas e Sociais na Saúde*. São Paulo: HUCITEC, 2008, pp. 237-249.

CIAVATTA, Maria. *O mundo do trabalho em imagens*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

CIAVATTA, Maria; ALVES, Nilda (Orgs.). *A leitura de imagens na leitura social: história, comunicação e educação*. São Paulo: Cortez, 2004.

GUEDES, Beto; BASTOS, Ronaldo. O sal da terra. LP Contos da Lua Vaga, pela EMI-Odeon, 1981.

- JOLY, Martine. *Fotografia & História*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2012.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. 14. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. 7.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. tradução Bernardo Leitão et al. Campinas, SP: EdUNICAMP, 1990. Versão digitalizada pelo grupo *Digital Source*.
- MARX, KARL. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução Editora Martin Claret. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- MARX, KARL. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política: livro I, v. I*. 22. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004c.
- \_\_\_\_\_. Teses sobre Feuerbach In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. 3ª reimpr. 2. Ed. São Paulo; Martins Fontes, 2002.
- MAUAD, Ana Maria. Fotografia e história, possibilidades de análise. In: CIAVATTA, Maria; ALVES, Nilda (Orgs.). *A leitura de imagens na leitura social: história, comunicação e educação*. São Paulo: Cortez, 2004.
- NETTO, José Paulo; BRAZ, Marcelo. *Economia política: uma introdução crítica*. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2011.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História*. São Paulo: Projeto História, nº 10, dezembro de 1993.
- OLIVEIRA Jr., Testemunho em ação: a fotografia de documentação social fazendo história. In: *Revista Brasileira de história da mídia*. São Paulo: ABPHM, 2013.
- SANTOS, Milton. *Por uma Geografia Nova*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1978.

\_\_\_\_\_. Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. 22.ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

SALGADO, Lélia. Exposição Gênesis. Curadoria da Exposição de fotografias de Sebastião Salgado: Lisboa, Pt: Câmara Municipal de Lisboa, 2015. Disponível em <http://www.expogenesis.pt/> (acesso em 19/1/2017).

SALGADO, Sebastião. *Êxodos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SALGADO, Sebastião. In: FENSKE, Elfi Kürten (pesquisa, seleção e organização). *Sebastião Salgado - o olhar sensível*. Templo Cultural Delfos, março/2011. Disponível em: <http://www.elfikurten.com.br/2011/03/o-olhar-sensivel-de-sebastiao-salgado.html> (acesso em 14/3/2017).

SALGADO, Sebastião; NEPONUCEMO, Eric. Introdução. In: SALGADO, Sebastião. *Trabalhadores*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SARAMAGO, José. Entrevista. In: *Programa do Jô Soares: Lançamento do livro Terra*, 1997. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=vuohB\\_arwRE](https://www.youtube.com/watch?v=vuohB_arwRE) (acesso em 14/3/2017).

SILVEIRA, Zuleide Simas da. Introdução. In: SILVEIRA, Zuleide Simas da. *Concepções de educação tecnológica na reforma da educação superior: finalidades, continuidades, e rupturas - estudo comparado Brasil e Portugal (1995-2010)*. Niterói, 2011. 445f. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011, pp. 1-30.

SILVEIRA, Zuleide Simas da. O centro de memória do CEFET/Rio Janeiro: fotografia e formação profissional. In: CIAVATTA, Maria (Coord.). *Memória e temporalidades do trabalho e da educação*. Rio de Janeiro: Lamparina: FAPERJ, 2007, pp. 175-194.

## UM CONVITE DAS IMAGENS DE *O SAL DA TERRA* PARA PENSARMOS RELAÇÕES ÉTICAS E ESTÉTICAS DA VIDA

*Dagmar de Mello e Silva*

Para dar início a esta conversa compartilho uma pergunta que há algum tempo me foi feita na qualificação de minha tese de doutorado e que, até hoje, insiste em mim com tamanha força a ponto de me fazer buscar, constantemente, modos de criar imagens que produzam uma relação estética comprometida com uma ética da existência humana.

A questão foi formulada em 1988 por Nelson Brissac Peixoto, em um ciclo de palestras cujo tema proposto consistia em pensar uma ética para as imagens em tempos contemporâneos, e me foi dirigida por um de meus avaliadores.

Naquele tempo, me encontrava à procura de imagens de pensamento, nas vozes de jovens estudantes, que traduzissem algumas táticas existenciais que pudessem ser consideradas como formas de resistência diante de “uma experiência transitória e fugaz que faz de todos nós habitantes de um mundo de incertezas cada vez mais mercantilizado”. (Silva, 2009, p. 44).

A pergunta que me inquietou e insiste como presença<sup>1</sup> em mim, até hoje, era se “as imagens contemporâneas poderiam salvar as coisas de sua crescente miséria?”

---

1 Gumbrecht (2010) propõe uma outra possibilidade de abordarmos os fenômenos em ciências humanas, que não exclusivamente o sentido e a interpretação do texto. Assim, o pensador nos apresenta o conceito de “produção de presença” como caminho para dar materialidade à comunicação. O afetar-se pela percepção e pelos objetos espaciais é o que caracteriza a produção de presença. Esse “afetar” não é mediado pelo conceito, pelo pensamento ou pela cultura, sendo, portanto, vazio de conteúdo. Presença, para o autor, é a “relação espacial com o mundo e seus objetos”. Não há, do lado do observador, uma intencionalidade atuante em busca de sentido quando ocorre a produção de presença, mas tampouco se pode dizer que a presença ocorra na pura materialidade.

Não foi à toa que Luis Antonio Baptista trouxe à tona essa questão em minha qualificação, afinal, vivemos tempos de “urgências”. Tempos plurais, diferenciados, cuja mobilidade para acompanhar as atividades comunicativas e imateriais da vida contemporânea nos exige um *sensorium* “hiperativo”.

Talvez a questão que também esteja presente na pergunta de Brissac Peixoto diga respeito ao modo como as imagens se apresentam a nós: “[...] substância que altera, testemunho de multiplicidade, hibridização de espaços-de-visões e estados alterados, criação de policromias na assunção ativa de imagens” (Canevacci, 2005, p. 99)

O que Canevacci expõe não seria um problema, mas poderia até ser uma solução para minhas preocupações de estudo. Ou seja, representaria encontrar nas estéticas comunicativas do mundo contemporâneo aspectos que pudessem promover “a destruição do caráter positivista de uma cientificidade que se caracteriza pelo esquecimento de que os próprios pressupostos epistemológicos que a sustentam se pautam em condições que só são possíveis na sedimentação das diversidades que procuram normatizar a vida”. (Silva, 2009, p. 40)

Em minha tese, defendia a “destruição das totalidades”, um “caráter” que Benjamin (1994) chamou de “destrutivo”. Concordava e ainda concordo com o filósofo alemão que

*O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas, por isso mesmo, vê caminhos por toda a parte. Mesmo onde os demais esbarram em muros ou montanhas, ele vê um caminho. Mas porque vê caminhos por toda a parte, também tem que abrir caminhos por toda a parte. Nem sempre com força brutal, às vezes, com força refinada. Como vê caminhos por toda a parte, ele próprio se encontra sempre numa encruzilhada. Nenhum momento pode saber o que trará o próximo. Transforma o existente em ruínas, não pelas ruínas em si, mas pelo caminho que passa através delas. (Benjamin, 1995, p. 235).*

O modo como Canevacci nos apresenta as características das imagens contemporâneas, em princípio, até me seduzia, posto

que num primeiro olhar um tanto quanto desavisado, elas poderiam apontar um movimento em direção ao fim de “metanarrativas que circunscrevem um ser fundado em uma linguagem que determina um sentido único para as coisas, libertando as amarras de uma linguagem que abriga as representações do real” (Silva, 2009, p. 11).

Mas, se por um lado me sentia seduzida pela possibilidade de ruptura com o universo das representações que se fixam através de retóricas em favor de corpos dogmáticos que instituem verdades absolutas, dificultando novas criações de vida, ao me deparar com um tempo que se delinea através de “constelações móveis, desordenadas, de faces múltiplas [...] fragmentos e fraturas cheias de significados líquidos” (Canevacci, 2005, p. 07), um outro lado dessa mesma moeda me tornou mais cautelosa, aplacando meu otimismo quando me apercebi que: “Os cérebros do novo capital buscam força produtiva, na maior parte das vezes, nos tanques do underground ou coisa desse tipo; nós, juntamente com muitas outras pessoas, estamos começando a formar um novo exército de operários visuais.” (depoimentos de David e Lourenzo in Canevacci, 2005, p. 96).

Diante desse contexto, talvez tenhamos uma saída através de uma outra questão: Como fazer com que as imagens nos deem tempo para pensá-las? Senti-las? Estabelecer experiências estéticas com as imagens de modo a produzir deslocamentos em pensamentos naturalizados por fluxos rápidos e contínuos de linguagens imagéticas, que anestesiam o olhar ao se misturarem até esvanecerem, dificultando pausas para que possamos organizar nosso olhar e produzir visões que consigam captar o que estão a nos dizer?

Penso que a “fotografia militante”<sup>2</sup> de Sebastião Salgado me dá pistas para o enigma que a questão de Brissac Peixoto propõe. O documentário *O sal da terra* não é apenas uma narrativa pautada sobre a vida e a obra do fotógrafo brasileiro, é, também, um convite à crença de que ainda nos restam imagens com tempo para nos mostrarem que toda a existência é uma afirmação da

---

2 Forma como o próprio Sebastião Salgado, em alguns momentos, define seu trabalho.



vida e nos ajuda a pensar sobre a ética diante das contradições do mundo em que vivemos.

Nas fotos que Salgado cria, percebemos uma aura que ultrapassa o jogo de luzes bicromáticas, que revelam paisagens humanas despojadas de qualquer bem material, nas quais, parafraseando o poeta João Cabral de Melo Neto, “a parte que lhes cabe nesse latifúndio” para assentar suas vidas, assemelha-se às dimensões de uma cova rasa.

Ao captar essa dimensão aurática, torna-se inevitável aproximá-la da concepção que Benjamin (1994) formula ao definir a função estética de uma obra de arte. A experiência da aura, para esse filósofo, se baseia em uma forma de reação comum na sociedade humana. Mesmo que esta seja uma relação com o inanimado ou uma relação da natureza com o homem, o que lhe importa é que esta reação está diretamente relacionada com o olhar. “Quem é visto, ou acredita estar sendo visto, revida o olhar. Perceber a aura de uma coisa significa investi-la no poder de revirar o olhar” (Benjamin, 1994, p. 139).

Se suponho que as imagens de Salgado são auráticas é porque elas nada têm das ingênuas representações de contextos que apelam para demonstrações piegas de um humanismo conformista, muito pelo contrário, suas imagens nos revidam o olhar, apresentando corpos cujas marcas nos interrogam, trazem à tona questões, desnaturalizam condições de vida e nos levam a perguntar: o que pode um corpo?

Spinoza (2009) já nos alertou, em sua *Ética*, do que um corpo pode e do quanto ele tem de potência. A liberdade que Spinoza anseia se dá pela ação entre os corpos e o mundo. Uma ação que não está no equilíbrio de forças que se ajustam entre si, mas no encontro das contradições que explodem com os limites das forças de uma ordem jurídico-moral, gerando novos afetos, desejos, colocando-nos em movimento contra aquilo que nos oprime. Contrariamente aos moralistas de plantão, não se trata de aderir às pregações que tentam nos convencer de que é preciso resignar-se ao sofrimento para garantir a redenção do espírito. Trata-se de um corpo político, porque se rebela a qualquer restrição que o impeça de se relacionar, expandir-se e multiplicar em direção

à criação de novos mundos. Somos o que podemos ser, somos potência, que é nossa essência em ato, que deseja liberdade para amar, existir, agir.

Quando olho para as imagens de Sebastião Salgado, elas me retornam o olhar... E o que vejo são gestos e expressões que recusam o lugar de margem na história. São corpos potentes que apesar das barbáries sociais que lhes foram impostas, resistem. E um corpo que resiste é sempre uma resposta ao mundo...

Resta saber se estamos ou como estamos decifrando essa resposta. Será que os signos da vida contemporânea estão produzindo uma “experiência intensiva” com esses corpos? Será que estão produzindo efeitos, deslocamentos, para aquilo que estão “a dar a ver” aos nossos olhos? Refiro-me à *askésis* dos antigos gregos, o exercício de si, uma experiência transformadora de si no jogo de verdades instituído por um mundo que tenta nos fazer crer que nossas sinas já estão traçadas.

Para Foucault (2006), a ética de existência estaria diretamente relacionada ao “cuidado de si”, um exame de nossas atitudes diante da vida, porém, esse cuidado ético estaria condicionado a não se deixar levar pelos apelos narcísicos que não nos permitem incluir o outro como “habitante” daquilo que somos, o que implica, necessariamente, também, uma ação para com o outro. Portanto, podemos dizer que o “cuidado de si” só acontece por um “duplo-retorno”: “retorno para si” e “retorno para o outro e para o mundo”. É justamente desse “duplo-retorno” que pode surgir uma questão de cunho ontológico, pois o sujeito, ao retornar para si a partir de uma visão que contempla o outro, confronta-se com uma condição existencial que não se reduz ao seu próprio reflexo no espelho.

Disse um dia Jorge Luis Borges (1987): “Uma de minhas insistentes súplicas a Deus e ao meu anjo da guarda era não sonhar com espelhos. Sei que os vigiava com inquietação. Algumas vezes, receei que começassem a divergir da realidade; outras, ver meu rosto neles desfigurado por adversidades estranhas. Soube que esse temor está, outra vez, prodigiosamente no mundo” (p. 42). Borges me faz pensar que, em tempos de intolerância, o comum é recusar-se à experiência de viver “junto daqueles e daquelas que nunca são o

que deveriam ser, pois sempre estão sendo para os outros, aquilo que alguém jamais desejaria ser, e bem se sabe que alguém é na medida do desejo dos outros...” (Núria Perez *apud* Skliar, 2003, p. 12).

Para Agamben (2005), “todo discurso sobre a experiência deve partir da constatação de que ela não é algo que nos seja dado a fazer. Pois, assim como foi privado da sua biografia, o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência” (p. 9).

Mas, é no próprio Agamben (2005) que encontro saídas para esse empobrecimento da experiência humana, posto que ele defende que justamente por não nascermos falantes, posto que nos construímos como falantes é que existe história, mas, também porque, mesmo falantes, continuamos a recriar a língua, a cultura e a própria história. Tudo isso me leva a crer que podemos recriar outras novas histórias para nossa humanidade. Outras formas de nos relacionarmos com os espelhos:

*Espia-nos o cristal. Se entre as quatro paredes da alcova há um espelho, já não estou só. Há outro. Há o reflexo que encena n'alba sigiloso teatro.*

[...]

*Hoje, ao fim de tantos e perplexos anos de errar sob a diversa lua, me pergunto que acaso da fortuna determinou que temesse os espelhos... (Borges, 1987, p. 42).*

Se uma experiência com algo que está fora do meu corpo, se esse encontro com uma alteridade não me perturba, não produz diferença em minha existência, é porque meu olhar para o outro se funde com ele, como num reflexo narcísico daquilo em que me espelho. Talvez a tarefa ética, política e histórica em tempos de estupor diante da vida do outro diga respeito a uma nova aprendizagem; aprender a olhar para o outro não a partir de si próprio, mas, olhar para si, interrogando-se no confronto com uma “outra presença” que me retira a segurança dos lugares comuns. Trata-se da experiência do acontecimento,<sup>3</sup> aquilo que

---

3 Refiro-me à força do pensamento que se dá por *acontecimento*, sendo esse “inseparável do sentido das frases e do devir do mundo; é o que, do mundo, deixa-se envolver na

está fora da minha decisão, da minha inteligência lógico-formal, do meu domínio... Aquilo que me atravessa e me derruba como numa paixão, aquilo que me deixa “perplexo mesmo correndo o risco de errar sob a diversa lua...” (Borges, *op. cit.*).

Quem sabe fazer do *em-com-o-Outro* um convite ao combate. Não como nas causas que justificam os *fronts* de guerra que nos repartem em campos opostos, em disputas que ratificam diferenças de um universo que está representado por semelhanças, identidades e analogias que, no máximo, nos separam de um ou de outro lado, mas sempre submetidos a modelos universalizantes.

Nesse sentido, Jorge Luís Borges (1952), em seu conto *O idioma analítico de John Wilkins*, nos ajuda a pensar:

*É possível ir mais longe; é possível suspeitar de que não haja universo no sentido orgânico, unificador, que tem essa ambiciosa palavra. Se hower, falta conjecturar sobre seu propósito; falta conjecturar sobre as palavras, as definições, as etimologias, as sinónimas do secreto dicionário de Deus. A impossibilidade de penetrar no esquema divino do universo não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar esquemas humanos, embora nos conste que estes são provisórios. (Borges, 2007, p.87)*

Há que se bombardear toda e qualquer tentativa de se *entificar* o ser numa condição por semelhança ou analogia. Uma ontologia da diferença é aquela que afirma o caráter imanente da univocidade do ser. Um ser único e múltiplo. Pois, a univocidade é a síntese imediata do múltiplo:

*Com efeito, o essencial da univocidade não é que o Ser se diga em um único e mesmo sentido. É que ele se diga, em um único e mesmo sentido, de todas as suas diferenças individualizantes ou modalidades intrínsecas [...] A univocidade do ser não quer dizer que haja um único e mesmo ser: ao*

---

linguagem e permite que funcione” (Zourabichvili, 2004, p. 7). São afetos e sensações que rompem com a linguagem instituída, produzindo outras formas de sermos tocados pela vida. O acontecimento tal qual sustentamos aqui nasce do encontro entre forças, algo que se dá na experiência e que força o pensar, que não se dá necessariamente pelas vias da racionalidade lógica e formal. (Marton; Silva, 2014)

*contrário, os entes são múltiplos e diferentes, sempre produzidos por uma síntese disjuntiva, eles próprios disjuntos e divergentes, membro disjuncta. A univocidade do ser significa que o ser é Voz, que ele se diz, e se diz em um único e mesmo “sentido” de tudo aquilo acerca do qual ele se diz. [...] (Deleuze apud Žourabichwili, 2004, p. 57).*

Nietzsche (2012) já havia nos alertado quanto a isso quando nos falou do “eterno retorno”. Um retorno que será sempre uma diferença, posto que o ser nunca é ou está, ele se diz no devir, na diferença que produz sempre novas diferenças, afirmando um caráter contingencial da vida, nas bifurcações que renegam as semelhanças que produzem as verdades necessárias para acalentarem nossos espíritos diante da constatação de nossas deficiências e fragilidades que tanto nos agoniam.

*O homem sabe que há na alma matizes mais desconcertantes, mais inumeráveis e mais anônimos que as cores de uma floresta outonal... Crê, no entanto, que esses matizes, em todas as suas fusões e conversões, são representáveis com precisão por um mecanismo arbitrário de grunhidos e chiados. Crê que de dentro de um corretor da bolsa possam realmente sair ruídos capazes de significar todos os mistérios da memória e todas as agonias do desejo. (Watts apud Borges, 2007, p. 88).*

É por isso mesmo que uma existência nunca é neutra ou indiferente; toda existência, por seu caráter unívoco, é, em potência, uma possibilidade de produzir diferença.

*Há um laço profundo entre os signos, o acontecimento, a vida, o vitalismo. É a potência de uma vida não-orgânica, aquela que pode haver numa linha de desenho, de escrita ou de música. São os organismos que morrem, não a vida. Não existe obra que não indique uma saída para a vida, que não trace um caminho por entre as vias. Tudo o que escrevi era vitalista, pelo menos eu espero, e constituía uma teoria dos signos e do acontecimento. (Deleuze apud Žourabichwili, 2004, p. 60).*

Salgado me parece incansável na busca por uma estética que nos proporcione pensar nossa condição humana quando o cristal dos espelhos nos espia, oferecendo um “duplo retorno” ao nosso olhar, um acontecimento.

Nesse sentido, entendo que suas lentes são solidárias, pois dentre destroços de vidas oriundos de nossa própria barbárie, ao tentar registrar o que de humano há em nós, ele restitui dignidade a homens, mulheres e crianças cujas existências só nos dariam a ver suas condições de crescente miséria, não fosse a sensibilidade de lentes que conseguem registrar aquilo que só é possível nas visões que “transveem”<sup>4</sup> aquilo que tantas vezes está incapturável aos olhos, que mesmo nus mantêm seus cristalinos impenetráveis àquilo que fica à sombra.

Em tempos de excesso de imagens áridas e insípidas, Salgado nos ensina como tornar visível o que muitas vezes nos passa de forma imperceptível. Eu diria que ele promove um encontro com o outro. Um encontro em que o outro consegue dizer-se sem que uma subjetividade se sobreponha a outra. Uma receita que não tem medidas, mas tempera, com vida, imagens que poderiam estar mortas.

Voltando a minha tese, agora não mais em minha qualificação, mas, reportando-me à minha defesa, trago ao final desta exposição, o poema de Manoel de Barros, lido por um filósofo que estava na banca. Trago o poema como uma imagem. Imagem de pensamento que, segundo ele, minha tese teria lhe suscitado na memória.

Walter Kohan, o filósofo que participou de minha banca, não sabia que ao ler esse poema estaria dando alento ao meu espírito, pois de certa forma me deu esperanças e novos sentidos para a questão que Brissac Peixoto havia posto anteriormente, como convite ao *pensamento* que nos desloca da condição de banalidade em relação às coisas do mundo, e que apesar de continuar insis-

---

4 Em alusão aos versos do poeta Manoel de Barros: “A expressão reta não sonha. Não use o traço acostumado. A força de um artista vem das suas derrotas. Só a alma atormentada pode trazer para a voz um formato de pássaro. Arte não tem pensa: O olho vê, a lembrança revê, e a imaginação transvê. É preciso transver o mundo.” (Barros, 1977, p. 75).

tindo em mim, pelo menos, me tornou mais despreocupada com espelhos e pentes.

*Um monge descabelado me disse no caminho: “Eu queria construir uma ruína. Embora eu saiba que ruína é uma desconstrução. Minha ideia era de fazer alguma coisa ao jeito de tapera. Alguma coisa que servisse para abrigar o abandono, como as taperas abrigam. Porque o abandono pode não ser apenas de um homem debaixo da ponte, mas pode ser também de um gato no beco ou de uma criança presa num cubículo. O abandono pode ser também de uma expressão que tenha entrado para o arcaico ou mesmo de uma palavra. Uma palavra que esteja sem ninguém dentro (O olho do monge estava perto de ser um canto). Continuou: digamos a palavra AMOR. A palavra amor está quase vazia. Não tem gente dentro dela. Queria construir uma ruína para a palavra amor. Talvez ela renascesse das ruínas, como o lírio pode nascer de um monturo”. E o monge se calou descabelado (Barros, 2010, p. 385-386)*

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

BARROS, Manoel de Barros. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1997.

\_\_\_\_\_. Ruínas. In: *Poesia Completa*. São Paulo. Editora Leya, 2010.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: Magia e Técnica, Arte e Política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

\_\_\_\_\_. *Obras escolhidas II: Rua de Mão Única*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

BORGES, Jorge Luís, *Outras Inquisições*. Trad. Davi Arrigucci Jr., São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. Os Espelhos Velados. In: *O Fazedor*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1987.

CANEVACCI, Massimo. *Culturas eXtremas: Mutações juvenis nos corpos das metrópoles*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

FOUCAULT, M. *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema – Coleção Ditos e Escritos III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *A Hermenêutica do Sujeito*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes. 2006.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Produção de presença – o que o sentido não consegue transmitir*. Tradução de Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto e PUC-Rio, 2010.

MARTON, Silmara Lidia & SILVA, Dagmar de Mello. Escutando crianças: o que elas nos deram a pensar? *Childhood & Philosophy*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 20, jul-dez. 2014, pp. 267-282.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza, São Paulo. Cia das Letras, 2012, aforismo 56.

SILVA, Dagmar de Mello. *Nos modos de dizer-se de jovens, algumas estéticas existenciais do contemporâneo*. Tese (Doutorado). Orientadora: Maria Luíza Magalhães Bastos Oswald. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação, 2009.

SKLIAR, Carlos. *Pedagogia (improvável) da diferença: E se o outro não estivesse aí?* Rio de Janeiro. DP&A Editores, 2003.

SPINOZA, B.. *Ética*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

ZOURABICHVILI, François. *O vocabulário de Deleuze*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro, 2004. Disponível em: <http://escolanomade.org/wp-content/downloads/deleuze-vocabulario-francois-zourabichvili.pdf> (acesso em: 5/11/2016).



## SOBRE OS AUTORES

*Carla Penna* é doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ; psicanalista, membro do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro; membro efetivo da Group Analytic Society International. E-mail: drcarlapenna@gmail.com

*Cristiana Carneiro* é psicanalista; professora da Faculdade de Educação e da Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ; coordenadora do Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa e Intercâmbio para a Infância e Adolescência Contemporâneas – Nipiac-UFRJ. E-mail: cristianacarneiro13@gmail.com

*Dagmar de Mello e Silva* é professora-adjunta do Departamento de Fundamentos Pedagógicos (SFP) da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense; professora do Curso de Mestrado profissional em Diversidade e Inclusão – CMPDI. E-mail: dag.mello.silva@gmail.com

*Iolanda de Oliveira* é doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo – USP. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense. E-mail: iolanda.eustáquio@globo.com

*Jó Gondar* é psicanalista; membro efetivo do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro; doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio; professora titular do Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – Unirio. E-mail: jogondar@uol.com.br

*Leandro de Lajonquière* é professor-titular da Université de Paris 8 Vincennes Saint-Denis; Membro fundador do Laboratório de Estudos e Pesquisas Psicanalíticas e Educacionais sobre a Infância – Universidade de São Paulo; psicanalista, membro da Analyse Freudienne (Paris). E-mail: leandro.de-lajonquiere@univ-paris8.fr

*Marcelo Bafica Coelho* é professor de Filosofia na Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense; membro do Grupo Alteridade, Psicanálise e Educação – GAP(E) e da Association Internationale des Interactions de la Psychanalyse – A2IP/Paris. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação *Lato Sensu* – UFF. Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio. E-mail: marcelobaco1@gmail.com

*Marcelo Ricardo Pereira* é professor de Psicologia, Psicanálise e Educação do Programa de Pós-Graduação e da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG; pós-doutor em Psicologia, Psicanálise e Psicopatologia Clínica pela Universidade de São Paulo – USP e pela Université Aix-Marseille. E-mail: mrp@fae.ufmg.br

*Márcia Maria de Jesus Pessanha* é doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense – UFF. Coordenadora do Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira – Penesb/UFF. E-mail: marciamaria\_jesuspessanha@yahoo.com.br

*Maria de Fátima Costa de Paula* é pós-doutora em Políticas de Educação Superior na América Latina pela Universidad Nacional de Tres de Febrero – Untref; doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo – USP; professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense – UFF, coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Educação Superior – Nepes da UFF e pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. E-mail: mfatimadepaula2015@gmail.com

*Marília Etienne Arreguy* é pós-doutoranda na Université Paris Vincennes à Saint-Denis – UP8; professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense; coordenadora do Grupo Alteridade, Psicanálise e Educação – GAP(E) e membro da Association Internationale des Interactions de la Psychanalyse – A2IP/Paris. E-mail: mariliaetienne@id.uff.br

*Mylene Santiago* é professora-adjunta da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense; professora do Programa de Pós-graduação em Educação/UFF e do Mestrado Profissional Diversidade e Inclusão do Instituto de Biologia – UFF; doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: mylenesantiago87@gmail.com

*Renato Nogueira* é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPGFil e do Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares – PPGEduc da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ; pesquisador do Laboratório de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas – Leafro – e do Laboratório Práxis Filosófica da UFRRJ; coordenador do Grupo de Pesquisa Afroperspectivas, Saberes e Interseções – Afrosin – da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. E-mail: renatonogueira@ymail.com

*Rolf Malungo de Souza* é professor-adjunto do Instituto Noroeste Fluminense do Ensino Superior da Universidade Federal Fluminense – Infes-UFF; coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas Saberes, Conflitos e Territórios – Necter; pesquisador do Instituto de Estudos Comparados em Administração Institucional de Conflitos – INCT-InEAC/UFF. E-mail: rolfpreto@gmail.com

*Sandra Santos Cabral* é psicanalista; doutora em Saúde Coletiva pelo Instituto Fernandes Figueira; professora-associada da Faculdade de Educação da Universidade Federal Fluminense e coordenadora da Rede Resiliência no Brasil. E-mail: sandracabralbaron@gmail.com

*Sandra Teixeira* é psicanalista e jornalista; participante do Fórum do Ciclo Psicanalítico do Rio de Janeiro – CPRJ; debatedora no programa Painel da Manhã, Rádio Roquette Pinto – FM; palestrante defensora da causa indígena no Brasil. E-mail: sandra.teixeira@infolink.com.br

*Sharon Varjão Will* é doutora em Educação pela Universidade Federal Fluminense – UFF; docente do Serviço Nacional de Aprendizagem (Senac) e pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Educação Superior – Nepes/UFF. E-mail: sharon.will@gmail.com

*Zuleide S. Silveira* é doutora em Educação pela Universidade Federal Fluminense, com doutoramento intercalar na Universidade de Lisboa (2011); professora-adjunta do Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade Federal Fluminense; líder do Grupo de Pesquisa Estado, Trabalho, Educação e Desenvolvimento: a contribuição do pensamento crítico latino-americano; membro do Grupo These – Projetos Integrados de Pesquisas em Trabalho, História, Educação e Saúde. E-mail: zuleidesilveira@gmail.com

## **Racismo, capitalismo e subjetividade: leituras psicanalíticas e filosóficas**

Marília Etienne Arreguy, Marcelo Bafica Coelho, Sandra Santos Cabral, Marcelo Bafica Coelho, Marília Etienne Arreguy, Jô Gondar, Leandro de Lajonquière, Marcelo Ricardo Pereira, Carla Penna, Cristiana Carneiro, Renato Nogueira, Sharon Varjão Will, Maria de Fátima Costa de Paula, Mylene Cristina Santiago, Sandra Teixeira, Zuleide S. Silveira e Dagmar de Mello e Silva

Série: Pesquisas, 9

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Editor responsável: Aníbal Bragança

Coordenadora de produção: Mariana Simões

Supervisão gráfica: Marcio Oliveira

Preparação: Graça Carvalho

Revisão: REC Design

Capa: Marcio Oliveira

Projeto gráfico e diagramação: Rec Design

Formato: 14 x 21 cm

Tipologia: ITC New Baskerville Std., 11/12,5

Papel: Pólen Soft 80 g/m<sup>2</sup> (miolo)

Cartão Supremo 250 g/m<sup>2</sup> (capa)

Número de páginas: 196

Tiragem: 300 exemplares

Impresso e acabado na Globalprint Editora Gráfica LTDA-EPP – Rua Sara Kubitscheck, 472, Lj, Darcy Vargas, Contagem, MG, Brasil, em setembro de 2018



O papel usado neste livro é produto de árvores originárias de manejo florestal certificado