

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICANÁLISE: CLÍNICA E CULTURA

TAIASMIN DA MOTTA OHNMACHT

**DO LAÇO SOCIAL AO CORPOEMA:
ENLACES ENTRE NEGRITUDE E PSICANÁLISE**

PORTO ALEGRE

2019

TAIASMIN DA MOTTA OHNMACHT

**DO LAÇO SOCIAL AO CORPOEMA:
ENLACES ENTRE NEGRITUDE E PSICANÁLISE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicanálise: Clínica e Cultura.

Área de concentração: Psicanálise, Clínica e Cultura

Linha de pesquisa: Psicanálise, Teoria e Dispositivos Clínicos.

Orientadora: Profa. Dra. Luciane De Conti

Porto Alegre

Maio 2019

TAIASMIN DA MOTTA OHNMACHT

**DO LAÇO SOCIAL AO CORPOEMA: ENLACES ENTRE NEGRITUDE E
PSICANÁLISE**

Banca Examinadora:

Professora Doutora Luciane De Conti – UFRGS

Professora Doutora Sandra Djambolakdjian Torossian – UFRGS

Professora Doutora Eliane Silvia Costa – UFRR

Professora Doutora Ana Paula Musatti-Braga – USP

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Luciane De Conti, pela orientação, pela confiança e pela aposta que tornaram esta pesquisa possível.

À banca de qualificação, pelas contribuições valiosas com as quais me mantive em diálogo.

Ao Sopapo Poético, pela generosidade de abrir sua roda para a pesquisa, e por terem sido sempre tão receptivos com as minhas questões.

Aos colegas de turma do PPG, que estiveram ao meu lado, compartilhando questões, angústias e alegrias.

Aos meus colegas do grupo de pesquisa, pela disposição e interesse em me escutar, e pelas inúmeras sugestões de textos para leitura que me faziam.

À Alice Sippert e à Bárbara Parobé Mariano da Rocha, pela constante desacomodação que me provocaram, e também pelo generoso acolhimento.

Aos alunos da graduação em psicologia, pelas discussões instigantes em salas de aula e nos cafés; em especial aos alunos negros, por me ajudarem a acreditar na importância desta pesquisa e a reconhecer o valor de uma boa batalha. À Irimara Gomes Peixoto, à Liziane Guedes e ao Jaime Castro, na época alunos, agora psicólogos.

Ao amigo Eduardo Coser Eggres, por me inspirar e me incentivar a buscar um mestrado.

À Viviane Pickering, amiga e irmã de alma, por estar sempre ao meu lado.

Ao Edson Luiz André de Souza, foi em seu divã que dei os primeiros passos em direção a este mestrado, ainda que só agora seja possível dizer.

Ao Adimilson, por ser meu companheiro de todas as horas, por sua presença amorosa e por apoiar minhas apostas, por mais incertas que elas pareçam.

Aos meus filhos, Artur e Tamires, por serem compreensivos e pacientes com minhas ausências e com minhas horas silenciosas de escrita, e ainda me proporcionarem preciosos momentos de leveza que me ajudaram a prosseguir.

À minha mãe, que sempre acreditou.

O passado não deve somente ser recomposto de maneira objetiva (ou mesmo subjetiva) pelo historiador. Deve também ser sonhado de maneira profética, para as pessoas, comunidades e culturas cujo passado, justamente, foi ocultado.

Édouard Glissant

RESUMO

A presente pesquisa busca compreender como se dá a dialética sujeito-Outro, na situação em que o sujeito porta traços que remetem à negritude, frente a um discurso ideológico racista que se pretende total. Parto da hipótese de que há peculiaridades na constituição psíquica da pessoa negra devido ao apagamento da singularidade do sujeito que a violência racista promove. Há um enredo de expectativas imaginárias para os afrodescendentes que os remete sempre ao mesmo lugar; de pobreza, de serviços subalternos, de subserviência à cultura eurocêntrica, à qual o negro está submetido e com a qual se relaciona, porém, remetido à margem, reencenando sempre o mesmo drama de expropriação de corpo e cultura. Para tanto, foram pesquisados os poemas de um sarau de poesia negra do sul do Brasil, assim como a própria dinâmica do sarau que reserva o lugar de enunciação apenas para as pessoas negras. O texto criativo foi entendido como fenômeno discursivo capaz de elucidar essa relação, traçando aproximações teóricas entre psicanálise, estética e política. O método utilizado foi o método psicanalítico, baseado na transferência da pesquisadora com o sarau, na interpretação, assim como na compreensão dos textos poéticos dentro da perspectiva de análise psicanalítica do discurso. Esta pesquisa partiu da compreensão do racismo como estrutural. No sarau há duas principais vertentes de poemas, os poemas que versam sobre aspectos históricos, e os que compõem a constituição e reconstituição do corpo. Cada poema retraza os limites sempre imprecisos entre sujeito e Outro; a essa composição poética, que é também uma composição de gozo, denominei *corpoema*. A partir da investigação realizada, foi possível perceber alguns elementos que se repetem nos poemas e que sugerem movimentos específicos do sujeito em relação ao Outro: ao negro, é necessário encontrar referências que digam respeito à sua negritude e que permitam nomear o sofrimento provocado pela violência racista. Assim, na relação com um grupo de pessoas que ocupam o mesmo lugar social, estabelecem-se enunciados que buscam dar conta de um enquadre fantasmático de um Outro que possa ser desejante também das marcas que remetem à africanidade, mas como nenhum traço pode ser totalizante, a alienação é seguida pela separação, afinal a experiência da negritude é singular, e a linguagem poética ajuda a garantir essa singularidade. A identificação que se dá na reunião de pessoas que são quase todas negras remete a identificação ao traço unário, um traço que se repete, mas que na repetição porta a diferença. Esse corpo, que traz em si traços que estão em relação com uma linguagem social, é também sede do gozo, nas bordas dos orifícios de encontro com o Outro. Narrativas poéticas que criam um Outro discurso capaz de acolher as referências à africanidade, que buscam retraçar as bordas do corpo negro e que operam como estratégia de resistência frente à violenta relação de poder colocada pelo racismo.

Palavras-chave: Negritude; Racismo; Psicanálise; Sujeito-Outro; Constituição psíquica.

ABSTRACT

This research seeks to understand how the subject-Other dialectic occurs, in the situation in which the subject bears traces that refer to blackness, in the face of a racist ideological discourse that is intended to be total. I start from the hypothesis that there are peculiarities in the psychic constitution of the black person due to the erasure of the singularity of the subject that racist violence promotes. There is a plot of imaginary expectations for Afro-descendants that always brings them to the same place; of poverty, of subaltern services, of subservience to Eurocentric culture, to which the black person is subjected and to which he relates, however, remitted to the margin, always reenacting the same drama of expropriation of body and culture. In order to do so, the poems of a black poetry gathering of the south of Brazil were searched, as well as the dynamics of the event that reserves the place of enunciation only for the black people. The creative text was understood as a discursive phenomenon capable of elucidating this relation, drawing theoretical approximations between psychoanalysis, aesthetics and politics. The method used was the psychoanalytical method, based on the transference of the researcher with the poetry gathering, in the interpretation, as well as in the understanding of the poetic texts within the perspective of psychoanalytical analysis of discourse. This research started from the understanding of racism as structural. In the poetic event there are two main aspects of poems, poems that deal with historical aspects, and those that compose the constitution and reconstitution of the body, each poem retraces the always imprecise limits between subject and Other, to this poetic composition, which is also a composition of joy, I called the *corpoema* (agglutination of the words color, body and poem, in Portuguese). From the research carried out it was possible to perceive some elements that are repeated in the poems and that suggest specific movements of the subject in relation to the Other: to the black person is necessary to find references that concern their blackness and that allow to name the suffering caused by the racist violence, so in the relationship with a group of people occupying the same social place, statements are established that seek to account for a phantasmatic frame of an Other that may also be desirous of the marks that refer to Africanity, but as no trace can be totalizing, alienation is followed by separation, after all the experience of blackness is singular, and poetic language helps to ensure this singularity. The identification that occurs in the meeting of people who are almost all black, refers the identification to the unary trait, a trait that repeats itself, but that in the repetition carries the difference. This body, which carries in itself traits that are in relation to a social language, is also the seat of enjoyment, on the edges of the orifices of meeting with the Other. Poetic narratives that create an Other discourse capable of accepting the references to Africanity, which seek to retrace the edges of the black body and that act as a strategy of resistance against the violent relation of power posed by racism.

Key words: Blackness; Racism; Psychoanalysis; Subject-Other; Psychic constitution.

SUMÁRIO

1	ESCREVENDO: DA LITERATURA À PESQUISA PSICANALÍTICA.....	8
1.1	TEXTOS E TRANSFERÊNCIAS	12
1.2	O AFORISMO ENQUANTO QUESTÃO	16
1.3	DISCURSO DO OUTRO	21
2	PSICANÁLISE E RELAÇÕES RACIAIS: AOS QUE VIERAM ANTES.....	30
2.1	A NEGRITUDE EM UMA PESQUISA PSICANALÍTICA.....	34
3	BATEM OS TAMBORES	37
3.1	QUEM FALA: O PONTO NEGRO EM MOVIMENTO	40
3.2	COMO FALA.....	44
4	TANTO MAR.....	52
5	QUEM CONTA UM CONTO DESLOCA UM PONTO.....	66
5.1	TEMPO E DESEJO	73
5.1.1	A arte negra.....	79
6	CORPOEMA: DA COR AO POEMA.....	83
6.1	CORPOEMA É UM ENLACE	97
7	SOBRE PONTOS E ENLACES	104
	REFERÊNCIAS.....	109
	ANEXO A - TERMO DE ANUÊNCIA	118
	ANEXO B - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO.....	119
	ANEXO C – PARECER COMITÊ DE ÉTICA	121
	ANEXO D - POEMAS.....	125

1 ESCREVENDO: DA LITERATURA À PESQUISA PSICANALÍTICA

A frase lacaniana *O inconsciente é o discurso do Outro* orienta a minha pesquisa desde sua formulação enquanto questão, a partir do momento em que me deparei com uma impossibilidade pessoal, um estranhamento, uma descontinuidade do eu.

No exercício de uma escrita literária, ao descrever o corpo negro e encontrar em minha própria descrição um corpo tomado por um discurso racista, aviltado, rebaixado, acabei por seguir dois rumos que fizeram parte da organização desse momento de estranhamento em questão de pesquisa: perguntar-me o que fala em mim, a ponto de perceber em minha escrita do corpo negro uma escrita desqualificadora, e buscar em um sarau de poesia meios de desorganizar o que se apresentava para mim como uma impossibilidade de deslizamento.

Em busca de outras nomeações, descobri movimentos de ressignificações e descentramentos, assim, o Sopapo Poético colocou-me novas indagações que tornaram possível ao meu enigma se movimentar, um enigma meu, mas que está também para além de mim.

Além de apreciadora de literatura, sou também escritora – prosa e versos – e foi essa posição que me levou até o Sopapo, não como alguém que identificava nas produções poéticas que lá ocorrem, produções próximas às suas, mas como alguém que se viu incapaz de escrever sobre a negritude e supôs esse saber ao sarau. Aí inicia a minha transferência com o Sopapo Poético, que fez, rapidamente, uma questão literária se converter em uma questão de pesquisa.

Nas primeiras aproximações, observei que os poemas sugeriam um diálogo suposto; na maioria dos textos poéticos há contestações, questionamentos, tomada de uma posição. Esse foi um ponto importante de partida para ver no sarau um local possível de conduzir uma pesquisa psicanalítica. Quem é esse outro suposto no diálogo? Qual a necessidade de estabelecer um diálogo, ainda que de modo poético? Se, conforme Lacan (1996a, p. 112), “não há fala sem resposta, mesmo se ela encontra apenas o silêncio”, que resposta ou respostas se esboçam no sarau? Do que essas *respostas* procuram dar conta?

Compreender quais seriam as marcas subjetivas do racismo e se os poemas permitem a suposição de algo específico na constituição psíquica em casos que a articulação sujeito-Outro é permeada por um discurso ideológico que exclui o sujeito

são questões centrais que deram início à pesquisa. Contudo, há uma questão embutida nessas primeiras e que também orienta essa investigação: quais possíveis posições ou articulações ocorrem ao sujeito marcado subjetivamente pela questão racial para fazer frente a signos alienantes presentes no discurso ideológico racista?

A pesquisa teve por objetivo analisar a produção cultural e a dinâmica de um sarau de poesia negra como campo discursivo capaz de elucidar a relação sujeito-Outro a partir de situações em que há um discurso ideológico (racismo) que antecipa significações sobre um sujeito. Assim, aproximei-me do Sopapo Poético com a disposição de escutar quem se conta ali, o que conta e como se conta em nome próprio, escutar a narrativa que o sujeito negro produz quando assume a possibilidade de enunciação. Enunciações que se organizam em torno do significante negro. E que, ao contar, em ressignificações, repetições e descontinuidades, conta de si, do outro e do Outro.

Parto, desse modo, de indagações sempre presentes na clínica psicanalítica: quem fala? Qual o lugar do sujeito no discurso? Há a fala de um sujeito¹?

Para além dos aportes teóricos utilizados para sustentar este estudo, também foi necessário construir o modo de conduzi-lo. Inicialmente, pensei que as referências teóricas por si só me levariam ao *como*, mas fui percebendo que tal opção implicaria um ponto de resistência meu ao próprio sarau enquanto espaço produtor de novas questões e desenvolvimentos imprevistos.

A proposta sempre foi escutar os poemas, mas como escutar os poemas? Mesmo no *setting* clínico, a escuta é uma escuta norteadada pela atenção flutuante, há compreensão específica sobre atos falhos, repetições, sonhos. Como posicionar a escuta em uma pesquisa?

Bem, para fins desta pesquisa, me interessei por como os poemas são lidos e falados, e, especialmente, o que neles se repete, as metáforas privilegiadas, o deslizamento metonímico, e em que situações os poemas criam ressignificações para driblar o lugar comum reservado às questões negras.

No jogo que se deu, entre estar sentada, participando do sarau, e ao mesmo tempo escrevendo sobre ele, fui percebendo que há outros elementos, para além dos poemas, que também são importantes para responder a tais perguntas: o formato dos encontros, a estética da sala onde eles se dão e o movimento dos corpos. Mas é

¹ “Sujeito” é entendido aqui como dêitico, um lugar vazio do qual algo só pode ser suposto no contexto do enunciado ou no ato da enunciação.

importante destacar que essa percepção se deu dentro da trama da escrita, da tessitura do texto. Tessitura enquanto textura, os vários fios que o compõe – psicanálise, poesia, política, estética – foram constituindo caminhos metodológicos que não existiriam se não fosse a própria construção textual da pesquisa. Tessitura que não se daria sem a minha transferência com o sarau, ou seja, sem o envolvimento de meu próprio inconsciente.

Foi assim que *corpoema*² surgiu, no meio de uma frase, com surpresa e uma breve interrupção para entender do que se tratava, para em seguida ser aceito e definitivamente incorporado ao texto. E foi a partir do corpoema que se abriram vias para seguir com a pesquisa por caminhos que levaram à pulsão, ao gozo, e, por fim, à escrita borromeana.

Percebi, ao longo da pesquisa, duas vertentes de poemas. Uma que trata de temas históricos, de heróis negros, a travessia nos navios, a violência de ser retirado de sua terra e ser transformado em mercadoria; outra, em que os poemas esboçam traços do corpo, em ressignificações e metáforas. Ir percebendo essas duas vertentes como elementos de repetição e ressignificação em poemas de diversas autorias foi o que determinou a escolha dos textos poéticos para esta pesquisa.

Os poemas presentes neste texto primeiro capturaram o meu interesse na escuta de um ou de alguns versos durante o sarau. Então, anotava os versos tal qual eles tinham sido ditos e, depois, perguntava para a pessoa que havia levado o poema, o título e a autoria. Em alguns casos perguntava também se já havia sido publicado em algum lugar, em outros, procurava o poema na web. Durante a escrita desta dissertação, fui me familiarizando com cada um dos poemas em sua integralidade, o que levou a novas percepções e leituras desses mesmos poemas. Por isso, alguns são citados em mais de uma parte deste texto.

Nem todos os poemas que anotei foram utilizados. Frequentemente deparei-me com mais de um que poderia estar no mesmo trecho da dissertação; nesse momento, o critério de escolha foi estético, ou pela forma da construção estética, ou pela riqueza metafórica ou pela força da voz do eu enunciador.

Inicialmente, me apoiei nas marcas da cultura presente nos versos para *entrar* nos poemas, para investigá-los. A partir dessas marcas, fui recompondo esse diálogo

² *Corpoema*: palavra composta pela aglutinação de outras três – *cor*, *corpo* e *poema*. Tal construção será mais bem desenvolvida ao longo do texto.

suposto, estabelecendo diálogos com outros campos de conhecimento, como método para avançar em relação à questão.

Assim, os poemas foram escolhidos partir de uma escuta inicial apoiada nessas marcas da cultura e que procurava responder às perguntas sobre *quem fala, o que fala e como fala*.

Como o Sopro Poético é composto tanto por pessoas que já têm uma trajetória literária quanto por aqueles que descobrem no próprio sarau a possibilidade da escrita autoral, julgou-se necessário o encaminhamento do projeto de pesquisa para aprovação do Comitê de Ética. Desse modo, os poemas utilizados aqui, e que não estivessem publicados em qualquer meio, físico ou virtual, teriam a autorização do autor para integrar esta pesquisa. Entretanto, muitos dos poemas escolhidos ou já haviam sido publicados, ou foram sendo publicados em meio ao tempo em que este estudo se desenrolava³. Fato que me levou a perceber que os frequentadores (certamente não todos, mas com uma frequência que chamou minha atenção), a partir de um dado momento, se assumem como autores. Tal dado favoreceu os desenvolvimentos teóricos finais presentes nesta dissertação.

Quanto à estrutura deste texto, cabe informar que, ainda neste capítulo introdutório, inicio com os aportes metodológicos que permearam o desenvolvimento desta pesquisa.

Após, faço uma discussão a partir do aforismo lacaniano – *o inconsciente é o discurso do Outro* – que é o fio condutor de toda a pesquisa. Ali pretendo situar os conceitos de sujeito e Outro, além das aberturas possíveis na teoria psicanalítica para pensar inconsciente e política.

Em *O discurso do Outro*, procuro abordar uma compreensão de Outro como Outro do discurso, conforme Lacan propõe no *Seminário 16*, para situar a concepção teórica com que trabalho neste texto.

No capítulo 2, *Psicanálise e relações raciais: aos que vieram antes*, retomo algumas produções que abordam psicanálise e negritude (ou psicanálise e racismo), escolhendo por recorte trabalhos acadêmicos que abordem esse tema a partir da perspectiva de constituição psíquica. Em seguida, trago a origem do termo negritude e como ele será compreendido nesta pesquisa.

³ Todos os poemas citados ao longo desta dissertação encontram-se no Anexo C, em sua versão integral.

O capítulo *Batem os tambores* tem por objetivo apresentar o Sopapo Poético, as motivações que levaram ao seu surgimento e sua história, o modo como entendem literatura negra e como se inserem nessa discussão, que é também literária. Procuo fazer uma leitura da dinâmica do sarau e dos aspectos estético-políticos.

No capítulo seguinte, “Tanto mar”, recorro a aportes da sociologia para traçar e definir a noção de racismo com a qual trabalho ao longo de toda a dissertação.

Os capítulos *Quem conta um conto desloca um ponto* e *Corpoema: da cor ao poema* correspondem às duas vertentes de poemas que identifiquei no sarau, conforme mencionado acima. O primeiro privilegia os poemas com aspectos históricos – como movimentos do sarau em lidar com um passado traumático e constituir enquadre fantasmático que nomeie e esboce contornos à violência do discurso racista. O segundo aborda os poemas que refazem os traços negros do corpo e que, favorecidos pela linguagem poética, rompem com a massificação, abrindo espaço para experiências singulares, retraçando, também, as bordas pulsionais entre sujeito e Outro.

Quando chego, no final do texto, *O corpoema é um enlace*, já estou em um movimento de deslocamento do Sopapo, que surgiu no sarau, mas que já não está exatamente lá. Parte de lá como uma hipótese lógica, uma contribuição para, quem sabe, posteriores desenvolvimentos.

1.1 TEXTOS E TRANSFERÊNCIAS

Esta pesquisa desenvolve-se a partir da escuta de uma manifestação cultural, constituída por pessoas que se reúnem para compartilhar produções poéticas que versam sobre a experiência de cada um com sua própria negritude.

A escolha por tomar como campo de pesquisa a produção poética realizada por várias pessoas se deu com o objetivo de entender no que o traço do corpo em comum, ao ser tomado em uma leitura social, pode imbricar-se na constituição psíquica.

O eu enunciador de cada poema já não é propriamente a pessoa do poeta, entretanto, também não é o sujeito da psicanálise. É composto por um diálogo interno do enunciador, que se contrapõe a um interlocutor (outro) internalizado, sendo que, ao mesmo tempo, esse enunciado está atravessado por outras vozes e inserido em um discurso que precede a própria enunciação (Teixeira, 1999).

O texto traz em si essas marcas da cultura e do sujeito da enunciação. Essa relação não é plena de equilíbrio, nem totalmente realizada. Ela é intermitente, padece de equívocos e de incompletude.

Enquanto pesquisadora, referenciada pela psicanálise, atravessada por minha própria negritude e incomodada (questionada) pelo racismo que encontro na linguagem social, cotidiana, tomei os poemas como dizeres que portam algo mais do que a vontade do poeta. Em um primeiro momento, escuto o mais perceptível; frases afirmativas – *eu sou* –, frases negativas – *não é, não venha, não sabem*. Diante do mais evidente (afirmação de identidade, fenômeno de grupo), escolhi perguntar porque tantas vozes, tantos eus enunciadores diferentes trazem essa marca em seus poemas. Assim, resolvi me sentar na roda do sarau, como um dia Freud (2015b) sentou-se em frente ao *Moisés*, de Michelangelo, e deixei que o Sopapo Poético fizesse de mim sua leitora.

Freud abre o pequeno ensaio apontando que sua relação com a arte é a de um apreciador, alguém que se afeta por determinadas manifestações artísticas; e é essa afetação, abrindo-a para uma pergunta mais ampla, o que o leva a uma investigação psicanalítica da obra. Eu também parto dos efeitos que estar no sarau causam em mim para fazer uma leitura psicanalítica dos textos poéticos que lá são lidos.

Em *A análise psicanalítica de discursos: perspectivas lacanianas*, os autores buscam situar a psicanálise, enquanto método de investigação, como um tipo de análise do discurso, uma “*análise do discurso* praticada por outros meios” (Dunker, Paulon & Milán-Ramos, 2016, p. 12, *grifo dos autores*). Eles afirmam que os fundamentos próprios aos da investigação clínica, como os chistes, os atos falhos, os sonhos, a transferência, não se aplicam de modo direto quando o que está em primeiro plano em uma investigação psicanalítica é o texto, e também afirmam:

Um discurso colhido em situação de enunciação social coletiva, uma peça de propaganda, um relato de experiência, uma narrativa de testemunho e mesmo um livro, ainda que autobiográfico, não são redutíveis à fala do paciente em análise. Reciprocamente, um diário clínico ou um caso clínico, ainda que publicados, possuem propriedades específicas de gênero e construção que *restam* como um discurso. Se o método de investigação psicanalítico segue princípios análogos aos da prática da psicanálise, uma *análise do discurso* que encontre seus alicerces em esquemas conceituais e literais psicanalíticos deverá seguir o mesmo princípio. (Dunker, Paulon & Milán-Ramos, 2016, p. 11)

Esses princípios visam à não exclusão do sujeito do campo da análise, ou seja, os autores sustentam que uma prática psicanalítica de análise de discursos que possa realmente se dizer psicanalítica deve considerar os fatos da linguagem e os fatos do sujeito. Para tanto, a análise psicanalítica de discurso é uma prática que se assenta em uma composição com outros campos teóricos.

Para tanto, é crucial replicar não apenas as teses de Lacan, mas também seu método, à política discursiva empregada por ele do início ao fim de seu ensino. Qualquer “composição” entre psicanálise e outra disciplina, saber ou prática, deve ser construída em nível *local*, examinando um procedimento ou conceito por vez, sem ceder às tentações a dedução generalizada de argumentos. (Dunker, Paulon & Milán-Ramos, 2016, p. 9)

Essa composição que deve se refazer em cada pesquisa, faz os autores afirmarem que o método é uma adaptação, uma construção que varia de acordo com o objeto que o pesquisador pretende conhecer ou com as relações que quer formalizar.

Em outras palavras, a psicanálise passa de uma hermenêutica específica para uma tática de leitura, que incorpora a memória e a história como textualidade, a transferência do pesquisador e o texto como “outro”. O texto como algo do qual participamos e o texto como outro podem ser pensados como um sistema de defesas e sintomas, e desmembrados quando perguntamos: *O que ele repudia? Que tipo de compromissos ele realiza? Do que ele se apropria e nos obriga a esquecer?* Em segundo plano, a leitura psicanalítica se preocupará com o tipo de reação que ela causa no destinatário e com quais são as associações livres a que ela induz. Mas além dessas questões próprias de uma leitura sintomática, duas novas questões emergem quando levamos em conta a perspectiva propriamente lacaniana: *Que “desejo” ele realiza? Qual posição ele reserva ao sujeito?* (Dunker, Paulon & Milán-Ramos, 2016, p. 132, *grifos dos autores*)

Entendo que tais questões são apropriadas como método para essa pesquisa, pois estarei lidando com poemas/textos de várias pessoas, em sua maioria escritos, e que são lidos durante o encontro, provocando algum tipo de reação nos participantes do sarau, e que tem em comum uma temática, a saber, a relação de cada um dos autores com sua negritude.

O método de uma análise de discursos de orientação lacaniana, não pensa um assujeitamento ao discurso, mas a implicação do sujeito no discurso, considerando os lugares e posições dadas pelo discurso ideológico e as subversões, “há posições que subvertem lugares, e há lugares fora do espaço prescrito por um discurso” (Dunker, Paulon & Milán-Ramos, 2016, p. 293).

Assim, é importante distinguir o sujeito do enunciado do sujeito da enunciação. No caso dos poemas, ao sujeito do enunciado, irei me referir como *eu enunciator*. Já nas repetições, nos desvios e escapes, como sujeito da enunciação, ali onde algo da divisão do sujeito possa ser lido.

Em cada produção poética, há um endereçamento, o destinatário desse endereçamento não coincide exatamente com o interlocutor próximo, pois os poemas são ditos para interlocutores/testemunhas, muitos e anônimos e que não dão uma resposta direta e inequívoca, a não ser um sinal de recepção, de acolhida (sempre há aplausos após cada poema), que pode ser mais ou menos entusiasmado.

Não há comunicação entre interlocutores (no sentido de emissor-receptor) no sarau, não há como saber o sentido dado aos poemas por cada um que lá está, mesmo a intenção do autor pode ser apenas suposta, o que torna os poemas suporte estético para o sensível, para construções de narrativas precárias e de significações.

Estou próxima da escuta de um lugar de fala, conforme a compreensão de Ribeiro⁴ (2017), lugar compartilhado por um determinado grupo, do qual a estrutura sociopolítica restringe o direito à fala e ao reconhecimento. No entanto, mesmo dentro desse recorte, interessa-me o que há de singularidades – no plural, pois não há como generalizar a singularidade. São singularidades que se relacionam com um determinado discurso, incluindo a minha própria singularidade, posição que deu origem a esta pesquisa.

Portanto, também faz parte do método de investigação deste estudo a transferência da pesquisadora com o Sopapo Poético, a escuta do eu enunciator dos poemas animados pela dinâmica do sarau, atravessados pelo inconsciente da pesquisadora; o objeto da pesquisa “não dado *a priori*, mas produzido na e pela transferência.” (Rosa, 2004, p. 341).

Ao chegar no sarau com minha questão e, ao mesmo tempo, permitir que o eu enunciator dos textos, que a constituição do sarau e que sua própria existência me interroguem, com a psicanálise como método, abro a possibilidade para a construção de sentidos que coloquem essas questões em movimento, estabelecendo, assim, um enlace entre minha posição de pesquisadora e os textos poéticos em uma parceria de investigação (Rickes & Simoni, 2008).

⁴ Djamila Ribeiro, autora do campo da filosofia que formalizou o conceito de *lugar de fala*.

1.2 O AFORISMO ENQUANTO QUESTÃO

Se, quanto à minha experiência pessoal, posso dizer que vivenciei uma situação em que não me reconheci, um estranhamento, uma descontinuidade, uma impossibilidade que vinha de Outro lugar, quanto ao Sopapo Poético, digo que a cada poema há uma demanda dirigida a um Outro. Uma demanda de reconhecimento, de lugar de fala. Lugar de fala enquanto *locus* social, dado pela experiência de negritude comum a um grupo de pessoas (Ribeiro, 2017).

O sujeito na pesquisa em psicanálise é, pois, aquele que, através da linguagem – assujeitado às leis que a organizam – constitui o universo físico como universo discursivo, trazendo junto a marca de sua presença. (Costa & Poli, 2006, p. 15)

Situo, enquanto ponto de convergência entre a questão pessoal que me moveu até o Sopapo Poético e a questão que organizou esta pesquisa acadêmica, o aforismo lacaniano – o inconsciente é discurso do Outro.

Há momentos no ensino de Lacan em que surgem algumas sentenças que condensam aspectos complexos de seu ensino, como por exemplo: *a mulher não existe* (Lacan, 2012), *não há relação sexual* (Lacan, 2009), *o inconsciente é estruturado como uma linguagem* (Lacan, 2008a).

São frases instigantes para quem se dedica ao estudo da psicanálise e que fazem parte do estilo de transmissão de Lacan. Por não serem ditas como sentenças completas, explicadas, exigem que o leitor se debruce sobre o momento do ensino em que cada uma foi formulada e as articulações teóricas com que se relacionam.

Em alguns textos o autor trata a frase “O inconsciente é o discurso do Outro” por fórmula. Ela aparece em vários textos de Lacan nos *Escritos*, como em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1953), “Introdução ao comentário de Jean Hyppolite” (1998d), “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” (1998e).

Dizer que o inconsciente é o discurso do Outro, leva a questionar: que Outro é esse? O conceito de Outro atravessa toda a obra de Lacan e tem desenvolvimentos diversos. O Outro é o lugar da linguagem, do código, do significante, por vezes coincide com o registro simbólico. Preexiste ao sujeito, e também é campo onde o sujeito deve surgir.

É um conceito que diz respeito ao entendimento do inconsciente como estrutural. No *Seminário 2*, na aula *Introdução do grande Outro*, Lacan (1985, p. 297) situa a diferença entre o outro semelhante e o Outro:

Mas espero, hoje, fazer-lhes ver que estariam enganados se acreditassem tratar-se aí do mesmo outro que este outro, de que por vezes lhes falo, este outro que é o eu, ou mais exatamente sua imagem. Existe aqui uma diferença radical entre minha não-satisfação e a satisfação suposta do outro. Não há imagem de identidade, de reflexividade, porém, relação de alteridade fundamental.

Há dois outros que se devem distinguir, pelo menos dois – um outro com A⁵ maiúsculo e um outro com a minúsculo, que é o eu. O Outro, é dele que se trata na função da fala.

É dele que se trata na função da fala, porque é sempre a um Outro que nos dirigimos quando falamos. Nunca é uma relação dual, mas uma fala mediada por um terceiro termo, o campo da linguagem.

A partir dos estudos de Lévi-Strauss, Lacan concebeu o conceito de Simbólico como um outro nível de alteridade que se diferencia do relacional, no nível especular (a – a'). Assim, passa a marcar graficamente a diferença – Outro (Plon & Roudinesco, 1998).

Kaufman (1996, p. 385) assim explica a relação entre significante e Outro:

A concepção lacaniana do significante implica uma relação estrutural entre desejo e o “grande Outro”. Essa noção de “grande Outro” é concebida como um espaço aberto de significantes que o sujeito encontra desde seu ingresso no mundo; trata-se de uma realidade discursiva de que Lacan fala no *Seminário 20*; o conjunto de termos que constituem esse espaço remete sempre a outros e eles participam da dimensão simbólica margeada pelo imaginário⁶.

No texto *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, de 1960, a propósito do grafo do desejo, Lacan (1996c) destaca que na formulação o *inconsciente é discurso do Outro*, o *de* indica *a partir de, por*; a partir do Outro, a partir de Outro lugar.

É o lugar de onde o sujeito recebe sua própria mensagem invertida, ao se questionar pelo desejo do Outro, na relação entre demanda e desejo, daí se desdobra outro aforismo: o desejo do homem é o desejo do Outro.

⁵ A de *Autre*, em francês.

⁶ *Simbólico, Imaginário e Real* são os três registros que, articulados entre si, correspondem à realidade humana. A partir da década de 1970, Lacan irá trabalhar com a noção de enlace entre os três registros, em lugar de articulação, desenvolvendo sua teoria do nó borromeano (Clavurier & Guia-Menendez, 2013).

Consideremos a relação inicial entre sujeito e o Outro como lugar do inconsciente. Essa relação está atravessada pelo campo imaginário, no qual o sujeito se identifica ao eu (*moi*) e, este, à imagem de seu semelhante *i* (*a*). Temos então a estrutura da fala, na qual o sujeito recebe sua própria mensagem invertida. (Dunker, Paulon & Milán-Ramos, 2016, p. 160)

O Outro não é alguém, mas um espaço, campo da linguagem. Esse Outro, inicialmente as figuras afetivas primordiais, ao longo da vida se reatualiza em representações diversas e singulares, de acordo com a construção fantasmática de cada sujeito.

Em um primeiro momento do ensino lacaniano, à medida que o Simbólico passa a ser um registro privilegiado em relação ao Imaginário e Real, é essa dimensão simbólica que o analisante precisa acessar através de sua fala em transferência, esvaziando as relações imaginárias, e buscando simbolizar o Real.

No final de sua obra, já não é mais o Simbólico, mas o Real que passa a ter papel central na teoria e na clínica, fase conhecida por clínica do Real. O Outro, em relação ao gozo, assume a perspectiva de Outro sexo, o gozo do Outro, relativizando a noção estrutural da teoria, já que a própria fala entra em relação com o gozo, através da noção de *lalíngua* – o *blábláblá* –, que precede a organização da linguagem enquanto código e ordenamento gramatical (Guerra, 2013).

É na perspectiva do Outro como lugar da linguagem, do significante, do discurso e referência do Simbólico que situarei a maior parte da discussão teórica desta pesquisa, sem esquecer o aspecto fundamental de que esse Outro, tal qual o sujeito, também é dividido, também tem uma falta, e que é em torno dessa falta que o sujeito, enquanto sujeito do desejo, pode sustentar uma fala. Entretanto, o gozo não está apartado dessa compreensão; ele entra aqui como gozo discursivo, uma articulação entre gozo e significante. Nessa apreensão dos conceitos, o significante, antes disso disjunto do gozo, passa a ser causado pelo gozo, e toda repetição, é uma repetição do gozo. Gozo e significante têm, assim, uma relação primitiva e originária (Miller, 2012).

Algo que resta do gozo pode ser representado pelo significante, contudo nunca inteiramente representado, por isso o significante insiste; o que está em causa nessa repetição é o gozo. O corpo falante passa a ser também corpo de gozo. Assim, o discurso, ao orientar os enunciados – o discurso é uma fala sem sujeito – regula também o laço social e as formas de gozo.

Para Lacan, gozo não está relacionado ao prazer, é um mais além do prazer; não por acaso se relaciona com a pulsão de morte freudiana. É um abandono do próprio desejo em favor de um gozo absoluto, tão inatingível quanto mortífero.

Lacan pretende mostrar que o gozo se sustenta pela obediência do sujeito a uma ordem – quaisquer que sejam sua forma e seu conteúdo – que o conduz, abandonando o que acontece com seu desejo, a se destruir na submissão ao Outro (maiusculo).

[...]

Portanto, não há gozo para o homem senão um gozo fálico, isto é, limitado, submetido à ameaça da castração, gozo fálico que constitui a identidade sexual do homem. (Plon & Roudinesco, 1998, p. 300)

A constituição psíquica se dá com relação à alteridade, no âmbito especular, mas há também com referência a uma ordem terceira, a simbólica. “O reconhecimento do si mesmo passa pelo outro especular, a fim de reencontrar, de reconstituir o objeto causa de seu desejo [objeto a].” (Moutian & Rosa, 2015, p. 153).

Desse modo, pode-se pensar o Complexo de Édipo para além das clássicas figuras parentais, mas a partir de uma relação inicialmente especular e alienante que se desenvolve em direção a uma relação não mais dual, mas em referência a um terceiro. Um terceiro a que sujeito e outro estão referenciados, e também um terceiro a que é possível supor um desejo. Esse terceiro é o Outro, a ordem simbólica.

Decorre disto que a constituição subjetiva é isomorfa à do laço civilizatório por serem fundadas na repetição diacrônica do mesmo ato simbólico. Um sujeito é sempre um sujeito cultural, pois é marcado e representado pelos significantes de seu tempo para outros significantes, também oriundos de um contexto cultural em que os significantes que representam o sujeito podem ser reconhecidos. (Betts, 2014, s./p.)

Ao estabelecer os significantes como pertencentes ao campo do Outro, como o campo da linguagem que precede o sujeito, o inconsciente é estabelecido como transindividual. Há uma estrutura que preexiste ao sujeito. “O inconsciente é essa parte do discurso concreto enquanto transindividual, que falta na disposição do sujeito para reestabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (Lacan, 1996a, p. 123).

Não se trata, portanto, de uma intersubjetividade, já que esse Outro não se refere ao outro semelhante, mas a algo que precede sujeito e outro (semelhante).

Esse lugar de constituição de sujeito Lacan (1985c, p. 193) propõe ser o lugar “onde se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai presentificar-se do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer”.

Nessa cadeia, o sujeito é efeito de significantes. Um significante é o que representa um sujeito para outro significante; não há um ser, o que há é um espaço entre significantes, uma escansão, na qual o sujeito aparece no campo do Outro, mas sua característica é estar “sob o significante que desenvolve suas redes, suas cadeias e sua história, num lugar indeterminado” (Lacan, 1985c, p. 198). No entanto, como todo significante tende a uma significação, o sujeito não passa de uma pulsação, é evanescente, e é na significação que se dá sua afânise, na relação entre S_1 e S_2 . Enquanto S_1 marca o surgimento do sujeito na cadeia significativa binária, ao representar o sujeito, S_2 tende à significação, assim se dá o desaparecimento do sujeito como dividido, ou seja, sua afânise. Lacan coloca essa relação entre significantes como constitutiva, o representante da representação, portanto constitutivo.

[...] articulação circular, mas não recíproca.

Havendo fechamento e entrada, não está dito que eles separam: eles dão a dois campos seu modo de conjunção. Estes são, respectivamente, sujeito e Outro, só devendo esses campos ser substantivados aqui a partir de nossas teses sobre o inconsciente.

O sujeito, o sujeito cartesiano, é o pressuposto do inconsciente, como demonstramos no devido lugar.

O Outro é a dimensão exigida pelo fato de a fala se afirmar como verdade.

O inconsciente é, entre eles, seu corte em ato. (Lacan, 1996b, p. 853)

Um sujeito que difere do Eu, uma pulsação que se abre e se fecha no momento mesmo em que é apreendido pela consciência. O Eu só pode falar desse sujeito como *ele* – “o sujeito é a própria divisão entre esse ‘eu’ e esse ‘ele’. O sujeito é a própria hipótese” (Kaufmann, 1996, p. 502, *grifo do autor*) – hipótese do inconsciente.

É na relação entre dois significantes que surge o sujeito, mas no mesmo movimento em que surge, na relação binária entre significantes, há a afânise do sujeito. Se o sujeito surge em algum lugar como sentido, há sua afânise como sujeito do inconsciente. Essa é uma primeira operação, de alienação; entretanto há uma segunda operação, a de separação. Essa segunda operação se dá justamente pelo campo do Outro não ser total, por não haver metalinguagem, pela falta no Outro.

É pelo campo do Outro ser o do tesouro dos significantes, e pelos significantes não significarem nada, mas sempre remeterem a outros significantes, que o campo do sentido não permanece estável em seu efeito de cristalização do sujeito. Lacan (1996b) afirma que o sentido é mordido pelo não sentido no próprio campo do Outro. Esse é a dialética do sujeito.

O que ele [sujeito] coloca aí é sua própria falta, sob a forma da falta que produziria no Outro por seu próprio desaparecimento. Desaparecimento que, se assim podemos dizer, ele tem nas mãos, da parte de si mesmo que lhe cabe por sua alienação primária.

Mas o que ele assim preenche não é a falha que ele encontra no Outro, e sim, antes, a da perda constitutiva de uma de suas partes, e pela qual ele se acha constituído em duas partes. Nisso reside a torção através da qual a separação representa o retorno da alienação. É por ele operar *com* sua própria perda, a qual reconduz a seu começo. (Lacan, 1996b, p. 858, *grifo do autor*)

Essa articulação sujeito-Outro, em seus movimentos de alienação e separação, que Lacan (1985c) define como causação do sujeito, são fundamentais para esta pesquisa, tanto pela impossibilidade de estabilização do movimento em um momento ou em outro quanto por dizer respeito à constituição psíquica como algo em constante processo, e em relação inerente ao significante.

Nos *Seminários 16 e 17* de Lacan, há o desenvolvimento de Outro como lugar do discurso, articulando à noção de laço social. Nesse caso, a cadeia significante, permeável aos efeitos da metáfora e da metonímia é cortada pela linha do discurso, “constituído por semantemas⁷ que, obviamente, não correspondem de maneira unívoca ao significado, mas são definidos pelo uso” (Lacan, 2008b, p. 50).

Se são definidos pelo uso, supõe-se que Lacan está se referindo ao campo simbólico e ao laço social, na imbricação entre fala e língua, abrindo, assim, possibilidades de articulação entre psicanálise e política, discussão que interessa a esta pesquisa, visto que trato o racismo como um discurso ideológico social.

A seguir, irei explorar a conceituação que Lacan faz de discurso, assim como a proposta de outros autores que trazem a noção de discurso ideológico.

1.3 DISCURSO DO OUTRO

O pensamento psicanalítico, de vertente lacaniana, aborda um Outro que não é personificado, mas é anônimo, insubstancial, não existe, “só existe na medida em que os sujeitos agem como se ele existisse” (Žižek, 2010, p. 18).

É o campo da linguagem, portanto, neutro. Contudo, para abordar o racismo como presente na linguagem, e com efeitos de subjetivação, preciso pensar que, se a linguagem é neutra – o significante não significa nada –, há algo que se enlaça em seu uso, que não é. Daí a importância da noção de discurso.

⁷ Elemento que constitui a palavra e que dá significação ao termo do qual faz parte (Dicionário Aurélio, 2004).

Seguirei um pouco mais com Slavoj Žižek⁸ (2010, p. 17): o Outro, enquanto lugar do Simbólico, é o lugar da linguagem, ao qual todos nos dirigimos quando falamos. Nunca falamos apenas uns para os outros. “[...] nossa atividade de fala é fundada em nossa aceitação e dependência de uma complexa rede de regras e outros tipos de pressupostos”.

Regras gramaticais, essas, às quais, embora sigamos, não estamos atentos o tempo todo, regras e proibições tácitas, tabus, leis, conscientes ou não.

O ato da fala, os atos performáticos em referência à instância simbólica, não só respondem a tal instância como se ela existisse, como dão existência a ela por se cumprirem, ou seja, “a única coisa que realmente existe são esses indivíduos e suas atividades, de modo que essa substância é real apenas na medida em que indivíduos acreditam nela e agem de acordo com isso” (Žižek, 2010, p. 18).

Esse Outro pode ser imaginarizado. Há casos em que ele fica subjetivado, ou, dito de outro modo, encarnado, como no caso do discurso religioso (Žižek, 2010). Não seria esse também, o caso do discurso racista? Sobretudo quando o significante negro assume a forma de signo a marcar o corpo afrodescendente, com efeitos na organização social e na visibilidade dada ao negro?

Embora Lacan utilize ao longo de seu ensino o termo *discurso*, em diversas acepções e contextos, é a partir do *Seminário 16*, que ele vai abordar o Outro enquanto discurso, laço social que está para além da fala, “mas é uma espécie de condição de possibilidade para um conjunto de enunciados possíveis” (Dunker, Paulon e Milán-Ramos, 2016, p. 17), no interior do qual se dá a economia do poder e a dimensão do gozo, representada na função do mais-gozar.

O objeto *a*, de objeto metonímico – experimentado pelo sujeito como causa do desejo, presença de um vazio que resulta da operação de corte, de objetos faltantes, destacáveis do corpo (seio, fezes, olhar, voz), tentativa de reencontro do objeto faltante (Darriba, 2005) –, com a noção de discurso e renúncia ao gozo, passa a objeto de mais-gozar – como uma suposição de um excedente de gozo, suplemento de gozo. O objeto *a* se multiplica, então, em objetos culturais, da sublimação, “[...] tudo o que pode vir preencher o menos *phi*, sem conseguir fazê-lo de maneira exaustiva” (Miller, 2012, p. 36), sendo menos *phi* significação fálica, tentativa de tamponar a falta, de superar a castração.

⁸ Filósofo e psicanalista esloveno. Faz uma leitura crítica da cultura e política, a partir da teoria marxista e da psicanálise lacaniana. Fonte: Blog da Boitempo (2018).

Essa função [mais-gozar] aparece em decorrência do discurso. Ela demonstra, na renúncia ao gozo, um efeito do próprio discurso. Para marcar bem as coisas, de fato, é preciso supor que no campo do Outro existe o mercado, que totaliza os méritos, os valores, que garante a organização das escolhas, das preferências, e que implica uma estrutura ordinal, ou até cardinal.

O discurso detém os meios de gozar, na medida em que implica o sujeito. Não haveria nenhuma razão de sujeito, no sentido em que falamos de razão de Estado, se não houvesse, no mercado do Outro, o correlato do que se estabelece um mais-de-gozar que é captado por alguns. (Lacan, 2008b, p. 17)

O Outro, como discurso, permanece antecedendo ao sujeito, mas não se trata mais de uma ordem anônima, diz respeito ao laço social e às relações de poder que lhe são imanentes, e que organizam e aparelham o gozo, produzindo a função do mais-de-gozar.

[...] a imprescindível presença do Outro para que haja sujeito, inaugura um tempo onde o desejo do sujeito como desejo do Outro e atrelado à sua demanda, encontrará, doravante no laço social, abrigo ou desamparo nos significantes que estruturam o discurso do Outro. (Coelho, 2018, p. 94)

Contudo, no próprio *Seminário 16*, Lacan afirma que nenhum discurso é fechado, total, mantendo a noção da falta no Outro.

[...] todo discurso que se coloca essencialmente fundamentado na relação com outro significante é impossível de totalizar, seja de que maneira for, como discurso. Com efeito, o universo do significante – não me refiro aqui ao significante, mas ao que é articulado como discurso – sempre terá que ser extraído de qualquer campo que pretenda totalizá-lo. (Lacan, 2008b, p. 59)

Racismo, nesta pesquisa, é compreendido como um discurso ideológico, presente em enunciados de ampla circulação social, em chistes, em imagens que se repetem à exaustão sobre o negro e seu corpo, todos esses sendo fatores que contribuem para a manutenção de uma certa estrutura social e de poder (Almeida⁹, 2018).

O racismo, em suas raízes históricas e sociais, diz algo a respeito do modo como se dá o laço social/discursivo, toma o corpo em seu registro de imagem como um todo, forma unidade e massificação, apaga a diferença e a singularidade, tendo

⁹ Pós-doutor pelo departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP), é presidente do Instituto Luiz Gama. Fonte: Plataforma Lattes (2019).

efeito alienante, tanto naqueles assujeitados a tal violência e capturados pelo discurso hegemônico quanto para os que aderem à tal violência enquanto agentes, pois a violência do racismo, à medida que segrega o diferente, está a serviço da manutenção do narcisismo e das estruturas de poder (Coelho, 2018).

Entretanto, é necessário entender esse discurso que se pretende total como estando sempre passível de ser ressignificado. Assim, mantém-se aberta a possibilidade de pensar o racismo como violência que recai sobre o sujeito, com seus efeitos alienantes, sem perder de vista as criações singulares do sujeito.

O mesmo se dará com o S [significante] seguinte que vocês interrogarem. Todos os S sairão, indefinidamente, fornecendo a essência do que é essencialmente metonímia na continuidade da cadeia significante, ou seja, que todo significante é extraível de qualquer totalidade concebível. (Lacan, 2008b, p. 60)

Assim operam os versos: *negro/palavra bendita*. No qual o significante *negro* passa a ser substantivo e é adjetivado positivamente, o que é oposto ao uso comum, que costuma ter significações associadas ao perigo, ao feio, ao agressivo ou criminoso (mercado negro, humor negro, dia negro). Há versos em que, mesmo adjetivo, *negro* passa a conferir valor aos substantivos: amor negro, sorriso negro, mulher negra.

Na Jornada Clínica da Appoa de 2017, Rosa, em sua participação: *O futuro de uma desilusão: ética e política no nosso tempo*, falou de um discurso político e social que “organiza os nossos tempos”, se apresenta como hegemônicos, e se traveste de Outro, promovendo uma afânise do sujeito, que é diferente da constitutiva; “o sujeito fica na sombra do Outro”, sem possibilidade de reconhecimento.

Para fins desta pesquisa, sigo o enunciado por Rosa (1999, p. 206), pois não se trata de refletir os efeitos de um discurso ou outro na constituição psíquica, mas de pensar que o racismo incide no laço social e os possíveis efeitos ao nível do sujeito.

Trabalhamos, sem entrar na especificidade dos tipos de discurso, com a hipótese que o discurso do Outro, relevante à constituição do sujeito, mostra-se impregnado da produção imaginária do grupo social, ou seja, o discurso do Outro remete ao imaginário social na medida em que contém fantasmas dos grupos sociais.

Segundo Dunker, Paulon e Milán-Ramos (2016, p. 29), “O inconsciente é o discurso do Outro’, dá embasamento à dimensão sócio-discursiva da psicanálise”. A

relação com o Outro é intrínseca à psicanálise, e está presente desde o início no ensino lacaniano. Para Miller (2011), esse aforismo, que relaciona inconsciente e discurso, levou à elaboração de outro, enunciado em 1967, *O inconsciente é a política*¹⁰. Desde sua constituição, o sujeito está às voltas com os significantes do Outro e com o quanto pode se separar disso.

Os aspectos, tanto da minha experiência pessoal, de não conseguir definir o corpo negro (que é o meu também), sem ter muito presente a reprodução de termos racistas desqualificadores desse corpo, quanto o de escutar o sarau Sopapo Poético e perceber um trabalho de dar novos sentidos às palavras que representam o corpo e a história negros, levaram-me a questionar com quem ou o quê o sarau fala e o que fala em mim.

Isso que se apresenta transindividual, tanto para mim quanto para o sarau, é um recorte racial que impõe hierarquia entre raças, herança da escravização, mas também do discurso eugênico-cientificista do final do século XIX, início do século XX. Não posso supor que os efeitos sejam os mesmos para todas as pessoas negras, nem que se apresentem da mesma forma, minha intenção é investigar como isso se dá para aquelas que disso falam.

Se podemos pensar no racismo como estrutural e estruturante¹¹, como algo que estabelece hierarquias, modos de tratamento, facilidade/dificuldade de acesso à cidadania, visibilidade/invisibilidade social, como não supor que o racismo tenha efeitos na constituição psíquica do sujeito?

O diálogo entre psicanálise e a análise do discurso define assim as características do Outro como espaço de linguagem:

- 1) Simbólico como sistema, um conjunto de regras, normas, prescrições e leis que impõe uma heteronomia ao sujeito, ou seja, um dispositivo para redução e controle da contingência;
 - 2) Simbólico como ordem, lugar de realização da dialética entre saber e verdade, campo de realização de reconciliação do sujeito ao modo de um mediador universal;
 - 3) Simbólico como “eficácia”, lugar de conflito, de antagonismo, de hegemonia e da contradição.
- [...] No espaço do discurso podemos isolar os lugares onde os sujeitos e as enunciações concretas se efetivam. Podemos dizer, então, que o discurso ideológico é composto por lugares e pelas relações que definem esses lugares. (Dunker, Paulon & Milán-Ramos, 2016, p. 205)

¹⁰ “O inconsciente é a política” é um outro aforismo proferido por Lacan no *Seminário 14*.

¹¹ O conceito de racismo estrutural será desenvolvido em outro ponto desta dissertação.

Os autores falam de uma certa imbricação entre a fala do sujeito, a história e a memória compartilhada, ao que ele chama de linguagem intermediária. É, então, no âmbito dessa linguagem intermediária que proponho minha questão, não na linguagem como espaço de significantes vazios e universais, mas na linguagem em uso.

Rosa (2012, p. 5), em artigo no qual aborda clínica e política, contribui com essa discussão ao fazer um enlace importante entre os termos teóricos que trago para esta pesquisa: discurso, Outro, ideologia.

A perspectiva do inconsciente como *discurso do Outro*, tesouro dos significantes, nestes casos, perde sua eficácia para ganhar destaque como modalidade de poder sobre o sujeito – há efeitos alienantes, por vezes trágicos, no modo como o discurso social e político, carregado de interesses e sede de poder, se traveste de *discurso do Outro* para capturar o sujeito em suas malhas, seja na constituição subjetiva, seja nas circunstâncias que promovem certa destituição subjetiva. O sujeito é instado a se equivocar e tomar esse discurso totalitário como uma referência ao Outro, ao campo da linguagem.

Há a necessidade de diferenciar o Outro insubstancial, espaço de linguagem, tesouro de significantes, de um discurso ideológico, porque, se isso não for feito e ficarmos apenas na dimensão da neutralidade do tesouro do significante, perderemos a capacidade de escuta e a complexidade das modalidades de sofrimento que estão referidas ao espaço social¹². Por outro lado, se nosso entendimento repousar apenas no âmbito social como determinante, não haverá espaço para pensar um sujeito desejante, em sua potência de criação.

Refletindo sobre a divisão do sujeito em psicanálise, Butler (2003, p. 18, *tradução nossa*¹³) produz um enunciado que expressa bem a relação do sujeito com a linguagem: “Você me chama assim, mas o que sou escapa do alcance semântico de qualquer esforço linguístico para me capturar”. Escapa, na verdade, ao próprio *sujeito da enunciação*, no sentido linguístico do termo. Essa é a divisão própria de todo o sujeito, não há qualquer representação, qualquer significado que o encerre em uma totalidade.

¹² Aqui me refiro à articulação política e psicanálise, sobretudo no que o campo psicanalítico é questionado pelo sofrimento manifesto por grupos que se convencionou chamar de identitários. Contudo, não posso deixar de assinalar que Freud relacionava a histeria à moral sexual repressiva de sua época. Sendo assim, cabe a pergunta: há alguma modalidade de sofrimento que não esteja referida ao espaço social? Dunker (2015) faz essa discussão longamente no livro *Mal-estar, sofrimento e sintoma*.

¹³ Original em espanhol: “Tú me llamas así, pero lo que yo soy elude el alcance semântico de cualquier esfuerzo lingüístico por capturarme”.

Assim é também para aqueles que carregam na pele traços de origem africana. Mas a escuta do sarau Sopapo Poético, sugere que para o negro há a necessidade de afirmar esse desencontro entre sujeito e nomeação de modo constante, como se, nesses casos, a possibilidade de captura estivesse mais presente. Seria devido a características físicas evidentes e não dissimuláveis, que são e foram histórica e culturalmente expostas ao uso de um discurso ideológico? Parece-me que sim, e os poemas do sarau apontam nessa direção, o que será mais bem abordado mais adiante.

O conhecimento humano vem inicialmente de fora, pois o sujeito se reconhece e é nomeado primeiro a partir de um Outro. No entanto, os nomes que o sujeito recebe do Outro nunca são suficientes, posto que são fruto do desejo daquele que nomeia; assim, o sujeito se constitui a partir de uma relação que é silmutaneamente necessária, estruturante, humanizante, falha e alienante. (Braga & Rosa, 2018, p. 94)

Por ora, penso ser importante abordar o termo *ideologia*, já que o trago aqui associado à noção de discurso. Para trabalhar com a relação discurso-ideologia, é necessário pensar a partir da topologia, com as noções de espaço, lugar e posição. O discurso universal, do espaço neutro, pode ser tomado a partir de um lugar, “como forma particular e sistêmica da enunciação de ditos” (Dunker, Paulon & Milán-Ramos, 2016, p. 201). Esse espaço vazio é preenchido pela ideologia, e a posição é o ato de enunciação, em sua singularidade. Interessante observar que, como foi dito anteriormente, esse espaço não é totalizável, é preciso supor ali um sujeito, no próprio ato de enunciação, um sujeito que trunca, que irrompe como perturbação aos enunciados fechados, ou inaugurando novas enunciações.

Para Moutian e Rosa (2015, p. 153), nada do Outro pode ser apreendido se não fizer borda com o discurso. Nesse caso, o universo do significante é marcado pelo desejo materno, enquanto Outro primordial, “por sua história e sua comunidade”, atravessados pela história e por construções imaginárias de um determinado tempo e lugar.

Há, portanto, lugares em um discurso, que se constituem em relação – de gênero, raça, classe –, dizem respeito à linguagem enquanto o que há de exercício de poder, gozo fálico, circulação de valores sociais, constituindo um fora e um dentro, fora e dentro constituindo-se mutuamente.

O que me faz sustentar o racismo como um discurso ideológico que incide em nosso laço social é o modo como ele atravessa um discurso coletivo que remonta à noção ideológica de igualdade forjada na Revolução Francesa¹⁴ (Schwarcz¹⁵, 2017), que, ao colocar o homem e a cultura europeia como parâmetro de tal igualdade, produziu um corte produtor de hierarquias raciais e culturais, permitindo violências como o colonialismo e a escravização negra¹⁶.

Para tal compreensão, concorre também, o mito nacional da democracia racial, desmentido pela pesquisa da UNESCO (Maio, 2000), já nos anos de 1950 – mas com poucos efeitos em nossa sociedade –, e pelo relatório da ONU¹⁷, em 2013, que situa o racismo no Brasil como estrutural e institucionalizado. Tal mito não permite o resgate de aspectos históricos e sociais. No Brasil, vive-se como se o racismo só existisse ao falarmos nele. Argumentos de que a biologia acabou com o conceito de raça e de que o problema no país é social e não racial são frequentes para encerrar qualquer discussão sobre o assunto.

De fato, ao contrário da crença do século XIX, o racismo não se sustenta mais em termos biológicos, mas essa constatação dos geneticistas não reduziu a hierarquia entre diferentes grupos da população brasileira a partir de traços fenotípicos, e o acesso que isso permite, por consequência, à condição de cidadania.

Somos uma sociedade que não discute o racismo, mas que o articula permanentemente através de uma linguagem social que dá maior ou menor visibilidade, que distribui valor, regula regras sociais, que produz silenciamentos a partir da cor da pele (Schwarcz, 2017),

[...] pois o que realmente importa não é o conteúdo afirmado como tal, mas o modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu próprio processo de enunciação. Estamos dentro do espaço ideológico propriamente dito no momento em que esse conteúdo – “verdadeiro” ou “falso” (se verdadeiro, tanto melhor para o efeito ideológico) – é funcional com respeito a alguma relação de dominação. Social (“poder”, “exploração”) de maneira intrinsecamente não transparente: *para ser eficaz, a lógica de legitimação da relação de dominação tem que permanecer oculta.* (Žižek, 1996, p. 13)

¹⁴ Não se trata de uma crítica que pretenda destruir os ideais iluministas, mas de questionar o quanto (e de que modo) esses ideais dialogam com a noção de diversidade. Ou, segundo Rosa (2002, p. 2): “atualmente o ideário iluminista igualitário e libertário mascara as regras e valores do modelo neoliberal, pautado pela lógica do mercado e pelo privilégio do capital”.

¹⁵ Antropóloga e historiadora.

¹⁶ Embora a escravização negra remonte a períodos históricos ainda mais antigos, situo aqui um marco importante de legitimação ideológica da chamada *escravização moderna*.

¹⁷ Grupo de trabalho da ONU sobre afrodescendentes divulga comunicado final sobre visita ao Brasil (ONUBR, 2013).

Assim, situo com que noção de Outro estou trabalhando, um Outro da linguagem, campo dos significantes, no qual o sujeito deve aparecer, articulada à noção de discurso, cuja relação gozo e laço social desdobra a possibilidade de pensar o sujeito e as relações de poder.

2 PSICANÁLISE E RELAÇÕES RACIAIS: AOS QUE VIERAM ANTES

Esta pesquisa está inserida na perspectiva de que há narrativas de sofrimento referenciadas à posição de exclusão no campo social e político. Já em 1972 Bicudo (2016, p. 77) apontava para a necessidade de ter ouvidos para a dimensão social na escuta clínica.

A personalidade é largamente determinada por fatores sociais, e é através dela que o paciente leva para o trabalho analítico a realidade social, dentro da qual se moldou e em função da qual vive. Seus anseios e suas angústias, o que espera da análise e o que não espera estão baseados nos *mores*¹⁸, nos ideais, nas frustrações e nas reivindicações, manifestos em seus padrões de comportamento, em seu modo de sentir, de reagir, e nas ideologias individuais e sociais que fervorosamente defende.

Segundo a autora, a realidade social se apresentará a partir das reelaborações do analisando de sua perspectiva de mundo, em sua versão singular.

Bicudo, primeira psicanalista negra no Brasil, tinha uma formação prévia em sociologia e estudos a respeito das relações raciais nessa área. Escreveu a primeira tese acadêmica no Brasil sobre o assunto, nas ciências sociais, em 1945.

O artigo citado acima, já no campo psicanalítico, demonstra que a autora se dedicava a refletir sobre as relações possíveis entre construções sociais e constituição psíquica, mas, enquanto psicanalista, não escreveu sobre o racismo.

Seria isso um efeito do branqueamento pelo qual ela teria passado, ou então decorrência da própria ausência de tematização racial no interior da psicanálise? Talvez possamos entender essa curva transformativa como a passagem da preocupação com seu lugar de fala para o que poderíamos chamar de lugar de escuta, como ponto de localização subjetiva e objetiva do conflito. [...] Há pontos axiais da trajetória de Virgínia na qual o impacto de ser nomeada pelo outro deixa rastros e marcas. Mas há também uma série de declarações que denotam uma grande preocupação de Virgínia em responder a uma pergunta, que é sempre mais ou menos prisioneira da pergunta neurótica, a saber: qual é o meu lugar? (Dunker, 2018, s./p.)

Em lugar de situar essa questão no nível de uma estrutura subjetiva, penso estar na própria questão do autor o que me parece, de fato, relevante: tanto do ponto de vista da presença do negro nas ciências e nos meios acadêmicos como pesquisador quanto das pesquisas que problematizam as relações raciais no Brasil, pode-se perguntar qual o lugar do negro na ciência brasileira.

¹⁸ *Moral* em latim.

Kambegele Munanga, antropólogo congolês radicado no Brasil, realizou o estudo *100 anos de Bibliografia sobre o Negro no Brasil*. Nesse levantamento, constatou pouquíssima bibliografia sobre o tema nos campos da psicologia e da psicanálise.

Já dentro da minha própria universidade, a USP, não cheguei a inventariar mais de 10 obras. No conjunto da produção psicológica brasileira, não consegui atingir mais de 50 trabalhos de pesquisas sobre o negro nos últimos 100 anos. (Munanga, 2000, p. 10)

Da pesquisa de Munanga para cá, já se vão duas décadas, o debate sobre políticas afirmativas nas universidades se ampliou, assim como a presença de acadêmicos negros, embora ainda em quantidade aquém do desejado.

A produção de conhecimento acadêmico acerca das relações raciais no campo da psicanálise é reduzida, e mesmo a existente é pouco conhecida. Ainda assim considero importante fazer uma breve revisão do que já foi produzido sobre o assunto. Optei por pesquisas em nível de mestrado e doutorado que tivessem por proposta o sofrimento psíquico associado ao racismo e/ou a constituição psíquica a partir desse sofrimento.

A psicanálise surge a partir da elaboração freudiana do conceito de inconsciente. Esse inconsciente, constituído a partir do recalque, conforme Freud, ou estrutural, conforme Lacan, é visto como universal, portanto, não tem cor. No entanto, falo de uma teoria de origem europeia, sendo praticada e estudada na realidade de uma sociedade brasileira fundada em laços estreitos com a colonização e a escravização. Portanto, a ideia de universal tem cor, e ela é branca.

Isildinha Baptista Nogueira, em sua tese *Significações do corpo negro* (1998), pensa em colocar a questão “Teria o inconsciente cor?” como uma provocação para pensar de que modo o significante *cor negra* está inserido em “um arranjo semântico, político, econômico e histórico” (Nogueira, 2017, p. 121). Segundo a autora relata no artigo “Cor e inconsciente” (2017), foi desaconselhada por sua orientação para evitar polêmica. Isildinha não colocou a pergunta, mas trabalhou com a ideia de negro enquanto significante e com o conceito de representação social para pensar a situação do negro. Conceituou constituição subjetiva a partir da psicanálise lacaniana para pensar os efeitos do racismo para o sujeito negro, percorrendo sobre as dimensões imaginárias, reais e simbólicas desse corpo. E, por fim, formulou a hipótese

de que o negro vive sua condição de negro como uma falta: falta da brancura. Essa falta sendo vivida como privação.

Em 2005, José Tiago Reis Filho defendeu a tese *Negritude e sofrimento psíquico*, na qual procura uma compreensão sobre o sofrimento causado no sujeito em consequência do racismo. Para isso, tomou por base o termo *neurose do fracasso*, de René Lafougue, para pensar uma certa psicopatologia do fracasso associada ao sujeito negro, que tem em seu superego traços do escravismo que coincidem com traços similares presentes na cultura.

Em 2006, em artigo publicado na revista *Pulsional*, Reis Filho (2006, p. 151), *grifo do autor*) questiona a escuta da questão racial na clínica psicanalítica:

Mas, e os analistas? Sempre que pergunto a eles se atendem negros, geralmente dizem que têm ou já tiveram algum analisante, mas que nunca se perguntaram pela questão racial. NUNCA! Como podemos ler este fenômeno? Como é possível que, em um país cuja metade da população é negra, os psicanalistas não atendam sujeitos negros e, quando o fazem, não se perguntam pela questão racial? Será que os analisantes não se perguntam? Não querem saber? Ou os analistas não se perguntam e, ao não se perguntarem, calam seus analisantes?

A presença de psicólogos negros no mercado de trabalho brasileiro, realidade em franca transformação como consequência das políticas afirmativas nas universidades, ainda é reduzida. No Brasil, onde mais da metade da população é não branca (pretos, pardos, indígenas, asiáticos), fica ainda mais gritante a desconexão da produção de conhecimento e da prática clínica com questões brasileiras fundantes e estruturais.

Em *Tornar-se negro* (1983), Neusa Santos Souza estuda o negro em situação de ascensão social. A partir do conceito de Ideal de Ego, a psicanalista entende que o sujeito negro assume para si um ideal de ego branco. Ao repudiar a cor, repudia radicalmente o próprio corpo, estabelecendo uma relação persecutória com este.

O negro que elege o branco como Ideal do Ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerante, que, como condição de cura, demanda ao negro a construção de um outro Ideal do Ego. Um novo Ideal de Ego que configure rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva a história.

Para além de contribuir com estudos sobre os efeitos psíquicos do racismo, a obra de Souza tem também a importância de lançar luz sobre o argumento de que o

problema racial só seria um problema à medida que está associado à pobreza. *Tornar-se negro* demonstra que as pessoas negras que chegaram a lugares ou patamares sociais de maior estabilidade econômica e/ou de maior reconhecimento ainda têm de lidar com a discriminação e o sofrimento que esta produz.

Mais recentemente, Ana Paula Musatti Braga defendeu sua tese na USP, *Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras* (2015). A pesquisadora, que iniciou uma pesquisa sobre mães de alunos de uma escola pública, as imbricações entre ser mãe e mulher e o silenciamento perante a instituição escola, deparou-se com a necessidade de considerar a questão racial na pesquisa, pois em algum momento se deu conta de que estava escutando como essa “pele constrói realidades, estabelece relações, marca posições no discurso social” (Braga, 2015, p. 251), estendendo, assim, o debate para a visibilidade das psicanalistas negras, dentro da própria psicanálise.

Koltai (2016) tem uma produção teórica que dialoga com questões históricas traumáticas, a partir da literatura de testemunho, referindo-se, principalmente às narrativas produzidas pelos sobreviventes do holocausto judeu; a narrativa endereçada a alguém que ocupa o lugar de testemunho abre a possibilidade para aquele que sobreviveu a violências históricas, a reintegração à comunidade humana. Considera o racismo e a xenofobia como sintomas sociais, como uma tentativa de lidar com o mal-estar, estabelecendo grupos que se protegem da alteridade, que mantêm o que temos, nosso estranho mais íntimo, distante de nós. Entretanto, quando a autora toma o tema do racismo para falar das políticas afirmativas como uma discriminação reversa, como algo que pode fomentar um vitimismo generalizado (Koltai, 2008), entendo que há aí a desconsideração do racismo como institucional e estrutural. O racismo não pode ser visto apenas como histórico, assim como as políticas afirmativas não podem ser entendidas apenas como reparação, elas são uma intervenção na estrutura social excludente, violenta e racista.

Atualmente, estão surgindo mais pesquisas na área, fruto, também, de um tensionamento produzido pela maior participação de alunos negros no meio acadêmico e da forte atuação dos movimentos negros. Nesse contexto, é importante registrar a publicação, em 2017, do livro *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise* (Abud, Kon & Silva, 2017), que surge com uma série de elementos histórico-sociais que visam, no meu ponto de vista, a provocar a psicanálise para que problematize a questão racial em suas discussões.

Um risco, a meu ver, de se investigar o sofrimento que a violência do discurso ideológico racista produz é ser incapaz de ver para além dos efeitos de formação de identidade e apagamento de subjetividades. É o racismo que cria identidades, esse deveria ser o ponto de partida de um interesse psicanalítico sobre o tema, não o ponto de chegada. Esse lugar de estereótipo que a violência racial confere ao negro e o que o sujeito pode diante disso é um importante aspecto que mantém esta pesquisa em movimento.

2.1 A NEGRITUDE EM UMA PESQUISA PSICANALÍTICA

É comum, ao frequentar movimentos sociais que problematizam a questão racial, escutar o termo *negritude*. Desde o momento em que a ideia deste estudo começou a tomar forma, usei essa palavra para me referir a uma experiência singular, mas que, ao mesmo tempo, diz respeito a um grupo de pessoas que têm o mesmo fenótipo e que por terem o mesmo fenótipo encontram uma narrativa social que as generaliza e que, ao generalizar, produz silenciamentos a tudo o que foge à narrativa hegemônica.

No entanto, leituras diversas levaram-me a perceber que negritude é um termo que designa um conceito próprio, não apenas linguístico, mas também histórico.

Na década de 30 do século XX, o poeta, ensaísta e dramaturgo martinicano Aimé Césaire publicou um poema na revista no qual a palavra *negritude* apareceu pela primeira vez. O poema *Cahier d'un retour au pays natal* juntamente com as publicações *L'Étudiant Noir* e *Legitime Défese* inauguraram um movimento literário afro-franco-caribenho que reivindicava um retorno à cultura africana tradicional na busca de uma identidade afirmativa, deslocada dos padrões eurocêntricos (Depestre¹⁹, 1980).

O termo surgiu como um contraponto à invenção do negro pelo homem europeu como um ser subalterno, inferior, selvagem. Procurava-se, assim, criar referências culturais que proporcionassem uma identidade de valores positivos ao negro.

Segundo Nei Lopes (2004, p. 472)²⁰:

¹⁹ Escritor, poeta, ensaísta haitiano. Como ensaísta, se dedicou ao tema da negritude (Latitudes Latinas, 2016).

²⁰ Escritor, compositor, bacharel em Direito e militante do movimento negro. Tem uma obra literária em permanente diálogo com a cultura negra (Lopes, 2014).

O ideário da Negritude assentava-se na afirmação da identidade africana, no entendimento de que os negros do continente africano e da Diáspora deveriam lutar por seus direitos fundamentais e de que os negros do mundo inteiro têm compromisso ideológico uns com os outros.

A partir da independência da maior parte das colônias francesas e inglesas na África, o movimento enfraqueceu e começou a ser apontado como insuficiente para dar conta da nova realidade de uma África pós-colonial. O que passou a ser criticado por escritores e teóricos negros (René Depestre e Edouard Glissant²¹, por exemplo) foi justamente o caráter essencialista da *negritude*, a concepção de que há uma essência distinta a definir o negro que o distingue do branco (Depestre, 1980).

Glissant (2005, p. 108), inclusive, cunhou o termo *Todo-o-mundo*, que se opõe à ideia de identidades fixas e privilegia a noção relacional da identidade.

É preciso nunca hesitar em defender o oprimido e o ofendido; entretanto, o problema hoje é conseguirmos mudar a própria noção de nossa identidade e concebermos que somente o imaginário do *Todo-o-mundo* (isto é, o fato de que eu possa viver em meu lugar estando em relação com a totalidade-mundo), somente esse imaginário pode nos fazer ultrapassar essa espécie de limites fundamentais que ninguém quer ultrapassar.

Interessante observar a trajetória do termo *negritude*: é cunhado em um poema, e, tempos depois, desconstruído também por poetas. Foi uma criação para lidar com a situação colonial, uma criação feita na e pela linguagem poética, a ação transformadora e política dos poetas que também interessa a esta pesquisa. O que Glissant propõe, quando propõe o conceito *Todo-o-mundo*, é uma abertura que eu relaciono com a transitoriedade de uma linguagem que busca a polissemia, e que, portanto, admite a desconstrução de sua própria criação.

A linguagem não é neutra; para muitos de nós, negros, é fácil perceber isso. A linguagem admite a criação e a sua própria transformação, os poetas sabem disso. Os poetas negros, atentos às suas referências afrodescendentes fazem de seus versos também uma ação política.

Assim, a palavra *negritude* tem uma história e uma abrangência conceitual que não se relacionam com o uso que faço do termo para fins desta pesquisa.

Parto do princípio que a cor da pele remete a uma gramática social que situa o sujeito de pele escura em um determinado lugar que reduz a possibilidade de reconhecimento de sua singularidade, e questiono se isso produz particularidades no

²¹ Poeta, filósofo e romancista martinicano (Buala, 2011).

processo de constituição psíquica. Portanto, o que me interessa é entender esse termo, *negritude*, como uma construção singular que cada pessoa de pele escura faz em sua relação a um campo discursivo comum que cria sentidos fixos e essencializadores.

Contudo, o termo permanece tendo sua faceta política, visto que mantém a perspectiva do sujeito frente às relações de poder, mas sem que isso represente uma essência negra, africana ou diaspórica.

3 BATEM OS TAMBORES

*Está na hora
Antes que você esqueça
De mostrar para todo mundo
O que tem nessa cabeça²²*

Artistas ligados à música, literatura e ao teatro e militantes do movimento negro reuniram-se em 2012 para criar um espaço de divulgação da arte de autoria negra – o Sopapo Poético –, inspirados em iniciativas similares em outros estados brasileiros, sobretudo em um sarau negro baiano que estivera presente na feira do livro de Porto Alegre no ano anterior.

O sarau Sopapo Poético nasce no contexto de numerosos saraus surgidos a partir dos anos 2000, conhecidos como saraus periféricos ou de literatura marginal periférica, no Brasil, e, principalmente, nas periferias de São Paulo. São eventos de cunho artístico-político, organizados pelos próprios artistas, que pretendem divulgar sua arte, mas percebem não terem espaço nos meios de divulgação oficiais por apresentarem uma estética que não corresponde ao que já é legitimado como arte.

Segundo Silva²³ (2011b, p. 102, *grifo do autor*) a denominação *literatura marginal* ou *periférica*, no contexto da literatura negra, não diz respeito a uma escolha estilística contracultural, “[...] ela [literatura negra] não é um estilo circunstancial de vida, *ela é a própria vida*, de cuja condição não se pode abdicar tão facilmente, pois é fenômeno estrutural e estruturante.”

Assim, no caso dos negros, não se trata apenas (o que por si só já não é pouco) de uma literatura que tem por origem as periferias das cidades, mas de uma literatura que descentraliza as narrativas brancas, que são centradas em valores estéticos eurocêntricos e excluem as vozes negras. Ou seja, é uma literatura à margem da literatura oficial e com difícil acesso ao mercado editorial.

O sarau cria um espaço em que desmonta a naturalização do discurso de valores eurocentrados, possibilitando outras visibilidades e autorizações de fala. Considerando-se um sarau periférico, o Sopapo Poético constitui um outro centro, movimentando-se no sentido de combater a invisibilidade e a falta de reconhecimento

²² Letra de música de autoria de Bedeu, uma das músicas cantadas no Sopapo Poético como convite para que as pessoas ocupem o centro da roda.

²³ Mestre e doutor em sociologia, docente na Universidade Estadual de Campinas, com pesquisas sobre pensamento social brasileiro, literatura e sociedade, intelectuais negros. Fonte: Plataforma Lattes (2019).

que cai tão facilmente sobre as pessoas negras, sua história e suas produções, nas mais diversas áreas. “[...] o movimento negro gaúcho intuiu a potência política dos saraus para impugnar os estereótipos racistas sobre os negros no Sul e redefinir as fronteiras e lugares que podem ser ocupados por eles.” (Fontoura, Salom, & Tettamanzy²⁴, 2016, p. 175).

O invisível exercita o ser “zero à esquerda”
o invisível não exercita a cidadania
as aulas de emprego, casa e comida
são excluídas do currículo da vida.
Ser invisível quando não se quer ser
é ser um fantasma que não assusta ninguém.²⁵

O Rio Grande do Sul sustenta uma identidade racializada, baseada na imigração europeia; a historiografia oficial construiu um lugar de italianos e alemães, invisibilizando o negro em sua contribuição cultural, política e econômica.

Contemporaneamente, a invisibilidade a que está sujeita a população negra tem sido considerada por antropólogos como uma estratégia por parte do Estado e da sociedade brasileira em geral que visa ocultar a diversidade étnica do grupo negro. Este processo iniciou-se durante o regime escravista. A sociedade colonial brasileira procurou “suavizar” as diferenças entre as práticas culturais de brancos e negros a fim de retirar destas seu potencial político e étnico enquanto marca de alteridade. As práticas culturais dos negros passaram a ser consideradas como fruto da integração das raças, sincréticas, portanto, não seriam puramente “tradicionais”, de origem. Por outro lado, a distintividade atribuída aos negros seria explicitada através da estereotipização que inclui uma homogeneização do segmento negro, tanto no que diz respeito a práticas culturais, quanto a historicidade de um segmento. (Carvalho²⁶, 2005, p. 179)

Frente a um Imaginário construído em ideais de embranquecimento, vigentes no início do século XX, e que traz em sua narrativa o Rio Grande do Sul como um estado que alcançou tal ideal, o ativismo negro gaúcho parece ter se fortalecido como enfrentamento possível à inviabilidade simbólica, preservando tradições e expressões religiosas de origens africanas.

Em tal contexto, a linguagem poética permite relativizações de identidades totais e circulação de visibilidades de diferenças.

²⁴ Dentre os autores deste texto, constam organizadores do Sopaço Poético.

²⁵ *Ensinamentos*, poema de Esmeralda Ribeiro, lido no sarau. Está publicado na coletânea *Cadernos negros* (Ribeiro, 2008).

²⁶ Antropóloga, professora universitária, membro do Comitê Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

O poeta hifeniza a identidade gaúcha (como dissemos, racializada em termos europeus) e africana (não como essência imutável, mas como ponto da diáspora atlântica originada na escravidão), com uma sofisticada elaboração intelectual e afetiva que reverte a invisibilização do negro no sul. (Fontoura, Salom, & Tettamanzy, 2016, p. 173)

Ao mencionar o poeta como aquele que hifeniza uma identidade, podemos destacar a potência da palavra poética como aquela que, ao hifenizar a identidade, abre espaço para o sujeito, a partir da perspectiva psicanalítica, um sujeito dividido, não totalmente coincidente a uma identidade, um sujeito que sempre escapa a uma definição ou à apropriação de significações referidas a um discurso. A palavra criativa, poética, como potência, a palavra poética produzindo novas significações.

Atualmente, os saraus de periferia são vistos como um espaço de contestação estratégica, no qual a cultura periférica “opera um campo de interlocução imaginária com uma ‘cultura de centro’, de modo a produzir e ressaltar a diferença” (Fontoura, Salom, & Tettamanzy, 2016, p. 154).

A palavra *sarau*, em sua origem, no século XIX, designava reuniões de aristocratas e intelectuais em salões nobres, reuniões que serviam para exposições artísticas e reafirmação de posição de classe. De suas origens, mantém apenas o caráter político, mas agora, assume nova significação ao marcar uma posição de subversão de poder, sustentando um lugar de enunciação²⁷ à periferia. “A periferia é apresentada como um processo inscrito em um campo de discursos que produz sujeitos individuais e coletivos e redefine os lugares que esses sujeitos podem ocupar” (Fontoura, Salom, & Tettamanzy, 2016, p. 154).

O evento se inscreve na capital gaúcha como herdeiro da Roda de Arte, sarau criado pelo professor, poeta e pesquisador Oliveira Silveira, intelectual militante do movimento negro e um dos idealizadores do 20 de novembro como o dia da Consciência Negra e do grupo Palmares²⁸.

A Roda de Arte foi uma roda aberta de poesia e música, ligada ao movimento negro que, durante as décadas de 1970 e 1980, ocupou os altos do Mercado Público de Porto Alegre e também o Hotel Majestic, antes de sua transformação em Casa de

²⁷ Aqui enunciação no contexto linguístico de um discurso em ato de um Eu em relação a um Tu, ou no caso, de interlocutores a uma referência (Flores & Endruweit, 2012).

²⁸ Grupo de jovens universitários negros gaúchos, do qual Oliveira Silveira fazia parte, que, na década de 1970, se reuniram e deram início à retomada do movimento negro, tendo por tema central de suas discussões a contestação da data de 13 de maio como uma data importante para a população negra, e a reivindicação de sua substituição pelo dia 20 de novembro, data alusiva à morte de Zumbi dos Palmares. Após atingir a maioria de seus objetivos, o grupo Palmares se dissolveu e o Movimento Negro Unificado assumiu suas pautas.

Cultura Mario Quintana. Enquanto existiu, a Roda de Arte lutou por encontrar um espaço de ocupação definitiva, um endereço de referência, um lugar (Fontoura, Salom, & Tettamanzy, 2016).

O próprio Sopapo ocupou muitos endereços antes de contar com o apoio da Associação Negra de Cultura (ANdC). “Também criada por Oliveira Silveira e outros militantes, a ANdC ficou desativada por um tempo, ressurgindo recentemente com o propósito de impulsionar práticas artísticas e culturais negras.” (Fontoura, Salom, & Tettamanzy, 2016, p. 161). E, ainda no ano de 2018, teve o espaço que ocupa – o Centro de Referência do Negro Nilo Feijó – tomado por caixas de roupas destinadas à campanha do agasalho, situação revertida apenas com ampla mobilização e divulgação feita nas redes sociais²⁹.

O espaço do Centro de Referência do Negro não é de uso exclusivo do sarau, várias atividades culturais são ali realizadas, em outros dias e horários, mas é o endereço de referência para o Sopapo. Um sarau é experiência, é enquanto, não existe para além do encontro, a não ser como restos que acompanham (ou não) a cada um que o vivenciou. No entanto, mesmo como experiência efêmera, necessita de um local conhecido por todos que desejam dele participar. A falta de um lugar, ou sua excessiva mobilidade, desmobiliza a reunião das pessoas, que com seus corpos constituem um território de linguagem.

3.1 QUEM FALA: O PONTO NEGRO EM MOVIMENTO

O sarau Sopapo Poético também se apresenta com um subtítulo: o ponto negro da poesia. É um ponto para onde confluem várias narrativas pessoais nas quais as relações raciais ocupam o centro da cena, narrativas atravessadas por questões sócio-históricas, pois a cor da pele aponta para uma origem e para um enredo de expectativas imaginárias sociais.

Constitui-se como um grupo de participação aberta³⁰; não é necessário ter uma relação direta com a arte para participar do sarau. Durante a roda de poesia circula um cesto com poemas de vários autores negros, e quem quiser pode pegar um texto para ler no centro da roda, em geral, são lidos poemas de autoria própria. A única

²⁹ Uma das matérias jornalísticas feita a respeito do episódio pode ser vista no canal TV Nação Preta (2018).

³⁰ Se estrutura como um coletivo, não há hierarquia entre as pessoas que organizam o sarau. Do Anexo A desta dissertação, consta o Termo de Anuência assinado por vários membros desse coletivo.

exigência para ocupar esse lugar é que o texto a ser declamado ou lido deve ser de autoria negra.

É possível observar que, assim como sempre há novos participantes – alguns que vão apenas uma vez – também há aqueles que chegam no Sopapo e passam a ser presença constante. Ser frequente no sarau não implica obrigações de qualquer tipo, nem mesmo de participação na roda de poesia.

Quanto ao grupo de organizadores³¹, também não é necessário ser artista. A organização é permeável à participação de novos membros, mas esses devem ter alguma relação com o meio cultural e/ou fazer parte do movimento negro.

Durante o sarau, os membros organizadores se dividem entre várias funções: a recepção ao público, a elaboração da lista de quem tem interesse em ler/declamar algum poema, o chamamento para o centro da roda, os que tocam instrumentos e os que conduzem o Sopapinho Poético, atividade para as crianças.

Dentre todas as três etapas (conforme citadas anteriormente) nas quais se divide o sarau, minha pesquisa foi realizada na primeira parte: a roda de poesia, na qual os participantes se revezam entre a posição de público ouvinte e de quem participa com algum poema. A participação também pode ser cantando alguma música, o que, embora menos frequentemente, acontece.

Sopapo é um tambor característico das tradições afro do Rio Grande do Sul. Típico do carnaval de Pelotas, foi quase substituído pelo surdo quando o carnaval passou a sofrer forte influência da festa carioca, tendo sido resgatado pelo músico Giba Giba³² (Gilberto Amaro do Nascimento). Nomear o sarau de Sopapo é uma homenagem ao instrumento tradicional e um resgate das tradições negras regionais. No entanto, *sopapo* também tem suas possibilidades polissêmicas. Curiosamente, em documentário produzido sobre a história do Sopapo (disponível no YouTube)³³, a cantora e musicista Pamela do Amaral (também uma das fundadoras do sarau), conta que apenas mais tarde (um só depois) se deram conta dos deslizamentos possíveis ao significante *sopapo*: só papo, sopapo (golpe, bofetão, tapa). Todas essas

³¹ A maioria dos membros organizadores são funcionários públicos, mesmo aqueles que têm uma trajetória artística mais consolidada. Quanto ao público, é bastante diversificado em termos socioeconômico.

³² Cantor, compositor, instrumentista gaúcho e um dos fundadores da escola de samba Praiana. Ligado ao movimento negro, foi assessor de assuntos afro-açorianos da Secretaria Municipal de Cultura de Porto Alegre.

³³ Documentário Produzido e dirigido por José Francisco S. S. da Silva. O curta apresenta depoimentos de membros e participantes, assim como um resumo dos encontros do sarau entre nov./2015 e abr./2016 (Sopapo Poético, 2017).

significações estão presentes, em algum nível, na roda de poesia, ao som do toque do tambor Sopapo, quando as pessoas são convidadas a falar.

Nas paredes da sala onde se dá o encontro, há pinturas de importantes figuras negras nas artes gaúchas, como Oliveira Silveira e Giba Giba. No centro da roda, surgem elementos históricos, que são citados em alguns poemas: Zumbi³⁴, Lanceiros Negros, Maria Felipa³⁵, Dandara³⁶, de Sankofa³⁷. Também surgem elementos religiosos: oxum, ogum, e poemas de valorização estética dos traços negros. Mas na articulação poética nada é explicado. Não se trata de uma pedagogia, nem de uma aula de história. As significações se fazem e se desfazem; se fazem aos poucos com restos de um poema e outro, de um encontro e outro e no significado que se dá a cada poema. E se relacionam com cada sujeito, segundo as referências prévias culturais que este tem ao chegar ao sarau. São traços da cultura negra e da experiência de ser negro em uma sociedade centrada em valores eurocêntricos. É um ponto de resistência negra, e também um encontro que pontua a cultura eurocêntrica, criando, assim, novos espaços.

Traços emergem e submergem ao longo do encontro. Um traço que se destaca, um que se apaga, um que ganha outro sentido.

A insistência de algumas significações, dada por repetições em poemas diversos, em falas entre um poema e outro, vão constituindo narrativas que abrem a possibilidade de serem lidas como construções de eus poéticos que ocupam um determinado lugar enunciativo no discurso.

O programa que se traça para nós, portanto, é saber como uma linguagem formal determina o sujeito. Mas o interesse de tal programa não é simples, já que supõe que um sujeito só o cumprirá colocando algo de si. (Lacan, 1998b, p. 47)

³⁴ Zumbi dos Palmares (1655-1695), líder da confederação do Quilombo de Palmares. “Segundo algumas versões, nasceu em Palmares, foi levado para o meio urbano, onde recebeu educação formal, e retornou para tornar-se o protomártir da libertação dos negros brasileiros” (Lopes, 2004, p. 698).

³⁵ Heroína da independência, moradora da Ilha de Itaparica, participou das lutas pela independência do Brasil, que ocorreram nas regiões Norte e Nordeste, liderando homens e mulheres de diversas etnias na construção de trincheiras na ilha. As referências a Maria Felipa fazem parte mais da memória do povo da região do que pelos registros históricos.

³⁶ Guerreira do quilombo dos Palmares, dominava técnicas de capoeira e participou de várias batalhas em defesa do quilombo. Se suicidou ao ser presa (Garcia, 2018).

³⁷ Sankofa símbolo ligado à antiga escrita Adinkra utilizada por povos Akan, da África Central (Coletivo Cultural Sankofa, 2012).

Se trago aqui a citação de Lacan, não é para tomar o interesse expresso por ele como idêntico ao meu, mas para poder esboçar em que direção me desloco nesta pesquisa.

Mais do que um interesse pela linguagem formal – que aqui tomo como discurso ideológico, um discurso que se dá no registro Imaginário social –, o meu interesse segue especialmente no recorte “*não é simples*”, de Lacan, tanto pela complexidade de que ali algo do sujeito deve aparecer quanto por pensar o laço social promovido por alguns discursos, que negam mesmo a suposição de que haja um sujeito, através do apagamento, do silenciamento e da invisibilidade, no caso, de pessoas negras³⁸.

No fim das contas, há apenas isto, o liame social. Eu o designo com o termo *discurso*, porque não há outro meio de designá-lo, uma vez que se percebeu que o liame social só se instaura por ancorar-se na maneira pela qual a linguagem se situa e se imprime, se situa sobre aquilo que formiga, isto é, o ser falante. (Lacan, 1985, p. 73)

Em literatura, a escansão do verso corresponde à contagem das sílabas tônicas, a fim de determinar o tamanho do verso, ou seja, o ponto de corte que implicará uma determinada classificação métrica e que também contribuirá para os efeitos de rima e ritmo do poema. Verso, para a literatura, refere-se a cada linha do poema; em latim, a palavra *versus* é aquilo que volta, o retorno, ao contrário da prosa – do latim *prosa*, termo relacionado a *prorsus*, em que há um movimento contínuo, direto. Para o poema, mudar de linha “sugere um suspiro, impõe uma pausa” (Trevisan, 2001, p. 155).

No *Seminário 9*, a palavra “escansão” aparece como um corte no tempo, como no caso do tempo lógico ou da interpretação do analista, mas também na repetição, no retorno do significante, que, em seu movimento de retorno, nunca encontra uma identidade para si mesmo, mas a diferença. Escansão diz respeito a uma diferença enquanto descontinuidade, enquanto corte para a manifestação do inconsciente.

É no sentido de um corte que produz uma diferença, um corte que repete, mas não repete o mesmo, é que traço aqui uma aproximação entre a psicanálise e o efeito da construção poética proposta pelo sarau: o ponto negro da poesia podendo ser lido

³⁸ Situação que abrange outras especificidades sociais como também com crianças de rua, imigrantes, pessoas em situação de extrema pobreza, conforme pesquisas feitas por Miriam Debieux Rosa, situações em que “o sujeito fica na sombra do Outro”, de um discurso hegemônico que se traveste de Outro. Fala proferida por Rosa na Jornada Clínica da Apropa de 2017, Rosa, em sua participação: *O futuro de uma desilusão: ética e política no nosso tempo*.

como o lugar de escansão no verso – na versão – de uma cultura tida como hegemônica.

*De repente umas vozes na rua
me gritaram Negra!
Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra!
“Por acaso sou negra?” – me disse
SIM!
“Que coisa é ser negra?”³⁹*

3.2 COMO FALA

O Sopapo Poético é organizado em torno de um significante – negro. Criado com o objetivo de promover um espaço de divulgação de artistas negros, produz uma subversão ao discurso hegemônico que se dá através da linguagem poética e de uma política de visibilidades⁴⁰, se constituindo como um encontro que reúne pessoas negras e as coloca como protagonistas do evento, dando voz a uma narrativa que procura dar conta de uma certa experiência de estar no mundo, uma experiência marcada pelo recorte racial.

A palavra – declamada em versos, em narrativa ou cantada – conduz todo o encontro da roda de poesia. O que se privilegia é que a palavra negra circule, explícita ou implícita nos textos lidos, mas sempre explícita ao apontar que o autor ocupa um determinado lugar na malha discursiva, e que esse lugar corresponde ao da negritude. Um lugar na estrutura social, o lugar do negro, definido pelo discurso hegemônico, “[...] o lugar que ocupamos socialmente nos faz ter experiências distintas e outras perspectivas” (Ribeiro, 2017, p. 69). Ribeiro (2017, p. 67), que vem do campo da filosofia, vai refletir sobre o lugar social, mais preocupada em compreender as condições sociais que constituem um grupo, como “opressões estruturais [que] impedem que indivíduos de certos grupos tenham direito à fala e à humanidade”, do que com individualidades. O direito à fala é o direito à existência.

A autora ressalta a importância do debate em torno da questão do lugar de fala ser um debate acerca da estrutura social, das condições sociais que permitem ou não

³⁹ *Gritaram-me negra*, de Victória Santa Cruz, poeta, coreógrafa, estilista peruana. Poema bastante conhecido no sarau e recitado frequentemente por vários participantes. Recuperado em 20 maio 2018, de <https://www.youtube.com/watch?v=g52jzCTUKXA&t=3s>.

⁴⁰ Conforme Rancière utiliza em partilha do sensível. O termo será mais bem abordado ao longo da dissertação.

o acesso à cidadania, a certos espaços sociais, como universidades, meios de comunicação, política institucional.

Quando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando de *locus* social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência. Absolutamente não tem a ver com uma visão essencialista de que somente o negro pode falar sobre racismo, por exemplo. (Ribeiro, 2017, p. 64)

Assim, a proposta do Sopapo Poético, ao criar um espaço no qual o uso da palavra seja exclusivo a pessoas negras, vem subverter uma determinada hegemonia que corresponde ao homem branco, produzindo uma “ruptura no regime de autorizações vigente. [...] desautorizando a ficção segundo a qual partimos de uma posição comum de acesso à fala e à escuta” (Ribeiro, 2017, p. 85).

Mas quanto a subversão que diz respeito ao lugar de enunciação, a distribuição de sopapos vai além e alcança a literatura. Longe de ser uma discussão estabelecida pelo sarau, a literatura negra ou literatura afrodescendente, enquanto vertente literária, é uma discussão trazida de modo mais intenso a partir da retomada do movimento negro na década de 1970 (Duarte⁴¹, 2019).

Literatura negra, segundo Augusto⁴² (2018), é um conceito em construção, não existindo, inclusive, unanimidade pelo uso da denominação *literatura negra* ou *afrodescendente*. Há o argumento de que literatura afro-brasileira ou afrodescendente amplia o leque, abrangendo autores não negros que vão falar sobre o negro, ou sobre aspectos da cultura negra. Assim, para alguns escritores negros, é importante marcar diferença entre uma literatura *sobre* o negro de uma literatura *do* negro.

A questão é que não é suficiente ao escritor negro a mera identificação com a cultura afrodescendente, importa que ele se reconheça como negro; em outras palavras, o escritor que se predica *negro* o faz na perspectiva de que essa autodeclaração (ou essa luta por autorreconhecimento e por reconhecimento) se converta também numa categoria política e que, entrelaçada ao vetor estético, seja capaz de operar uma revisão crítica do cânone dado e de um correlato círculo de consagrações. (Augusto, 2018, s./p.)

⁴¹ Doutor em Letras, professor do PPG de Estudos Literários, da UFMG. Coordena o Grupo Interinstitucional de Pesquisa “Afrodescendências na Literatura Brasileira” e o Portal LiterAfro. Fonte: Plataforma Lattes (2019).

⁴² Poeta, músico, letrista e ensaísta gaúcho. Sustenta em sua compreensão estética a inutilidade da arte. Tem filiação estética com a concepção “verbivocovisual” concretista. Publicou vários livros de poemas, ensaios e crítica literária. É o organizador do livro *Oliveira Silveira: poesias reunidas* (2012) (Pereira, 2008). O texto que aqui cito, *O reconhecimento da literatura negra hoje*, foi distribuído em um curso que o autor ministrou em Porto Alegre, em 2018, sobre literatura negra, na Livraria Taverna.

Ou seja, o que a denominação *literatura negra* coloca em questão é o conceito de literatura universal. Uma literatura que é dita universal torna invisível que, em meio a tanta diversidade cultural, há uma escolha do que será considerado parâmetro de universal.

Entretanto, essa vertente literária não apenas questiona, mas é também movida por muitas questões: o que faz uma literatura ser negra? É uma resposta que se dá a partir da etnia do autor? De suas origens? Da temática? Do eu lírico? (Silva, 2011a, p. 19)

Desde o início do século XX, há uma produção poética ligada a grupos e associações político-culturais, esses grupos

Geraram um número significativo de autores, temas, proposições estéticas e políticas. Existem escritores que se atrelam àquelas ideias imediatamente e as defendem; outros, apesar de negros e/ou periféricos, as repelem. Todavia, quase todo escritor negro e periférico teve, de alguma maneira, de se referir a elas ou foi discutido nesse diapasão, quando surgiu na cena pública como autor. Isso provoca discussões interessantes: o escritor negro/periférico é necessariamente autor de uma Literatura Negra/Periférica? Na passagem de personagem a autor, o que é tematizado literária e socialmente por esses escritores? Por que as ideias de Literatura Negra/Periférica não surgem e se desenvolvem como proposições estéticas “puras”, tendo que lidar geralmente com as questões sociais nas quais seus grupos de origem estão envolvidos? (Silva, 2011b, s./p., *grifos do autor*)

Para evitar simplificações que produzam novos achatamentos a normas, trago a complexidade sustentada pelo poeta Augusto (2018) acerca de reflexões necessárias aos escritores em diálogo com essa vertente literária:

[...] o entendimento de que ser negro, em boa medida, significa um vir-a-ser, um caminho cheio de lacunas onde muitos dilemas podem ser reiterados e ressignificados. Entretanto, afortunadamente, a arte da literatura, por seu turno, também tem como *parti pris* uma lacuna ou fissura se não idêntica, ao menos análoga. Trata-se da distância ou da disjunção entre as palavras e as coisas. [...] Essas duas entidades quase inconciliáveis – palavra e coisa, o nome e o objeto da nomeação – se configuram como condição indispensável para que a tensão poética, enquanto dialética de êxito e fracasso expressivos, venha a se constituir em sua autonomia artística, embora não totalmente infensa ao campo ideológico e político.

Augusto, em seu enunciado – que se situa no campo da literatura –, supõe algo que está fora do campo da linguagem, e esse algo são coisas que passam por uma nomeação. Para a psicanálise, são precisamente as palavras que dão consistência às

coisas, que as criam, através de um “universo de sentido de uma língua, no qual o universo das coisas vem dispor”⁴³ (Lacan, 1998a, p. 277).

O significante é o elemento material da língua que se move sincronicamente, não significando a si mesmo, mas assumindo seu valor à medida que se diferencia dos outros significantes; e o significado, o conjunto de discursos que opera diacronicamente, “discursos concretamente proferidos”. No movimento da cadeia significante, vão se engendrando efeitos de significação “que revela jamais resumir-se numa indicação pura do real, mas sempre remeter a uma outra significação” (Lacan, 1998c, p. 415). Assim, para além de penetrar em uma fissura entre palavra e coisa, como sugere Augusto, trata-se de deslocar sentidos, provocando novas significações ou, ainda, esvaziamentos de sentido, a ponto de reduzir a palavra não à coisa, mas à pura materialidade do significante, sem significação.

Portanto, a literatura, ao fazer da linguagem sua matéria prima, vai compor novas significações e ressignificações. O poeta que se reconhece como negro, em seu ofício está lidando com uma malha discursiva oficial e cotidiana plena de significados sobre o corpo negro. “[...] aqueles lances discursivos que, de algum modo, escapam à norma concorrem para que o percurso da literatura negra se beneficie de um permanente diálogo de formas e tensões de sentido” (Augusto, 2018).

O modo como isso vai atravessar o texto criativo será possível observar apenas no contato com o texto de cada autor, não há uma forma ou uma homogeneidade que esteja dada de saída. O enlace entre arte e política sempre pode estar mais ao lado da estética ou da política, mas essa tessitura sempre diz respeito a uma ética.

O Sopapo Poético entende que a literatura negra é feita por negros e negras que concebem sua visão de mundo e sua representação conferindo legitimidade ao existir negro, contrapondo-se aos estereótipos oriundos do período escravagista, tão difundidos na literatura tradicional. Contudo, sabemos que não há consenso acadêmico sobre os critérios que definem uma literatura negra no Brasil (se é a afirmação da identidade negra pelo indivíduo, a temática referente ao universo dessas populações ou se a enunciação no texto de um ponto de vista que se quer negro ou, ainda, se todas essas combinadas). (Fontoura, Salom, & Tettamanzy, 2016, p. 155)

O Sopapo Poético circunscreve o lugar de fala às pessoas negras, os textos em sua maioria tratam sobre questões ligadas à história negra, à cultura, à vida nas periferias e ao racismo, mas não só. Há também os poemas de amor, sem uma

⁴³ Aqui, Lacan não se refere à Coisa freudiana, mas à palavra enquanto vestígio do que está ausente, o conceito gerando a coisa, e não o contrário.

evidente referência étnica, ainda que poucos. Em geral, os poemas são lidos ou declamados com grande performatividade. Os versos não são apenas falados, são *encarnados*. Poemas-corpo, cor poemas, corpoemas⁴⁴ em um sarau frequentado por pessoas que suportam na cor da pele, na estética do corpo, um discurso, e que transitam pela cidade de Porto Alegre, capital de um estado que canta em verso e prosa suas origens europeias, que traz em versos de seu hino⁴⁵ uma reversão da violência que produziu sobre os escravizados, para que recaia na vítima a culpabilização.

Os poemas, no sarau, se constituem através de um eu enunciador marcado por sua identidade cultural e sua origem, da qual fazem parte elementos da musicalidade e temas ligados à negritude (Fontoura, Salom, & Tettamanzy, 2016). Assim, há produções em que o tema racial está fortemente associado ao tema social, como é o caso dos autores ligados ao slam poesia, em que a rima está mais a serviço do corte do que do lirismo; também há poemas de formas mais consagradas, com versos metrificados, sonetos e cantigas; em outras vezes, o trabalho de linguagem é pouco evidente, o texto está mais próximo da narrativa de uma reivindicação política ou de um manifesto.

A estética assume um aspecto ético ao colocar-se como o local que produz diferença no que é dado como universal. Uma experiência estética que proporciona novas formas de sentir e de estar com o outro, através da reunião de pessoas cuja cor da pele aparece como ponto de vulnerabilidade a um discurso que estabelece hierarquias entre fenótipos e culturas, produzindo homogeneização e apagamento das singularidades, que busca criar outras formas de expressão e de partilhar o sensível, forma, aqui, entendida como estética. “Na medida em que a arte denuncia a lógica dominante da totalidade ela permite a fuga daquilo que aprisiona, um saber diferente do saber científico e da lógica da reflexão” (Hermann⁴⁶, 2005, p. 24).

A estética vem, assim, contribuir com uma outra forma de compreensão das novas exigências éticas face à diversidade, para além dos limites racionais de

⁴⁴ É neste ponto mesmo de minha escrita que surge esta palavra pela primeira vez. Nesta frase, antes da composição deste texto em texto-dissertação. Essa construção, neste momento de minha escrita, vem a partir da ideia de performatividade, que a precede. Um poema que ocupa o corpo todo. Mais adiante, terá outros desenvolvimentos.

⁴⁵ Trecho do hino rio-grandense: “Mas não basta pra ser livre/Ser forte, aguerrido e bravo/Povo que não tem virtude/Acaba por ser escravo”, hino feito para um estado em que a escravização foi praticada até o final do século XIX.

⁴⁶ Graduada em filosofia e doutora em educação. Foi professora de Filosofia da educação na UFRGS. Fonte: Plataforma Lattes (2019).

interpretação iluminista (Hermann, 2005). Dentro dessa perspectiva, a estética deixa de estar ligada aos cânones, e passa a subverter formas dadas como totalizantes. Há um rompimento com a estética tradicional, enquanto lugar de reprodução e manutenção de uma falsa homogeneidade, para que apareça a diferença, a contradição, “[...] a arte é o refúgio para sustentar a subjetividade contra as forças objetivas massificadoras” (Hermann, 2005, p. 29).

Em favor de uma aparente harmonia, vozes se calam. O sarau negro abre espaço para que a diferença fale e, ao se propor como um lugar de fala de pessoas negras, finca suas raízes no campo ético-político.

[...] no Sopapo Poético, a poesia negra se afirma como forma de resistência, vindo carregada de um vocabulário próprio e de símbolos usados para reacender uma memória perversamente invisibilizada pelo racismo. A *performance* literária reconta a história e a cultura de matriz africana sob uma ótica protagonista e não segundo o olhar do colonizador. (Fontoura, Salom, & Tettamanzy, 2016, p. 157)

Contudo, mesmo sendo o suporte para referências culturais em comum, ao escutar os poemas dos participantes do sarau, percebo que não se fala sobre racismo e cultura negra de forma coincidente, os sopapos que se distribuem não têm todos a mesma intensidade ou direção, vão do sopapo ao só papo, por vezes, quase um afago. Isso me leva a refletir que, se o racismo provoca o efeito de um achatamento aos negros, é sempre singular a relação do sujeito com os traços que remetem à sua negritude.

No campo político, há uma estética “que define as competências e incompetências para o comum. Define o fato de ser ou não visível num espaço comum, dotado de uma palavra comum, etc.” (Rancière, 2009, p. 17). É a estética que define as (in)visibilidades em nossos espaços sociais, delimitando as formas consideradas modelares e o lugar da diferença.

As práticas artísticas, assim, criam experiências sensíveis que intervêm nas formas de visibilidade e de circulação da palavra e de ocupação do espaço comum. É uma “re-partição política da cena comum” (Rancière, 2009, p. 25). Rancière (2009, p. 15) associa a arte à política como sendo uma produção que intervém no espaço comum, uma experiência de partilha do sensível, e “como uns e outros tomam parte nessa partilha”.

Partilha do sensível, segundo Rancière (2009), diz respeito à estética que dá forma à comunidade, implicando, ao mesmo tempo, a participação no comum e a separação, a partilha das partes, relacionando os modos de fazer, ser e dizer, a circulação do sentido e a ordem do dizível e do sensível.

No universal da linguagem, há seres falantes em conflito, e, por vezes, antes do confronto de interesses, há um “litígio em torno da existência do litígio” (Rancière, 2018, p. 69). O Sopapo se constitui a cada encontro com o objetivo de dar visibilidade à cultura negra, os poemas trazem também, entre outras coisas, a possibilidade de nomeação da violência – racismo. As pessoas que vão a cada encontro e compõem o sarau com seus corpoemas⁴⁷ transitam por outros lugares, têm outras vivências em outros espaços, onde sua cor é tomada como o que não fala, mas é falado. O sarau é um espaço em que o jogo de poder que objetifica o negro e sobre o qual, via de regra, só há silêncio, pode ser colocado em cena.

Para Rancière (2018, p. 70), a estética é a possibilidade de colocar em comunicação modos diversos de expressão, aproximando argumentação e metáfora: “As formas de interlocução social que fazem efeito são a um só tempo, argumentações numa situação e metáforas dessa situação”.

A argumentação e a poética são ao mesmo tempo intervenção e aberturas de um mundo.

Há campos, em contrapartida, em que essa comunidade atinge seu máximo. São aqueles onde a pressuposição do entendimento está em litígio, em que é preciso produzir ao mesmo tempo a argumentação e a cena em que ela deve ser entendida, o objeto da discussão e o mundo em que figura como objeto. (Rancière, 2018, p. 71)

No Sopapo Poético, o sensível é partilhado por cada um que ocupa o centro da roda. O corpoema como lugar de enunciação já é em si uma intervenção, arte-política a redefinir quem tem o direito à fala, e as possibilidades enunciativas de experiências que são comuns ao grupo e ao mesmo tempo singulares.

A política moderna exige a multiplicação dessas operações de subjetivação que inventam mundos de comunidade, que são mundos de dissentimento, exige esses dispositivos de demonstração que são, a cada vez e a um só tempo, argumentações e aberturas de mundos comuns – o que não quer dizer consensuais – de mundos nos quais o sujeito que argumenta é sempre contado como argumentador. Esse sujeito é sempre *um-a-mais*. (Rancière, 2018, p. 72)

⁴⁷ No Sopapo, corpo, cor e linguagem poética são fios que tecem os poemas.

Ao mesmo tempo em que ali está um, estão muitos compondo uma mesma experiência – efêmera –, criando um espaço, que é recriado a cada nova edição do sarau.

A repartição das partes é também uma repartição de poder (Rancière, 2018). Incluídos nesse comum, que é a linguagem, nem todos têm o poder de produzir enunciados que possam ser considerados como legítimos, algumas falas são consideradas apenas ruídos (lalíngua). Nem todos são considerados, realmente, seres que podem falar em nome próprio. “Há política se a comunidade da capacidade argumentativa e da capacidade metafórica for, a qualquer hora e pela ação de qualquer um, suscetível de ocorrer” (Rancière, 2018, p. 74). Assim, se há uma repartição que propicia experiências outras de visibilidade, de circulação da palavra e de subversão de lugares de poder, há também reordenação do gozo fálico.

Dunker (2016, p. 115) usa o termo *formações discursivas* para referir o que dá condições para a produção de um determinado texto.

Tais *formações discursivas* incluem não apenas mensagens escritas, éditos, declarações jurídicas ou literárias, mas também instituições que restringem fortemente a valência de enunciação de determinados enunciados. Elas especificam e individualizam quem pode falar e quem deve silenciar. Elas determinam o sentido da mensagem a partir da posição de quem a cria. Nesses lugares sociais pode-se perceber a cristalização de conflitos históricos, onde se negociam as determinações de poder e se formam regiões culturais com forte captura em interdiscursos, ou seja, de sobreposição de formações discursivas diferentes – como por exemplo, a ordem médica e a ordem jurídica; ou ainda a ordem econômica e a ordem religiosa.

Assim, encontro no Sopapo a subversão de extrair os enunciados das situações de fala que as naturalizam, como uma subversão dos sentidos antecipados pelo discurso, abertura do lugar de enunciação para aquele que era falado, e que possa produzir novas significações.

*Para atravessar o Atlântico
é preciso muito fôlego,
e até mais que sete vidas.* ⁴⁸

⁴⁸ *Mancha*, poema de Jorge Froes, lido no Sopapo e publicado na coletânea *Preteência* (Rocha et al., 2016).

4 TANTO MAR

É via significante que o sujeito em sua falta-a-ser é afetado pelo discurso. Como Lacan (1985d, p. 43) afirma no *Seminário 20*: “o significante, como tal, não se refere a nada, a não ser que se refira a um discurso, quer dizer, a um modo de funcionamento, a uma utilização da linguagem como liame”.

Segundo Moutian e Rosa (2015, p. 153), “o significante não está isolado, mas dependente de todo o sistema de significações”. Esse sistema de significações está relacionado ao discurso, e tem efeitos subjetivantes.

[...] não há *subjetividade que se organize fora do laço social*, sendo que os discursos não são senão o modo em que se efetiva esta articulação com o laço social; articulação que parte da constatação dos efeitos da presença do Outro na subjetividade. (Rosa, 1999, p. 206)

O sarau, ao se definir como um evento cultural de literatura periférica, está falando também do lugar reservado ao negro nos espaços de maior visibilidade social. A literatura é marginal, os negros foram removidos de bairros mais centrais para outros mais periféricos, a presença de pessoas negras em instituições e lugares de poder é ínfima se considerarmos a composição racial da população brasileira.

À margem da literatura oficial, à margem do centro urbano, à margem. A psicanalista Ana Maria Medeiros da Costa (2015, p. 58) fala em bordas do discurso, de uma exclusão da circulação dos valores sociais:

As margens – que eu também poderia situar como bordas dos discursos – dizendo respeito ao que fica excluído da circulação dos valores sociais. Essa circulação de valores que podemos também nomear como gozo fálico. São eles que situam diferentes lugares nos nossos laços, que dizem o que está dentro, ou fora, que nomeiam o excluído de diferentes formas, ao longo do tempo e da história.

O falo é o significante da falta no Outro, o significante da castração do Outro. É a falta que garante sujeito e Outro como incompletos, portanto desejantes, e o falo, por ser um significante, pertence a uma cadeia que tem por característica o deslizamento, sem que seja possível ao sujeito e ao Outro *serem* o falo, assegurando ao sujeito seu não devoramento pelo Outro. É o falo como significante que garante a boca do crocodilo aberta (Lacan, 1992).

Quanto ao gozo fálico, é aquilo que, como insígnia, aponta para o que pode corresponder ao desejo do Outro, ao que se apresenta como representante desse desejo, adquirindo assim o valor de desejável. É um gozo referido ao significante, pois, para que se suponha que algo complete o Outro, é necessário admitir um Outro castrado.

Assim, é no laço social (o discurso como liame) de nossa cultura que o negro, as referências a suas origens, ao seu corpo, *mal estão na cultura*, ou ainda, *estão mal na cultura*, ou estão situadas como o que há de mau na cultura⁴⁹. O discurso que organiza o laço social e distribui as formas de gozo está presente na tessitura das subjetividades e, ao definir os lugares de margem, circunscreve um centro.

O *outro* aqui não será considerado apenas em relação à posição do excluído no discurso, mas também como constitutivo da norma. O outro, portanto, também cria o espaço discursivo que define o que somos *nós*. (Moutian & Rosa, 2015, p. 154)

Lembrando que o discurso cria realidades psíquicas, “Não há a mínima realidade pré-discursiva” (Lacan, 1985d, p. 46). É essa realidade que o discurso constitui, uma realidade na qual o corpo negro entra como falho, ausente no jogo simbólico. O modo como o corpo negro é falado, não produz significações fálicas que permitam identificações estruturantes do registro simbólico.

Cabe aqui, inclusive, refletir o quanto um discurso fundado em valores universalizantes poderia abalar, inclusive as identificações primárias do sujeito negro, pois “Esse sujeito que não se reduz à imagem fundadora de seu eu, nem à sua palavra, vive num mundo de símbolos articulados pelo discurso social e que lhe permitem articular sua subjetividade e seu modo de gozo [...]” (Hoffmann, 2012, p. 11). Ao sujeito deparar-se com uma rede significante tecida pela linguagem que fracassa em garantir o deslizamento significativo de tudo o que diga respeito a uma africanidade, resta um corpo facilmente tomado pela alienação e por um olhar violento e massificador.

⁴⁹ Em 1996, no jornal *Folha de S. Paulo*, Roberto Campos, político, ex-ministro e embaixador, assim equaciona os problemas nacionais: “A verdade, naturalmente, é outra. Boa parte de nosso subdesenvolvimento se explica em termos culturais. Ao contrário dos anglo-saxões, que prezam a racionalidade e a competição, nossos componentes culturais são a cultura ibérica do privilégio, a cultura indígena da indolência e a cultura negra da magia...” (Campos, 1996, s./p.).

O ser negro corresponde a uma categoria incluída num código social que se expressa dentro de um campo etno-semântico em que o significante “cor negra” encerra vários significados. [...]

Se o que constitui o sujeito é o olhar do outro, como fica o negro que se confronta com o olhar do outro, que mostra reconhecer nele o significado que a pele negra traz como significante? (Nogueira, 2017, p. 123)

O branco como ideal, como padrão, corresponde a um discurso ideológico criado e mantido pela branquitude (Bento⁵⁰, 2012, p. 25), como meio de manutenção de lugares de poder, econômico, político e social:

Na descrição desse processo o branco pouco aparece, exceto como modelo universal de humanidade, alvo da inveja e do desejo dos outros grupos raciais não-brancos e, portanto, encarados como não tão humanos. Na verdade, quando se estuda o branqueamento constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro.

Sigo aqui no mesmo entendimento de Rosa (2012) de que um discurso ideológico não corresponde exatamente ao Outro laciano, que, afinal de contas, é um lugar vazio de significações, mas trata-se de um discurso ideológico que, ao se pretender hegemônico, pode ser tomado no lugar do Outro, com a consequência de apagamento do sujeito frente a um Outro totalitário, não castrado.

Os poemas do Sopro Poético apontam para um trabalho de ressignificação e reconstrução. Isso só tem algum sentido se entendermos o racismo como um modo característico da estrutura social brasileira. Os traços corporais afrodescendentes são alvo de piadas, chacotas, são tratados com desprezo, desdém, medo ou até asco. Referências à *caatinga de mulata*, para se referir ao odor do suor (de qualquer pessoa), ao *crioulo doido* como lugar da desordem, ao cabelo ruim em oposição ao cabelo bom, que é liso ou ondulado; o corpo negro falado, supervisibilizado como um corpo perigoso, um corpo de excessos, com pouco controle pulsional, são estereótipos reforçados em ditados, programas televisivos, revistas infantis, materiais escolares. Ou, então, a simples ausência de qualquer representação positiva. A branquitude⁵¹ toma o lugar do que pode ser lido como referência positiva ou desejável.

⁵⁰ Psicóloga e doutora em psicologia escolar. É diretora executiva do Centro de Estudo das Relações de Trabalho e Desigualdades.

⁵¹ Branquitude enquanto construção social forjada no colonialismo e imperialismo, preservada até hoje através de discursos ideológicos e que garante o poder político e econômico, assim como privilégios sistemáticos de um grupo racial sobre outro (Almeida, 2018).

“Fora da estrutura fálica da linguagem significa também fora do poder” (Moutian & Rosa, 2015, p. 153).

Se trago aqui essas considerações, frases e situações de larga circulação, tiradas de vivências cotidianas, comuns e naturalizadas em nossa sociedade, é para lembrar que o português brasileiro é pleno de expressões que remetem ao período da escravização, expressões utilizadas sem o menor constrangimento ou crítica por parte de quem as usa, e também para situar que os poemas do Sopapo estão em relação a isso que precisamos chamar pelo nome que tem: racismo.

Dentre os elementos de repetição presentes nos poemas do sarau, percebo com frequência o tema histórico. Não é apenas a insistência do tema que chama a atenção – é parte da cultura afro-brasileira o culto aos antepassados –, mas o fato de que os recortes históricos se dão frequentemente no mesmo lugar: a travessia oceânica, os quilombos⁵², os Lanceiros Negros, a escravização e o total desamparo ao qual a população negra foi entregue após a abolição.

*Eu não esquecerei
que naquela noite eu tive um sonho
ou um pesadelo?
Eu não esquecerei
eu me vi atravessando
o Atlântico Negro
O mar não era azul
era vermelho!*⁵³

A travessia do mar como o ponto de corte de um antes e um depois radicalmente diferentes, um mar que fez o caminho inverso e refluiu vermelho para os rios do novo mundo:

*Afluentes que percorrem
margens turvas que oprimem
Rios de sangue africano
Espalhados pelo mundo*⁵⁴

Algo nesse refluir volta, e insiste.

⁵² Aldeia formada por pessoas que fugiam da situação de escravização. O mais famoso foi o Quilombo dos Palmares: “Confederação de quilombos formada na capitania de Pernambuco [...]. Misto de arraial militar, núcleo habitacional e comercial, supratribal e supra-étnico, comum na Angola daquele tempo” (Lopes, 2004, p. 510). Existiu e resistiu por mais de 120 anos.

⁵³ *Eu não esquecerei*, poema de autoria de Ana dos Santos e lido no Sopapo Poético. Está publicado na coletânea *Negras palavras gaúchas 2* (Cardoso, 2018).

⁵⁴ *Afluentes*, poema de Vladimir Rodrigues (inédito). Termo de Consentimento Livre e Esclarecido consta do Anexo B desta dissertação.

O Brasil, por mais de três séculos, escravizou uma parcela da população que tinha uma origem em comum – o continente africano – e traços fenotípicos similares, em especial, a cor da pele.

Vinham do continente africano, pessoas escravizadas de diferentes regiões e de diversos povos. Não falavam o mesmo idioma, não tinham a mesma cultura, nem relações de parentesco, sequer cultuavam os mesmos deuses. Assim, tradições e vínculos familiares eram rompidos propositalmente, para reduzir a possibilidade de revoltas e rebeliões (Schwarcz & Starling, 2015).

A escravidão buscou desumanizar a pessoa do escravizado. Desde o início, o que se colocou em questão foi o corpo do negro. A sua identidade e suas referências simbólicas foram apagadas, junto com suas origens; não era mais uma pessoa proveniente de uma nação ou de um grupo étnico, passou a ser um escravo, sem direito de ir e vir, sem direito a determinar sobre a própria vida. Foi obrigado esquecer sua língua e a aprender um novo idioma, a desfazer-se de suas crenças, da posição social que ocupava em sua sociedade de origem, do nome próprio. Passou a ser objeto, mercadoria; sobre seu corpo, o senhor de escravos tudo podia. A citação a seguir demonstra bem como as punições visavam a uma inteira subjugação.

Um exemplo regular era o famoso quebra-negro, castigo muito utilizado no Brasil para educar escravos novos ou recém-adquiridos e que, por meio da chibata pública e outras sevícias, ensinava os cativos a sempre olharem para o chão na presença de qualquer autoridade. (Schwarcz & Starling, 2015, p. 91)

Para controle de um contingente de escravos, que ultrapassava em muito o número de dominadores, a estratégia adotada foi, segundo as historiadoras Schwarcz e Starling (2015, p. 92), o controle através de um alto grau de violência e de crueldade: “[...] construiu-se, no Brasil, uma arqueologia da violência que tinha por fito construir a figura do senhor como autoridade máxima, cujas marcas, e a própria lei, ficavam registradas no corpo do escravo”.

*Todo morro e favela é quilombo
Samba de roda, umbigada, jongo
Todo morro e favela é quilombo⁵⁵*

⁵⁵ *Quilomboje*, poema de Duan Kissonde, lido no sarau. Está publicado no livro *Pretextencia* (Rocha et al., 2016).

Ainda assim, houve revoltas, fugas, assassinatos de senhores de terras, constituição de espaços livres dentro da sociedade brasileira – os quilombos – e muita negociação e atividades escusas para manter o mínimo de resistência possível; momentos apagados da história, desvitalizados, via de regra, criminalizados.

Há uma história que se perdeu e não há como retomá-la. Há muitas histórias que nunca foram contadas, outras tantas cuja narrativa está orientada por uma cultura hegemônica eurocêntrica. “A pluralidade dos dominados ficou invisível e só um traço – o corpo negro – entrou em superexposição” (Gonçalves Filho, 2017, p. 145). Tantos rompimentos deixaram, por referência ancestral, a dar testemunho de origem, apenas a violência da escravidão.

Essa violência incide sobre o corpo e o marca com um excesso de significados na linguagem social. É preciso constituir quilombos, espaços livres, e esses espaços de liberdade são também espaços de linguagem. O lugar de circulação da palavra, a luta pelo lugar de enunciação, não é uma luta menor. Inúmeros poemas aproximam metaforicamente versos e caneta a armas. Por isso é *papo*, e também não é só *papo*, também é *sopapo*, ao ritmo da batida do Sopapo.

*Eu lembro
daquele dia,
daquele sonho:
Eu em frente à árvore do esquecimento.
Eu circulei a árvore
de costas
E fui lembrando⁵⁶*

No discurso social, do senso comum, racismo pode ser entendido de várias formas, em geral, no âmbito da injúria e hostilidade, quando nomeações são usadas para desqualificar o outro.

A palavra *negro* “diz de pronto sobre o fenótipo: pele escura, cabelo crespo, nariz largo, lábios carnudos e história social” (Cuti⁵⁷, 2017, p. 197). Mas, mais que isso, surge em um discurso em que *negro* “remete não só a posições sociais inferiores, mas também a características biológicas supostamente aquém do valor das propriedades atribuídas aos brancos” (Nogueira, 2017, p. 123). Via de regra, as injúrias relacionam o negro a características primitivas, grosseiras. A palavra *negro* é

⁵⁶ *Eu não esquecerei*, poema de autoria de Ana dos Santos e lido no Sopapo Poético. Está publicado na coletânea *Negras palavras gaúchas 2* (Cardoso, 2018).

⁵⁷ Poeta, dramaturgo, ensaísta, mestre e doutor em Letras. Um dos fundadores da ONG Quilombhoje Literatura (LiterAfro, 2019).

associada a tudo o que é ruim, perigoso, sombrio, triste, mau: humor negro, serviço negro, dia negro. Além disso, os demais traços que identificam a origem africana, são amplamente desvalorizados.

O racismo também pode ser entendido como discriminação, no sentido de vedar o acesso a algum lugar ou benefício em função da cor da pele. Um modo de pensar e agir com relação a uma pessoa a partir de um preconceito formado a partir da cor da pele.

Entretanto nesta pesquisa, embora essas acepções também estejam em questão, a abordagem será a partir da compreensão do racismo enquanto estrutural.

[...] o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. (Almeida, 2018, p. 38)

A pesquisadora e pedagoga Nilma Lino Gomes⁵⁸ (2009), em seu texto *Intelectuais negros e produção de conhecimento*, faz a seguinte leitura sobre a representação social do negro: “a incidência do racismo sobre os negros não se restringe a sua ascendência africana e nem a sua cultura, mas está vinculado às interpretações que recaem sobre os sinais diacríticos inscritos no corpo do negro.” Sinal diacrítico, que, na linguística, é uma marca gráfica que indica o modo como uma letra deve ser lida (e/é; a/à/á; c/ç), aqui indicam o modo como uma pessoa deve ser vista socialmente a partir da cor da pele. É interessante o uso do termo *diacrítico*, palavra que vem do campo da linguística, considerando-se que o que está em causa aqui é o racismo presente na linguagem, e que estrutura a sociedade brasileira.

Aproximo-me, então, da noção de uma certa gramática social que opera ao tomar a cor da pele como ponto de corte e, produzindo um excesso de significados ao corpo negro, reduz, assim, o espaço para supor o sujeito como indeterminado.

Racismo implica relações de poder, estabelecidas social e historicamente e instaura uma hierarquia pautada por traços fenotípicos e/ou por identidades de origem.

Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás de raça sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um

⁵⁸ Doutora em antropologia social, foi a primeira mulher negra a ser reitora de uma universidade pública federal. Fonte: Plataforma Lattes (2019).

conceito *relacional e histórico*. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas. (Almeida, 2018, p. 19)

Embora a ciência já tenha comprovado a inadequação da classificação dos humanos em raças, o fato é que tal classificação, mesmo sem o amparo científico, continua operando. Moore (2007), cientista social cubano radicado no Brasil, situa a desconstrução científica do conceito de raça na segunda metade do século XX, o que coincide com estudos que se dão a partir do fim da Segunda Grande Guerra, marcada pela questão racial. Entretanto, o autor afirma, raça existe enquanto construção sociopolítica.

Miller (2014, s./p.), a partir de uma perspectiva psicanalítica, segue em direção semelhante, entendendo que a questão é que o discurso de raça tem efeitos, opera em nível Simbólico, distribui lugares e valores. “Há raças que não são físicas. Há raças que respondem à definição de Jacques Lacan: ‘uma raça se constitui pelo modo como se transmite, na ordem de um discurso, os lugares simbólicos’. O que significa que as raças são efeitos de discurso”.

Raças existem, então, não do ponto de vista biológico, mas do ponto de vista sociocultural e político. Miller, no mesmo texto, lembra que não há nenhum grupo que unifique os humanos como seres humanos, não há o Outro do humano. “Dizer que o animal é o Outro do homem não é convincente. Seria preciso haver seres falantes de outro planeta para que se pudesse, finalmente, dizer ‘nós, os homens’” (Miller, 2014, s./p., *grifos do autor*)

Miller (2014, s./p.) na lição de seu curso *Extimité*, aborda o discurso racista, ou de segregação, como um encontro com o gozo do Outro. Assim, sustenta Miller, o Outro do Outro, é Real do gozo. O gozo que está fora do discurso universalizante da ciência.

Ela [a função do discurso universalizante da ciência] é, nesse sentido, antirracista, antinacional, anti-ideológica, o que é muito simpático. Mas de um ponto de vista prático, isso conduz a uma ética universal, que faz do desenvolvimento um valor essencial, um valor absoluto. As comunidades, os povos ou as nações, tudo se ordena nessa escala com uma força irresistível. (Miller, 2014, s./p.)

O humanismo universalizante que Miller situa como produtor de racismo é o humanismo da ciência que só admite o mesmo, uniformizante, e mantém excluído tudo o que não corresponder a esse pretensão universal. É um discurso que produz

segregação econômica e cultural, pois, ao não admitir nada fora desse universal, anula as particularidades de cada cultura e cria uma escala de valores culturais a partir da qual passa a ser pensada a diversidade. As culturas passam a ser dispostas em uma hierarquia que vai do subdesenvolvido ao desenvolvido.

É interessante observar que o chamado *racismo moderno* coincide com o discurso científico do fim do século XIX, que categorizou, criminalizou e patologizou a partir de critérios biológicos.

Na entrevista *Televisão*, Lacan faz uma previsão de que haveria um aumento do racismo nos anos seguintes, considerando a distribuição do gozo e da imposição de formas de gozo. Há um gozo que fica excluído da possibilidade de reconhecimento:

No descaminho de nosso gozo só há o Outro para situá-lo, mas é na medida em que dele estamos separados. Daí as fantasias inéditas quando não nos metíamos nisso. Deixar a esse Outro seu modo de gozo, eis o que só se poderia fazer não impondo o nosso, não o considerando como um subdesenvolvido. (Lacan, 2009, p. 58)

Para Lacan (2009, p. 29), não é necessário que exista uma ideologia específica, como foi o nazismo, para a existência do racismo “basta um mais-de-gozar que se reconheça como tal. [...] um mais de gozar é perfeitamente suficiente para sustentá-las [todas as formas de racismo]”.

Os humanos se dividem, se veem como diferentes e como iguais, formando grupos a partir das mais diversas características. Moore, no entanto, lembra que há um outro aspecto a ser considerado, sobretudo quando, mais do que raça, o tema é a violência racial, e esse aspecto é o histórico.

A disputa entre diversos povos de diversas raças, por conquista de territórios é tão antiga quanto a história da humanidade, assim como o uso de mão de obra escrava. Em escrituras antigas já existe o registro de diferenciação e disputas. O livro sagrado hindu, *Rig-Veda*⁵⁹, narra o conflito entre as tribos de pele clara – os *arri* ou *ária* (gente de pele nobre) e os negros dravidianos, denominados *dasyu* (negros, de um modo geral) ou *anasha* (gente do nariz chato). A maldição de Ham⁶⁰ (ou Cam),

⁵⁹ Livro sagrado hindu, composto entre 1000 e 500 a.C. (Moore, 2007).

⁶⁰ Segundo o velho testamento, Noé se embriaga e cai no sono, despido, sendo então, flagrado por Cam. Esse, ao invés de ser discreto e cobrir ao pai, comenta com os irmãos o que viu. Noé, desperto e recomposto amaldiçoa o filho a ser o servo dos servos de seus irmãos. Não há, nos textos bíblicos, qualquer menção à cor da pele ou outras características físicas dos personagens que justificasse a ligação de Cam com os povos negros. Ao que tudo indica, essa ligação foi feita em épocas posteriores, principalmente entre os povos de língua inglesa, para justificar a escravização dos povos africanos (Carlos Orsi, 2013).

mito de tradição judaica, justifica a escravização como consequência de um ato imoral do filho de Noé (Moore, 2007).

Na antiguidade, com o avançado desenvolvimento cultural e tecnológico dos povos egípcios, seria impensável a discriminação do negro, conforme conhecemos após a expansão colonial.

Após a queda do Egito e a conquista romana, no mundo antigo, foram definidas relações de poder e domínio racializadas. Apesar da longa história dos conflitos raciais, não se pode supor o racismo no mundo antigo, ou mesmo na Idade Média, como o conhecemos a partir da diáspora negra, nem que tenha feito uso da mesma tecnologia de violência da escravização moderna; mas, sim, já haver relações de domínio sociopolítico e religioso que se relacionavam com aspectos raciais, definidos por critérios vários, inclusive os fenótipos (Silva Júnior, 2017).

Tomo esse trajeto histórico por considerar que as relações raciais sempre foram complexas, sendo um dos marcadores da identidade dos povos e servindo para justificar relações de poder. Mas o que considero como marco para a discussão racial atual, é a fundação do homem enquanto racional e universal.

As grandes navegações, o descobrimento e exploração dos chamados novos mundos e a intensificação do comércio ampliaram o contato dos europeus com novos idiomas e culturas.

Durante vários séculos, o conceito de raça – que sabemos advir inicialmente da esfera animal – serviu, em primeira linha, para nomear as humanidades não europeias. O que então se chamava “estado de raça” correspondia, assim se pensava, a um estado de degradação e a uma defecção de natureza ontológica. A noção de raça permitia representar as humanidades não europeias como se tivessem sido tocadas por um ser inferior. Seriam reflexo depauperado do homem ideal, de quem estariam separadas por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável. (MBEMBE⁶¹, 2018, p. 41, *grifos do autor*)

Mbembe (2018, p. 84), ao tratar do negro enquanto representação social, faz uma operação lógica para pensar negro e branco como representações sociais intimamente ligadas desde sua origem (a partir do discurso racial científico) até os dias atuais. O autor, retomando uma ideia de Frantz Fanon⁶², afirma que o negro foi

⁶¹ Filósofo, teórico político, historiador, intelectual e professor universitário camaronês, radicado na África do Sul (Instituto Humanitas UNISINOS, 2017).

⁶² Psiquiatra, ensaísta e filósofo martinicano. Foi um defensor da causa anticolonial. Autor de inúmeros livros sobre colonização e negritude, dentre os quais destaca-se *Pele negra máscara branca* (1952).

inventado pelo branco, durante as expansões coloniais e o uso de mão de obra escravizada, no entanto, “Deveríamos acrescentar, por sua vez, que o Branco é, a vários respeito, uma Fantasia da imaginação europeia que o Ocidente se esforçou por naturalizar e universalizar”. Desse modo, ao criar a representação social do negro, o branco fez um duplo movimento, inventando a si mesmo como aquele que opera as relações de poder.

O poeta Haitiano e marxista René Depestre situa essa questão como tendo características próprias no novo mundo, considerando-se as características das economias locais no século XIX serem baseadas em *plantations*⁶³, com larga utilização de força de trabalho escravo.

O regime escravista epidermizou, somatizou, racializou profundamente as relações de produção, acrescentando assim, às contradições e às alienações inatas do capitalismo, um conflito de um novo gênero, um tipo de caráter adquirido nas condições específicas das colônias americanas: *o passional antagonismo racial*. (Depestre, 1980, s./p.)

Capitalismo e relações raciais estão intimamente ligados no Brasil? É possível pensar em um sem pensar em outro? O próprio René Depestre, na continuidade do texto, embora não concorde com a vinculação entre crítica ao capitalismo e questão racial, acrescenta uma interpretação que me faz não descartar tais perguntas:

Entretanto, além da posse dos meios e dos instrumentos de produção e de trabalho, além do *capital*, a escravidão dos africanos forneceu aos proprietários europeus um “capital” suplementar: a cor (branca) da pele, máscara e sinal da propriedade e do poder político-cultural e que configuraria a classe dos colonos. (Depestre, 1980, s./p.)

Estou propondo, assim, uma abordagem histórica das relações raciais que é também estrutural, ao compreender a colonização e escravização como bases constitutivas de nossa sociedade, como elementos que não apenas racializaram as relações sociais, mas criaram hierarquias baseadas na noção de raça. “Sendo uma espécie de instituição total no Brasil, a forma peculiar da escravidão traria consigo a semente da forma social que se desenvolveria mais tarde.” (Souza⁶⁴, 2017, p. 44).

Por forma de escravidão peculiar, Souza se refere ao fato da escravidão ter perdurado até quase o final do século XIX, período em que as primeiras indústrias

⁶³ Grande propriedade rural de monocultura agrícola (Depestre, 1980).

⁶⁴ Doutor em sociologia e pós-doutor em filosofia. Autor de vários livros na área da sociologia. Fonte: Plataforma Lattes (2019).

começaram a surgir, e também por envolver violência e exploração sexual das escravizadas praticada por senhores que comercializavam, subjugavam, violentavam e exploravam pessoas de origem africana com autorização e incentivo do Estado. Assim, a estrutura escravista foi substrato das relações de classe e de gênero na sociedade brasileira.

O Brasil é um país no qual o discurso racista circula nas instituições, nas relações de trabalho, nas relações sociais. Há uma hierarquia silenciosa e mais ou menos sutil posta conforme cor de pele e cultura, com a qual cada pessoa negra terá de lidar, mas que é amplamente negada. E quando o negro fala de sua experiência em ser negro em um país pensado para brancos, sua percepção é desvalorizada, tratada como um excesso de sensibilidade não justificável. Ao negro é negada, inclusive, a possibilidade de nomear seu sofrimento.

Há uma relação estrutural entre classes sociais e constituição social de raças, de modo que racismo e discriminação social se relacionam e se sobrepõem, a ponto de, por vezes, a questão social ser usada para negar a questão racial. Mas o que se pode observar é que o negro, a despeito de sua condição econômica, social e intelectual, é apagado, silenciado, não reconhecido pelo discurso hegemônico.

O que queremos enfatizar do ponto de vista teórico é que o racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática. (Almeida, 2018, p. 39, grifo do autor)

Em nossa realidade nacional, não se pode dizer que exista uma unidade cultural das pessoas negras, apenas um traço as unifica – a cor da pele. E é esse traço, em suas articulações imaginárias e simbólicas, que determina uma série de expectativas sociais e destinos econômicos, com forte influência na autoimagem que o próprio negro faz de si. A cor da pele pode apontar para uma determinada origem em comum, mas se formos pensar em como se dá a discriminação racial no Brasil, um descendente de negro, na segunda ou terceira geração, devido à miscigenação racial, pode apresentar traços fenotípicos brancos ou muito próximo dos brancos e por isso não ser reconhecido como negro, e, portanto, não compartilhar da violência social à qual o negro está sujeito.

Por isso, há estudos em que o racismo brasileiro é diferenciado do estadunidense, sendo o primeiro um racismo de marca, ao contrário do segundo, que

é um preconceito de origem. No Brasil, devido ao preconceito estar ligado à marca dos traços afrodescendentes, o preconceito se liga à estética do corpo negro, e por isso, quanto mais a pessoa tem, ou assume⁶⁵ uma estética branca, menor será a carga de discriminação que ela vai receber. Os traços negros são vistos quase como defeitos físicos que devem ser lamentados, assim, as famílias comemoram quando uma criança miscigenada nasce com o nariz afilado, os olhos claros ou o cabelo caucasiano (Nogueira⁶⁶, 2016).

Mas posso argumentar que, ao serem traços comuns a pessoas cujos antepassados vieram de um mesmo continente, esse racismo também é de origem. Mas, mais do que isso, a partir das considerações de Nogueira, colocadas acima, levanto aqui a hipótese de que essa origem, no Imaginário social, está mais ligada à escravização do que à África.

O Sopapo Poético ressitua essa origem. Os encontros do sarau se dão em torno de traços amplamente reconhecidos como sendo da cultura negra, mais especificamente ainda, da cultura afro-gaúcha. A começar pelo tambor que dá nome ao sarau – sopapo. Toda a estética do sarau é composta por elementos afro-brasileiros, os motivos gráficos que ornamentam as paredes, as imagens de artistas negros profundamente identificados com a cultura negra, os ritmos musicais, a feirinha⁶⁷, a frequente menção a orixás e aos heróis históricos negros.

Trago novamente essas referências estéticas do sarau, pois, somadas às cerca de cem pessoas negras que se reúnem a cada encontro, são referências que propõem um resgate, mas não só; propõem também uma outra ancestralidade (africana, e não mais centralizada no período escravagista), uma outra racionalidade e uma outra centralidade, na qual seja possível uma relação com a negritude sem a mediação da branquitude. Trata-se de uma construção conjunta de outras referências, do reconhecimento de valores culturais e de reconhecimento dos traços negros.

Um verso fala dos traços negros sendo depreciados, outro verso, em outro encontro, afirma ser preciso escrever para deixar de ser escravo. À desqualificação

⁶⁵ Alisamento do cabelo, ou mesmo técnicas cirúrgicas.

⁶⁶ Sociólogo e professor de sociologia (USP), participou do Projeto Unesco, já mencionado nesta pesquisa (Cavalcanti, s./d.).

⁶⁷ Há uma feira composta de algumas poucas bancas em um espaço contíguo ao sarau. Comercializam produtos marcados por aspectos étnicos: *capulanas* (tecido tradicional moçambicano), turbantes, adereços em geral. Trata-se de um incentivo ao afroempreendedorismo.

dos traços negros, responde-se com outros traços: escrita negra, verso negro, poesia negra.

Isso sugere que não há apenas um esforço para deslocar o eurocentrismo como referência, como se isso não fosse o suficiente, sendo, portanto, necessária também a oferta de algo que me atreverei a chamar de *corpus*⁶⁸ negro.

É preciso compreender o racismo como uma construção que vai além da ação individual, o racismo constitui subjetividades,

[...] a vida cultural e política no interior da qual os indivíduos se reconhecem enquanto sujeitos autoconscientes e onde formam os seus afetos é constituída por padrões de clivagem racial inseridas no imaginário e em práticas sociais cotidianas. Desse modo, a vida “normal”, os afetos e as “verdades”, são, inexoravelmente, perpassados pelo racismo, que não depende de uma ação consciente para existir. (Almeida, 2018, p. 50)

A disposição de valor entre as raças e culturas, independem de alguém desejar ou não usufruir das vantagens advindas do grupo ao qual é identificado. “O racismo constitui todo um complexo Imaginário social que a todo momento é reforçado pelos meios de comunicação, pela indústria cultural e pelo sistema educacional” (Almeida, 2018, p. 51).

Ainda segundo Almeida, o racismo pode ser considerado uma ideologia, desde que ideologia seja compreendida como algo que só persiste se ancorada em práticas sociais concretas, que compreendem desigualdade política, econômica, social e jurídica. O racismo implica relações de poder, a manutenção de um *status quo*.

A ênfase da análise estrutural do racismo não exclui os sujeitos racializados, mas os concebe como parte integrante e ativa de um sistema que, ao mesmo tempo que torna possíveis suas ações, é por eles criado e recriado a todo momento. (Almeida, 2018, p. 39)

Assim, por estar intrincado nas relações sociais, o racismo pode ser assimilado mesmo por pessoas negras, e por elas reproduzido. São pessoas que se identificam com um ideal de Eu branco, como bem explorado por Souza (1983), em *Tornar-se negro*.

⁶⁸ *Corpus* está aqui sendo empregado no sentido de um conjunto de enunciados que servem de repertório sobre determinado tema.

5 QUEM CONTA UM CONTO DESLOCA UM PONTO

Cheguei ao Sopapo buscando formas de nomear o corpo negro, produzidas pelo próprio negro, e encontrei insistentes referências históricas, tanto nos poemas quanto nas breves falas que abrem o sarau. Na semana Farroupilha, os Lanceiros Negros; Dandara, Zumbi e Palmares, constantemente. E a África, sempre. O continente espoliado, perdido, desviado de um destino o qual não pôde cumprir.

*Eu consegui escapar
e alcançar a costa africana.
Eu não esquecerei
desse dia
que eu retornei
à minha terra natal
à minha Mãe África
Eu lembro
que estava diante
da “Porta do Não Retorno”.
Eu ria, eu gargalhava e eu dizia:
“Eu retornei!”
“Eu voltei!”
“Eu não esquecerei!”⁶⁹*

A África-mãe, generosa e fértil, da qual um oceano de história nos separa.

*Afluentes que circulam
No ayê e no orum⁷⁰
o presente
bem no fundo do passado
com um sopro de futuro
São raízes florescendo
imbondeiros⁷¹, baobás
Bravos rios transbordando
euforia, rebeldia
tambores convocando a reunião⁷²*

Logo que comecei a escutar os poemas com referências históricas, pareceu-me tratar-se de uma reconstrução, mais do que um resgate. Narrativas buscando dar conta de tumbeiros, de comércio humano, de desterritorialização, de sevícias. De

⁶⁹ *Eu não esquecerei*, poema de autoria de Ana dos Santos e lido no Sopapo Poético. Está publicado na coletânea *Negras palavras gaúchas 2* (Cardoso, 2018).

⁷⁰ Da mitologia Iorubá, Ayê é o mundo material, e Orum, o mundo espiritual. Mito de origem presente também no candomblé (INDESCO, 2012).

⁷¹ Espécie de árvore à qual o baobá pertence. Espécie de árvore sagrada em Angola. Recuperado em 23 dez. 2018, de <https://cc3413.wordpress.com/2010/04/15/o-imbondeiro/>.

⁷² *Afluentes*, poema de Vladimir Rodrigues (inédito).

onde viemos? Se não é possível ter resposta para tal pergunta, pior ainda se tivermos por esboço de resposta, sempre a mesma, a escravidão.

Dois anos depois da abolição, o então ministro Rui Barbosa assinou despacho para que os documentos relativos à escravidão fossem levados todos para o Rio de Janeiro (capital à época) para serem destruídos.

Ao contrário de outras nações, onde o passado escravocrata sempre lembrou violência e arbítrio, no Brasil a história foi, durante muito tempo, reconstruída de forma positiva e alentadora, mesmo encontrando pouco respaldo nos dados e documentos pregressos. Em 14 de dezembro de 1890, Rui Barbosa – então ministro das finanças – ordenou que todos os registros sobre escravidão, existentes em arquivos nacionais, fossem queimados. Se a empreitada não teve – como sabemos – sucesso absoluto, e não foram, por certo, eliminados todos os documentos, o certo é que se procurava esquecer um determinado passado e o presente significava um novo começo, a partir do zero. (Schwarcz, 2010, p. 80)

Uma dentre as tantas ocasiões em que o país procurou haver-se com sua responsabilidade histórica apagando-a⁷³. Mas muito antes disso, e em outro continente, o esquecimento era ritual necessário para o embarque ao novo mundo.

Em Benin⁷⁴, os africanos capturados e vendidos como escravos eram obrigados a dar voltas na Árvore do Esquecimento, ritual para que o escravizado esquecesse de seus pertences, terras, família e até de seu nome próprio (Lopes, 2004).

Essa falta de referências sobre as origens, as muitas lacunas históricas, não apenas sobre a vida na África, mas também da participação dos negros na história nacional e mesmo de seus momentos de protagonismo, são um dos aspectos em torno do qual tantos poemas são compostos, e que me faz identificar ali a criação de uma narrativa conjunta. Quase a composição de uma história oral, e se digo quase é porque os poemas, em sua maioria, são levados ao sarau já escritos, ou seja, são lidos no sarau. Entretanto, é importante ressaltar que vários aspectos chamam a atenção: não há continuidade entre um poema e outro, mesmo assim o tema histórico se repete nos mesmos pontos, e acontece de uma pessoa ler seu poema e afirmar que se inspirou em outro lido por outro participante em ocasião anterior.

⁷³ Outras fontes pesquisadas afirmam que a preocupação do ministro foi com evitar que os senhores de escravos processassem o país pela perda financeira que tiveram com a abolição.

⁷⁴ País da África Ocidental, foi um dos maiores entrepostos de escravos entre os séculos XVII e XIX (Brasil Escola, 2019).

Entre um poema e outro sobre o mesmo tema, há continuidades e descontinuidades. É esse contínuo movimento que produz uma trama sempre incompleta, sempre possível de ser narração.

Por exemplo: o tema dos Lanceiros Negros, episódio histórico profundamente ligado ao mito oficial de consituição do povo gaúcho – a Revolução Farroupilha.

Os Lanceiros Negros eram uma unidade militar formada por negros escravizados que lutavam em troca da alforria (acerto que vinha ocorrendo desde a Guerra do Paraguai). Os oficiais que lideravam esses soldados eram todos brancos. Na Revolução Farroupilha (1835-1845), foram linha de frente das tropas gaúchas, acabaram desmobilizados, traídos e massacrados a partir de uma ordem dada pelo general das forças farroupilhas, David Canabarro, em cumprimento de acordo com o governo imperial, representado por Duque de Caxias, pelo fim da revolta⁷⁵. Pouco antes da Batalha de Porongos, os Lanceiros Negros foram desarmados, o resultado foi um massacre, que acabou por renomear o episódio de batalha, para Massacre de Porongos (Lopes, 2004).

Esse episódio aparece tanto como tecido para poemas, em que o eu enunciador se coloca em posição de herdeiro dos soldados atraído na luta pela liberdade, como também episódio tecido *nos* poemas, sendo, portanto, não todo narrado.

Para Benjamin (2012, p. 220), filósofo e ensaísta, o ato da narração está ligado à transmissão da experiência. Segundo o autor a narrativa nunca se esgota, “Ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de desdobramentos”.

Nesses desdobramentos, encontramos em um poema o eu narrador identificando-se em luta com os Lanceiros, por uma liberdade em disputa contínua.

*Lanceiros afro-brasileiros
Fiéis valentes que na linha de frente
Trouxeram no brilho das lanças e punhais a liberdade
Homens pretos, mulatos, bravos guerreiros, farrapos
De ascendências viris, combatentes servis,
Que foram cruelmente atraído
Essa luta que ainda hoje persiste e faz jus pela verdade
Dessa falsa alforria
Disfarçada no dia a dia, a ignorar nossa presença
De uma velada indiscrição discriminada⁷⁶*

⁷⁵ O contingente de soldados farroupilhas negros era grande. O governo imperial teria ficado apreensivo ante a perspectiva de negros treinados militarmente, unidos, organizados e livres (Sul 21, 2013).

⁷⁶ *Lanceiros Negros*, poema de Delma Gonçalves, lido no Sópapo Poético e publicado na coletânea *Pretessência* (Rocha et al., 2016).

Outro poema versa o paradoxo em que a unidade de soldados negros foram colocados, lutavam uma guerra que não era sua. O objetivo era conquistar a própria liberdade, entretanto, a moeda era a própria vida. E como não lembrar do falso dilema *a bolsa ou a vida*, apresentado por Lacan, no *Seminário 11*, a propósito do *Vel* da alienação?

*Pegar em armas, matar a quem?
Lutar, brigar como ninguém.*

*Quem sabe ganhas a guerra...
Quem sabe ganhas a terra...*

*Corra, negro, lute, brigue.
Defenda sabe lá o quê...*

*Quem é teu inimigo?
Quem te roubou o presente?
Os sonhos... a liberdade?
[...]
Podem roubar tuas lanças...
A liberdade fugir...
Então jamais terás terra
Pois podes perder a vida
Podes perder tua guerra.⁷⁷*

Assim, as histórias vão sendo narradas, em diversas direções. À valentia, à luta, à traição, vão sendo dados sentidos diversos; sentidos construídos não apenas pelo narrador, mas pelo leitor/testemunha, como no verso "Lutar, brigar como ninguém", verso que considero rico em sua polissemia. Lutaram heroicamente, como *ninguém*, mas foi como *ninguém* que entraram e saíram da guerra, e como *ninguém*, também foram massacrados. E por serem ninguém, são um espaço para as muitas lutas pela liberdade, e também para os lutos das batalhas perdidas.

Escrever impõe, assim, algum domínio sobre o real. Se não nos impede de depararmos com ele, o real, pelo menos nos auxilia a elaborar a situação traumática, refazendo os acontecimentos até o ponto em que deixamos por conta do outro a continuidade da reflexão. [...] O outro, como leitor, deve também contribuir na elaboração de seu próprio texto sobre a experiência exposta, sobre aquilo que foi lido. (Caldas & Manso, 2013, p. 112)

As narrativas se dão em torno de um vazio; ou o vazio de um passado perdido e irrecuperável, ou um vazio de palavras para falar do horror da violência que marcou

⁷⁷ *Lanceiros Negros*, poema de Maria do Carmo dos Santos, lido no Sopapo Poético e publicado na coletânea *Pretessência* (Rocha et al., 2016).

almas e corpos. E é justamente por esse vazio próximo do inominável que se faz necessário o contorno, a circunscrição, a inscrição significativa. A ação significativa enquanto traço identificatório, mas também como corte, em movimentos de alienação e separação, algo necessariamente instável, tanto para o poeta, quanto para as pessoas ouvintes/testemunhas dos poemas.

Braga e Rosa (2018, p. 97), ao formalizarem a identificação como operador conceitual importante para a negritude, desenvolvem justamente os movimentos de alienação/separação:

Ao propor identificação como um operador conceitual fundamental para a psicanálise é preciso lembrar e salientar que ainda que o sujeito possa se ver, se conhecer e se reconhecer através do outro, ele não é completamente o outro e, o que é ainda mais surpreendente, não é completamente igual nem a si mesmo. O processo de identificação precisa ser pensado na sua articulação com o da desidentificação, possibilitando um movimento de balança, de oscilação, que faz com que o sujeito se encontre no outro, mas possa dele se afastar; de modo que haja, juntamente com um processo de *alienação* necessária e constituinte em relação a essa imagem que responderia quem ele é, uma *separação* dessa resposta insuficiente. Esse movimento de alienação-separação próprio dos processos identificatórios, tem como marca uma instabilidade necessária, o que os torna bastante distintos dos processos identitários.

Ao encontrar apenas referências negativas sobre seu corpo e sua história, ou o silêncio e a invisibilidade, o negro se depara com uma experiência desenraizante, como coloca Rosa (2012) em seu artigo “Psicanálise implicada, a propósito dos imigrantes”. Vivendo em um contexto de discurso ideológico racista, o negro é sempre questionado quanto às suas insígnias para ocupar lugares na cena social, excluído ao portar traços de sua negritude.

A identificação, como sabemos, traça o limite da pertença a grupos distintos. Porém, tanto nos campos como nas favelas, as insígnias do grupo dos detentos e dos miseráveis é uma “não-insígnia”. Isto é, ela se define pelo negativo em sua qualidade, auferindo ao portador uma condição também negativa: não-humano, ou um humano não-qualificado, não apenas para os exteriores ao grupo, mas para o próprio grupo e para si mesmo. Ou seja, há um traço que demarca um território. Porém, é antes um “não traço”, uma anulação do traço. (Poli & Rosa, 2009, p. 9)

Daí a importância de haver uma construção, dada por enunciados (*Lanceiros Negros fiéis e valentes*), seguidos pelo ato enunciativo que desestabiliza a própria enunciação (a aparente ingenuidade dos Lanceiros ao lutar uma luta que não era deles, em troca de uma liberdade que lhes custaria a própria vida). Entre um poema

e outro, as inúmeras lutas por direitos, reconhecimento e liberdade subjetiva que cada negro tem de travar ao longo de sua trajetória.

Para nós, é fundamental considerar a singularidade do sujeito articulado e inscrito numa rede discursiva de poder e de saber, ou seja, tomar o que lhe é mais íntimo – considerando determinadas vivências, sensações e acontecimentos que são experimentados por diversos sujeitos com os quais compartilha de lugares próximos na rede discursiva – como algo que não seria individual, mas ao mesmo tempo de todos e de cada um. Isso se torna essencial para fundamentar um modo de conceber as articulações entre a subjetividade e o psiquismo com traços identificatórios como “homens negros”, “mulheres negras”, por exemplo. Essas formas de se nomear ou ser nomeado, com certeza, não respondem completamente *quem o sujeito é*, no entanto, não deixam de ter implicações fundamentais no modo do sujeito ser, de se constituir e de estar no mundo. (Braga & Rosa, 2018, p. 97)

Ao experimentado como desamparo discursivo, desenraizamento, o negro procura dar palavras e forma, construir um lugar através do ato de narrar.

A história que o Sopapo vai narrando não é, nem poderia ser, fatural, tanto pelas lacunas presentes na historiografia oficial quanto pelo fato dessa reconstrução ser feita por muitas vozes.

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo. Cabe ao materialismo histórico fixar uma imagem do passado, como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico, sem que ele tenha consciência disso. O perigo ameaça tanto a existência da tradição como os que a recebem. Para ambos, o perigo é o mesmo: entregar-se às classes dominantes, como seu instrumento. (Benjamin, 2012, p. 243)

É esse perigo que o negro sente muito próximo, sente na pele, expresso em enunciados com excesso de significados sobre o negro, ou pelo silenciamento de qualquer enunciação que permita abertura de brechas nesse excesso vivido no próprio corpo como irracional, feio, sujo, perigoso. Um excesso que, como bem mostrou-nos Souza (1983), pode traduzir-se em mutilação do próprio corpo: prendedores no nariz, clareamentos de pele, produtos químicos ou ferros nos cabelos.

O excesso de consistência do acontecimento, ou dito de outro modo, o embate com a violência obscena do Outro, – lança o sujeito na condição de “não poder não recordar” [...] Trata-se de um impedimento do esquecimento, do recalque necessário para separar-se do acontecimento. Pudemos identificar nos sujeitos que se confrontam com esta dimensão do Outro uma perda do laço identificatório com o semelhante, um abalo narcísico que o lança à angústia e ao desamparo discursivo que desarticulam sua ficção fantasmática e promovem um sem-lugar no discurso, impossibilitando-os do

contorno simbólico do sintoma e de construir uma demanda. (Rosa, 2012, p. 4)

A construção coletiva de um *corpus*, como acontece no Sopapo, opera como a constituição de um Outro desejante, uma borda a esse discurso ideológico racista, identificado com a branquitude, restituindo a circulação da palavra e a consituição fantasmática. Afinal, a constituição do Fantasma depende de supor um Outro desejante, também dividido, daí o objeto a fazer parte da fórmula do Fantasma ($\$ \diamond a$).

Conhecida, também, como o matema do Fantasma, a fórmula do Fantasma é assim representada: $\$ \diamond a$, em que se lê sujeito barrado “daquilo que o constitui propriamente enquanto função do inconsciente, em relação ao pequeno a”, em relação ao objeto. Um objeto perdido no corte que produziu o sujeito, um objeto não recuperável, mas causa do desejo, que mantém o movimento da cadeia significante (Lacan, 2008a, p. 12). O símbolo \diamond , nomeado como *punção* por Lacan, representa os movimentos de alienação/separação, em relação ao desejo do Outro.

No seminário dedicado ao Fantasma, Lacan (2008a, p. 19) afirma que a realidade humana é uma montagem do Simbólico e do Imaginário. “O real [inapreensível, distinto da realidade] que não é nunca senão entrevisto; entrevisto quando a máscara que é aquela do fantasma vacila”.

Como podemos evitar o impacto traumático de ficar expostos diretamente demais a esse aterrorizante abismo do Outro? Como podemos enfrentar esse encontro perigoso com o desejo do Outro? Para Lacan, a fantasia⁷⁸ fornece uma resposta para o enigma do desejo do Outro. A primeira coisa a observar acerca da fantasia é que ela nos ensina literalmente como desejar [...]. (Žižek, 2010, p. 61)

É preciso encontrar outras vias de sustentação no discurso; esse Outro, tomado por hegemônico e coincidente com a branquitude, não possibilita insígnias que o delimitem, assim, é necessário esburacar esse Outro, restituir-lhe a falta, construções que tirem esse corpo da posição de corpo de um Outro sem limites. É necessário a construção de um Fantasma (Lacan, 2003). “Para resistir a essa opressão [o discurso racista], trata-se de restituir um campo de significantes referidos ao campo do Outro

⁷⁸ No original, em inglês, *Fantasy*. Lacan usa *Fantasme*, entretanto, no próprio seminário dedicado ao tema, ele faz a consideração de que o Fantasma supõe a dimensão da Fantasia, apontando a necessidade de um maior discussão sobre o assunto, pois há uma discussão a ser feita entre os pontos de aproximação e afastamento entre os dois conceitos (Lacan, 2008a, p. 379).

em que o sujeito possa se localizar e dar valor e sentido à sua experiência” (Braga & Rosa, 2018, p. 97).

A lógica do Fantasma articula desejo e realidade em uma tessitura contínua, sendo possível passar, sem perceber, de uma face à outra (Oliveira da Costa, 2015). Realidade como definida por Lacan no seminário *A lógica do Fantasma*: para o sujeito na linguagem, sempre se trata de realidade psíquica, uma articulação entre Simbólico e Imaginário, com o desejo tomando o centro desse enquadre. A realidade é o pronto para carregar (o *prêt-à-le-porter*) o Fantasma; trata-se de uma ficção que organiza a realidade e os modos de gozo. Ao enquadrar o real, o Fantasma dá contornos ao que seria, de outro modo, um gozo mortífero, um gozo fora da linguagem – relacionado à pulsão de morte freudiana – em um gozo parcial, um gozo fálico, relacionado à falta e, portanto, ao desejo.

Gozo que significa uma parcialização, uma limitação pela linguagem, do gozo mortífero; uma parcialização da pulsão de morte em diferentes pulsões sexuais. Dito de outro modo: gozo fálico é aquele em que o real é filtrado pelo simbólico e pelo imaginário constituído pela fantasia. (Coutinho Jorge, 2010, p.147)

O Sopapo nomeia a violência percebida pelo sujeito – racismo – e permite a narrativização do sofrimento produzido por tal violência, reordenando a realidade e as formas de gozo. Se a violência não é nomeada e ao sujeito não é dada a possibilidade de narrar seu sofrimento, resta a angústia do Real de um Outro hegemônico. A narrativa coletiva que se dá no Sopapo articula Imaginário e Simbólico, destitui a hegemonia desse Outro, possibilitando hipóteses fantasmáticas à questão (Que queres?) referente ao desejo do Outro que não sejam da iminência de um encontro com o Real.

5.1 TEMPO E DESEJO

Em um dos encontros do Sopapo, surpreendi-me com os seguintes versos:

*o presente
bem no fundo do passado
com um sopro de futuro⁷⁹*

⁷⁹ *Afluentes*, poema de Vladimir Rodrigues (inédito).

Alguns encontros depois, escutei em uma fala de abertura do sarau: *É pela nossa ancestralidade*, a pessoa apontou para uma criança na roda e concluiu, e *por nosso futuro*.

Faz parte da tradição africana, retomada pelo Sopapo Poético, o símbolo da escrita Adinkra – Sankofa. Trata-se de um pássaro selvagem, representado como símbolo na escrita dos povos Akan, da África Central. Um símbolo de resgate do passado cuja tradução seria: não é tabu voltar para trás e recuperar o que você perdeu (Coletivo Cultural Sankofa, 2012).

Os versos e a frase acima, falando do tempo não linear, o tempo do desejo, o passado que, através da atividade narrativa, pode operar sobre o presente, remeteram-me a Freud (2015a, p. 58), em “O poeta e o fantasiar”, que coloca a experiência do narrar em estreita relação com o tempo, não um tempo linear, mas um tempo que se articula com o desejo.

As relações da fantasia com o tempo são muito significativas. Deve-se dizer: uma fantasia paira em três tempos, os três momentos temporais de nossa imaginação. O trabalho psíquico se acopla a uma impressão atual, a uma oportunidade no presente, capaz de despertar um dos grandes desejos da pessoa; remonta a partir daí à lembrança de uma vivência infantil, na qual aquele desejo foi realizado, e cria então uma situação ligada ao futuro, que se apresenta como a realização daquele desejo, seja no sonho diurno ou na fantasia, que traz consigo os traços de sua gênese naquela oportunidade e na lembrança. Ou seja, passado, presente e futuro se alinham como um cordão percorrido pelo desejo.

Nesse texto, Freud (2015a) está se referindo à Fantasia do escritor criativo, e investiga tanto o escritor que parte de material totalmente original quanto aquele que escolhe temas já conhecidos. Do primeiro, Freud fala de um desejo de reencontro com uma vivência infantil, despertada por alguma vivência atual. Do segundo, do fato de que, mesmo com temas já dados, o escritor nunca está trabalhando com material totalmente sob seu controle, pois “mitos, sagas, contos de fada”, provavelmente contêm Fantasias de toda uma nação.

O negro brasileiro se vê desamparado na historiografia oficial. Não há, ali, referências históricas de liberdade. Nada se sabe dos nomes africanos; os sobrenomes que as pessoas negras carregam, em geral, são sobrenomes de escravistas. O tráfico de escravos rompeu com relações de grupo, de indivíduos com suas nações originárias, com relações familiares, tradições, crenças. Deixando por referência central, quase única, a violência da escravidão.

Em terras brasileiras, ao longo do tempo, a cultura negra busca expressão, mas tem de enfrentar, sistematicamente, a criminalização dessas expressões. Assim foi com a capoeira, com as religiões de matriz africana, com o samba, assim é com o funk.

A sociedade brasileira remete o negro a um lugar de não pertencimento sistemático, no qual não é possível se reconhecer. Mesmo iniciativas oficiais que buscam criar um lugar para a narrativa dos descendentes de africanos, como a Lei 10639/03 (Brasil, 2003), que visa a incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da história e da cultura afro-brasileiras, acaba por ter o mesmo destino de apagamento e não existência dado a todo um povo. “Este racismo que se pretende racional, individual, determinado, genotípico e fenotípico, transforma-se em racismo cultural. O objeto do racismo já não é o homem em particular, mas uma certa forma de existir.” (Fanon, 1980, p. 36).

Pode-se compreender a referência ao continente africano como à mãe perdida, como um desejo de reencontro com o objeto perdido, um tempo anterior à castração. Mas também como uma história mítica de uma época e um lugar onde a cor da pele não era um significante de exclusão, em direção a um futuro desejado, no qual seja possível ser aceito com sua história e características próprias. Assim, o sarau de poesia negra é um lugar de criação de uma narrativa possível, e que cria um lugar na palavra que dê conta do que é vivido como desamparo.

*Sol no sorriso
Céu no olhar
Ritmo de mucama.
Pé na senzala, na lida, na cozinha⁸⁰*

Embora a busca pelas referências de liberdade, as referências à escravização são muitas, persistentes e se misturam a conteúdos atuais.

*Ama de leite para os seus e para os filhos alheios
[...]
A preta penetra alma adentro
Rasgando as dobras do tempo
E permanece em minhas visões futuristas ainda
Carne... Linda⁸¹*

⁸⁰ *Carne...linda*, poema de Delma Gonçalves, lido no Sopapo Poético. Está publicado na coletânea *Pretessência* (Roca et al., 2016).

⁸¹ *Carne...linda*, poema de Delma Gonçalves lido no Sopapo Poético. Está publicado na coletânea *Pretessência* (Roca et al., 2016).

A narrativa está ligada à temporalidade, não ao tempo objetivo e mensurável, mas ao tempo humano, subjetivo, relacionado à vivência, à experiência. Narrar é dar conta do tempo humano (dar sentido, organizar, estabelecer relações), dar estatuto de realidade ao que é uma experiência subjetiva (Ricoeur, 1994).

Dunker, Paulon e Milán-Ramos (2016, p. 151) também falam da narrativa como tendo uma temporalidade própria. Trata-se de uma construção, não de uma lembrança, de uma memória construída. “O eu enunciativo serviria como marca de um processo de atualização e performatividade do sofrimento”.

Nogueira (1998, p. 38) assim definiu esse sofrimento histórico e atual:

A consequência disso [o não lugar social do escravo] é que o negro, no seu processo de tentar se constituir como indivíduo social, desenvolveu um horror a se identificar com seus iguais, pois estes representam, para ele, o retorno de um sentido insuportável, que tenta recalcar: a gênese histórico-social de sua condição de negro, que o remete ao estatuto de “peça”, em primeiro lugar; ao estatuto de “lumpem”, em segundo lugar.

É a esse lugar social, destinado pelo discurso racista, que o eu enunciativo dos poemas se opõe e denuncia. Ao contrário dos sujeitos pesquisados por Souza, em *Tornar-se negro*, e por Nogueira, em *Significações do corpo negro*, nesta pesquisa o eu enunciativo não procura corresponder aos ideais eurocêntricos. Pelo contrário, busca romper com os significados sociais, usa a negativa para colocar limite a esse discurso hegemônico e afirma em muitos versos o direito a um lugar.

Os versos afirmativos são carregados de demanda por reconhecimento, afirmação de existência e interpelação do Outro:

*Quem tem medo
Do meu cabelo pixaim?
[...]
E não me venham ditar regras
De apresentação*⁸²

A performance é de confronto, de luta pela liberdade e pela existência, o sofrimento atualizado pode ser inferido no tom de denúncia, na reivindicação pela palavra; falada, gritada. É um passado que não passa.

⁸² *Pixaim*, de Lilian Rocha. Poema lido no sarau. Está publicado no livro da própria poeta, *Negra Soul* (Rocha, 2016).

*Essa luta ainda hoje persiste e faz jus pela verdade
Dessa falsa alforria⁸³*

Fanon (1980, p. 47), em texto no qual analisa o racismo e sua incidência na cultura, afirma: “O mergulho no abismo do passado é condição e fonte de liberdade”.

É preciso beber no passado o presente, para não naturalizar a violência de agora, para desconstruir um lugar já dado pelos Fantasmas dos grupos sociais que dão certa consistência ao discurso, e que se percebe imaginariamente. É preciso esvaziar os significados, ocupar as palavras. De acordo com Benjamin (2012), a história é preenchida de *tempo de agora*, não é um relato de fatos passados, mas de um presente que se questiona.

O tempo existe por nossa memória e nossas expectativas, individuais e compartilhadas, e tanto uma quanto outra existem como tal à medida que sejam passíveis de serem narradas. Um presente como resultado de uma história, e expectativas marcadas por uma certa posição perante o desejo.

Pode-se entender o narrar, então, como uma tessitura entre tempo e discurso do Outro (diacronicamente), e que também se dá no deslizamento da cadeia significante (sincronicamente). Assim, a experiência psicanalítica mostra que narrar tem efeitos. É isso que escutamos na clínica, uma narrativa fragmentada, não linear que possibilita o aparecimento de algo do sujeito desejante.

No caso do sarau, a fragmentação se dá pelas muitas vozes que compõem a narrativa. E se posso supor algo de um sujeito, é um desejo de reconhecimento, uma demanda de reconhecimento que no eu enunciador se dá pela diversidade, no nível do sujeito parece-me estar mais ligado a um reconhecimento de singularidade. Um desejo de ser escutado em sua singularidade. “[...] sujeito do desejo, engendrado pela cultura, mas que, em sua condição de dividido, pode transcender ao lugar em que é colocado e apontar na direção de seu desejo” (Rosa, 2002, p. 4).

Se o discurso hegemônico no qual se inclui a historiografia oficial pouco ou nada fala do povo negro, antes, durante e depois da escravização; se não há narrativas sobre a participação dos negros nas lutas pela liberdade, pela abolição; se não há narração sobre o sofrimento, as penas sofridas, as conquistas feitas nas

⁸³ *Lanceiros Negros*, Delma Gonçalves; lido no Sopro Poético e publicado na coletânea *Pretessência* (Rocha et al., 2016).

brechas; se falar em racismo é desconcertante demais para que todos ouçam, se é tomado como um mal-estar que precisa ser calado, como falar de transmissão de experiência? Se o negro, ao viver em um mundo que se pretende ocidental, de tradições europeias, precisa calar ou dissimular sua cultura e sua história, num esforço adaptativo, que transmissão é possível, em nível de discurso, dos lugares simbólicos?

Há uma memória traumática, ligada à diáspora africana, à travessia do Atlântico – *Ó mar! Esquecer dói mais que lembrar*⁸⁴ –, ao comércio humano, à brutalização dos corpos, trauma constantemente atualizado pelo silêncio, pelo desmentido – desautorização do saber de um sujeito produzido por uma experiência vivenciada por esse –, pela violenta discriminação racial nas autorizações à fala e à circulação social.

Inspirada em Gagnebin (2006), escuto o sopapeiros⁸⁵ como a narradores sucateiros, que juntam não apenas os cacos do que a história oficial descartou, mas o sofrimento que não encontrou lugar, nem palavras. Os *ninguém* dos navios tumbeiros, os *ninguém* que circularam a árvore do esquecimento, os *ninguém* das lutas pela liberdade. E as lutas do passado e do presente vão se costurando em um empréstimo de fios entre os tempos, o sofrimento do passado se atualiza nos versos presentes, emprestam-se palavras aos que nunca tiveram, e o passado ajuda a dar novos sentidos às experiências do presente. Tessituras de redes entre tempos para que não reste apenas a deriva muda.

Uma sopapeira, entre um poema e outro, fala de como sente sua experiência no sarau, afirma sentir-se como se houvesse tomado um passe. Passe não é uma palavra qualquer na tradição religiosa afro-brasileira, nem nas religiões espíritas, com forte atuação em território nacional. Mas também não é qualquer palavra para os psicanalistas, dizendo respeito a uma certa experiência de transmissão ao final da qual alguém vai poder nomear a si como analista. No Sopapo Poético, penso, o que opera é a transmissão de um lugar no discurso, que se dá via narrativização de experiências passadas, presentes e futuras que se articulam. Uma narrativização que constrói um *corpus* discursivo, um *corpus* para um Outro, que é Imaginário e Simbólico, e que sem o enquadre fantasmático, que aqui chamo de *corpus*, seria vivido apenas como angústia, sem hipótese possível acerca desse desejo que vem desde o Outro.

⁸⁴ *Mar*, Jorge Fróes. Poema lido no sarau e publicado no livro *Pretessência* (Rocha et al., 2016).

⁸⁵ *Sopapeiro* é o modo como os frequentadores assíduos do sarau referem-se uns aos outros.

5.1.1 A arte negra

A cada noite do sarau, chego e encontro uma sala com um grande número de pessoas. O Sopapo reúne cerca de cem pessoas por evento. Todas negras, ou quase todas.

No Sopapo Poético, corpos negros são evidentes, tão evidentes, que, ao adquirirem formas e cores diversas, perdem sua evidência. A estética do Sopapo, que começa pela reunião dos corpos, já é uma intervenção.

Com tantas tonalidades e diversidade de traços, autorreconhecer-se negro é uma posição política. Pensando com Nogueira (1998) – sobre a herança da escravização sendo, também, a herança de um nome que não representa uma linhagem, mas uma relação de pertença, marca de propriedade –, talvez esse autorreconhecimento restabeleça uma linhagem possível, no âmbito de uma ficção, naquilo que Lacan (1985a, p. 259) situa de ficção como portadora de uma verdade: “A verdade tem uma estrutura, se podemos dizer, de ficção”.

Não se trata de uma ficção que possa ser entendida como um engodo, mas como uma construção narrativa que busca dar conta de uma origem impossível, pois ligada apenas ao traumático da escravização, um traumático reatualizado em enunciados depreciativos e naturalizados.

Segundo Rosa (2002, p. 2), os valores, ideias e tradições de uma cultura recobrem o real. O negro, ao encontrar uma profusão de referências simbólicas que o excluem, pode deparar-se com um desamparo discursivo. “A exposição traumática é dupla: por um lado, sua ocorrência é facilitada; por outro lado, os recursos necessários à elaboração do trauma encontram-se diminuídos, promovendo efeitos de desubjetivação.”

O discurso racista sustenta ideais e valores que visam a assegurar a Fantasia de completude e, ao estabelecer hierarquias fenotípicas e culturais, distribui lugares diversos aos sujeitos. Essas hierarquias que circulam no laço social fragilizam a herança cultural do negro enquanto pertencente a uma história que diz respeito a uma origem, a idiomas, crenças e participação na formação histórica brasileira.

Para o negro, a experiência de não possuir insígnias que o permitam se haver com o desejo do Outro, prejudica a organização do gozo em gozo fálico, restando a angústia do gozo mortífero (Lacan, 2003), algo vivido no corpo como um excesso, um perigo, uma falha, conforme bem demonstram as pesquisas já referidas anteriormente

de Souza (1983) e Nogueira (1998). É no mar de linguagem, segundo Sousa (2014, p. 268), enquanto discurso do Outro, que nos afogamos ou nos salvamos; é preciso “abrir a boca para tentar desenhar um litoral de linguagem que arme uma geografia mínima que nos situe no mundo”. É essa geografia, construção ficcional, que o sarau desenha a cada encontro.

O Sopapo Poético, desse modo, se constitui como um espaço-território, que sustenta uma escansão no discurso ideológico racista, possibilitando, assim, o compartilhamento da narrativa de uma ficção de origem e de tradição. Se constitui como uma intervenção que mantém a boca do crocodilo aberta, delimitando a voracidade insuportável e mortífera do Outro:

O papel da mãe é o desejo da mãe. É capital. O desejo da mãe não é algo que se possa suportar assim, que lhes seja indiferente. Carreia sempre estragos. Um grande crocodilo em cuja boca vocês estão – a mãe é isso. Não se sabe o que lhe pode dar na telha, de estalo fechar sua bocarra. O desejo da mãe é isso.

Então, tentei explicar que havia algo de tranquilizador. Digo-lhes coisas simples, estou improvisando, devo dizer. Há um rolo, de pedra, é claro, que lá está em potência, no nível da bocarra, e isso retém, isso emperra. É o que se chama falo. É o rolo que os põe a salvo se, de repente, aquilo se fecha. (Lacan, 1992, p. 105)

Interessante retomar que o Sopapo não é um lugar, no sentido físico do termo; é um evento cultural que se propõe a divulgar a arte negra. Entretanto, por ser uma roda aberta à participação, ninguém define quem é artista ou o que é poesia. Deste modo, as pessoas dependem apenas de uma autorização própria para ocupar o centro da roda e ler poemas próprios ou alheios, ao mesmo tempo em que são lidas como artistas. Ao vincular arte e negritude, o sarau abre um espaço sustentado pelo significante arte/artista e possibilita uma redistribuição do gozo fálico, pois são significantes que remetem à possibilidade de reconhecimento no discurso.

Retomando a ideia de espaço, lugar e posição, conforme foi abordada no início desta dissertação, quando discuti a noção de discurso, enunciar, a partir do lugar dado à arte, ou ao artista no discurso, é assumir uma outra posição de enunciação no espaço da malha discursiva. Uma posição que conta com um reconhecimento social. Nesse caso, arte/artista negro passa a operar como insígnias que permitem uma posição de enunciação e um enquadre fantasmático. Confere-se valor a partir de um

traço: de uma não insígnia⁸⁶, passa-se a uma insígnia, um traço que permite identificar-se e que autoriza tomar a palavra a partir do viés criativo.

Quanto ao fato de nem sempre serem lidos poemas de autoria própria, sigo com Rancière (2017, p. 9), na compreensão de que, ao tomar a leitura de um poema, o leitor impõe sua marca de voz, de ritmo, de intensidade:

Qualquer um pode apoderar-se dela [escrita], dar a ela uma voz que não é mais “a dela”, construir com ela uma outra cena de fala, determinando uma outra divisão do sensível. Há escrita quando palavras e frases são postas em disponibilidade, à disposição, quando a referência do enunciado e a identidade do enunciador caem na indeterminação ao mesmo tempo.

Os poemas às vezes fazem referência à *magia negra*, nomeando a percepção subjetiva de que o sarau produz efeitos. Buscando no Dicionário Aurélio (2004) definições da palavra *magia*, além dos termos relativos ao ocultismo e ao fantástico, também há menção a ações simbólicas e, por metonímia, à arte ou ciência: *magia das palavras*. A magia do ato criativo que produz deslocamentos subverte nomeações, reivindica reconhecimento, não se dá de modo solitário, é preciso pares, testemunhas, que confirmam valor e sustentem a narrativa como experiência que pode ser compartilhada (Braga & Rosa, 2018).

A magia escolhida pelo sarau, como expressão artística, é a linguagem poética. Se no discurso há a circulação dos sentidos compartilhados no laço social, a poesia permite a desconstrução desses sentidos. É preciso desconstruir significados, mas mais do que isso: inventar ritmos e pausas, que propiciem a suspensão do sentido, das trilhas cristalizadas em significados que vêm fácil por legitimarem as relações ideológicas de poder.

Arte, magia, artistas, poesia, escritores; no deslizamento metonímico, vai se narrando a experiência de ser negro, a violência da segregação, a invisibilidade social, a escravização, tessitura de uma tradição.

A dinâmica do Sopapo garante não apenas o lugar de enunciação, como também o de testemunho. Segundo Seligmann-Silva (2008, p. 67), passar por uma situação de violência parece desencadear uma necessidade absoluta de narrar, e narrar demanda um endereçamento,

⁸⁶ Conforme colocado por Poli e Rosa (2009), um traço que é um não traço, que desqualifica, que marca o que é não humano, não qualificável.

Nestas situações [catástrofes históricas], como nos genocídios ou nas perseguições violentas em massa de determinadas parcelas da população, a memória do trauma é sempre uma busca de *compromisso* entre o trabalho de memória individual e outro construído pela sociedade.

O autor também afirma o impossível do testemunho, visto se tratar da escuta de uma narrativa do horror, um horror que por ser socialmente negado, ocupa o lugar de buraco do real. É preciso o recurso da imaginação para tecer, narrador e testemunha, uma rede simbólica para o trauma.

O caso do Sopapo Poético tem suas especificidades, pois tanto narrador quanto testemunha compartilham referências de violências históricas e sociais, assim como transitam, constantemente, entre uma posição e outra (narrador e testemunha). Entretanto, que o espaço de fala seja dado a cada um é também um reconhecimento de que, embora as referências sejam compartilhadas, o sofrimento, assim como sua narrativa, é sempre singular.

É o testemunho enquanto reconhecimento de um sofrimento singular, de uma narrativa, que dá ao sujeito esse *passé*, ou seja, permite a inscrição em uma tradição. É em torno dessa tradição compartilhada, recriada a cada encontro – em torno de uma ficção que não é ilusão, mas criação –, que o sujeito produz sua própria escrita, não individual, mas singular.

6 CORPOEMA: DA COR AO POEMA

Assim como afirmei no capítulo anterior que o Sopapo Poético constitui um *corpus* através de uma narrativa estética (para além dos poemas) que considera aspectos históricos, culturais e sociais enlaçados à herança africana, neste capítulo desenvolverei a noção de corpo conforme ela foi se apresentando a mim ao longo desta pesquisa, a ponto de dar-se a construção *corpoema*.

Corpoema é uma palavra que condensa outras três: corpo, poema e cor. Considerei-a interessante, pois me remete ao poema como mediador das outras duas, ao mesmo tempo que em que ele próprio – o poema – é constituído pelos significantes *cor* e *corpo*. Tais construções linguísticas foram me autorizando a incorporar esse neologismo à pesquisa, como um efeito da pesquisa e também como prenúncio de espaço para desdobrar a investigação em diferentes direções.

Estar no Sopapo, entre tantas pessoas negras, desperta-me um aparente paradoxo: perceber-me singular, a singularidade de uma negra dentre tantos outros negros. A cor não representa um sujeito, é um traço entre outros. Um traço que movimenta o grupo, mas um traço. Não massifica a todos como uma categoria.

Produz-se um esvaziamento de significados do negro, permitindo movimentos em direção a significações diversas. No discurso ideológico racista, a cor negra assume uma evidência cheia de significados, e parece se destacar de uma parcialidade e tomar o lugar de uma totalidade. Passa a representar o sujeito em termos totais, captura-o imaginariamente. A reunião de pessoas que compartilham um mesmo traço – a cor da pele que se relaciona à imbricação entre narrativas de histórias de vida e de um povo – opera, no sarau, como identificação ao traço unário. “O traço unário é o que permite compor um sistema simbólico, de igualdades e diferenças” (Costa, 2001, 134). De igualdade, no que diz respeito às referências de filiação. Essa igualdade de origem e cultura é um dos elementos que está em questão no Sopapo Poético, que recorta na cultura brasileira e rio-grandense referências afro-brasileiras e opera com a linguagem poética como espaço de criação de novas possibilidades enunciativas.

Costa (2001) afirma que tais referências são mais vestígios de falha do que traços positivados como identidade. Ainda que exista uma positivação dos traços negros, considero pertinente essa construção teórica para o sarau, pois, a despeito das intenções de seus organizadores, percebo um efeito de certo esvaziamento do

significante negro e um deslocamento do assento do traço no corpo, um esvaziamento que é também possibilidade de deslizamentos em movimentos de identificação e desidentificação. Esvaziamento de um signo que marca um corpo de um modo inequívoco, e isso se dá para além do que versam os poemas. Isso se dá pelo deslocamento da posição de diverso não reconhecido, para a de um singular que compartilha.

Mas o traço unário também institui a diferença, pois o elemento da série só é contável à medida que se diferencia dos outros elementos, assim, “permite situar o sujeito como um entre outros: contá-lo na diferença a seus pares, seus iguais.” (Costa, 2001, p. 146).

Tem algo importante que preciso dizer qual é, nem todo negro ou negra é passista, porta-bandeira e adepto ao candomblé.⁸⁷

No *Seminário 9*, Lacan (2003) faz uma analogia do traço unário como os traços feitos pelo caçador no osso, contando o número de seus abates, ou como os traços na cabeceira da cama feitos por Sade, para marcar seus orgasmos. Ou seja, o traço unário é um traço que permite a identificação dentro de uma série, permite uma seriação, mas que porta uma diferença entre os elementos da série, nenhum é igual ao outro.

O traço, segundo o que sustento aqui, que tem o suporte material da pele, do corpo – traços fenotípicos –, só adquirirá seu caráter diferencial à medida que não for tomado a partir de um binarismo (branco-negro). É a repetição que permite a diferença, não a relação de presença-ausência. É diferente portar a marca de um traço que representa o rastro de uma ancestralidade com toda a história (pessoal e de um povo) que a acompanha, de portar um traço (estigma) que torna um corpo intercambiável com qualquer outro que tenha o mesmo traço. Do apagamento da marca no corpo propiciado pelo sarau com a reunião de corpos negros à escolha da linguagem poética como forma de expressão, remetem à passagem da letra ao significante, passagem que permite a inscrição da marca como letra que pode ser lida, suporte do significante.

⁸⁷ *Voz negra de um negro coração*, poema de autoria do poeta Negro Coração. Publicado em rede social do autor. Recuperado em 12 abr. 2019, de <https://www.facebook.com/negrocoracao/>.

Este [significante] herdará, do traço três propriedades fundamentais: a repetição, sua estrutura posicional e seu caráter diferencial. No entanto, em oposição ao traço, o significante jamais poderá ser apagado, ele é volátil não fixo como o traço. Mas a característica mais instigante que separa o traço do significante é que eles remontam a estruturas diferentes de linguagem. O traço se articula pela estrutura da escrita, o significante se articula pela estrutura da língua. (Dunker, 2003, s./p.)

Interessante observar que, ainda no *Seminário 9*, Lacan (2003) traz o nome próprio como exemplo de traço unário, como uma marca que não permite significação. *Negro* é uma palavra que frequentemente substitui o nome próprio. Em partes anteriores deste texto, apontei esse fator operando como injúria. Mas há um outro efeito dessa substituição, que é a massificação. O referente *cor da pele* acaba funcionando como nomeação que se sobrepõe às demais, referente que tudo resolve, ao apontar e nominar (o negro da novela, o negro na fila, o balconista negro), massifica e apaga o sujeito. Não por acaso, a socióloga Lélia Gonzalez afirmou que “negro tem que ter nome e sobrenome”⁸⁸. No sarau, *negro* opera como referência de origem e cultura, mas, ao estabelecer uma reunião de corpoemas, corpos e estilos diversos, inclui uma identificação de origem nas trocas simbólicas, “produz diferença no traço onde o sujeito se suporta, para contar-se entre outros” (Costa, 2001, p. 135). Se trato aqui corpoema no plural, é porque não estou falando de uma única construção poética, mas reconhecendo que cada poema, mesmo pleno de referências históricas, sociais ou de tratamentos estéticos do corpo negro, traz a marca singular da autoria, dada por um eu enunciador e pela voz do próprio poeta em sua performance. “O estilo é o modo como os significantes do Outro são manejados, mas também o que marca a singularidade como impossibilidade de integração ao Outro.” (Viola & Zucchi, 2014, p. 103).

Nesse sentido, talvez se entenda melhor a afirmação de Silva (2011a) quando diz que, no caso dos poetas negros, a literatura é a própria vida, pois o racismo, enquanto estrutural, sempre coloca algo de inassimilável ao corpo negro, enquanto imagem e sede de gozo.

No Sopapo Poético, *negro* transita entre substantivo e adjetivo, mas, por ser um traço comum a todos, e a todos ser dada a possibilidade da fala, abre-se o espaço para a circulação de singularidades. Os traços singulares não são apenas no sentido do que se pode dizer de sua história pessoal e de sua relação única com a negritude.

⁸⁸ A frase completa: “negro tem que ter nome e sobrenome, senão os brancos arranjam um apelido... ao gosto deles”. Entrevista concedida por González ao jornal do Movimento Negro Unificado (MNU, 1991).

Diz respeito, também, ao corpo gozoso: os movimentos ritmados, marcados pela batida do sopapo (tambor), os tons diversos de voz, os sotaques, a voz melodiosa, a voz suave, a voz grave, a musicalidade dos versos recitados. Ocupar o centro da roda, sendo visto e escutado, é colocar o corpo de outra forma, é tomar o corpo a partir de outras perspectivas, é traçar outros enquadres para o corpo em relação às pulsões escópica e invocante.

Esse corpo é construído a partir do espelho, sem que esteja em questão apenas uma imagem, mas mediado pelo reconhecimento do Outro. Não se trata, portanto, exclusivamente de um autoerotismo, mas de um corpo incluído no laço social (Costa, 2001, p. 53). Neste sentido, voz e olhar, tão presentes no sarau, são objetos, por excelência, dessa relação dentro-fora, externo-interno. O Sopapo Poético permite uma outra inscrição cultural desses objetos “resultantes da ligação sujeito/Outro.” (Costa, 2001, p. 53).

Preto, negro é uma cor. A cor da pele, um marcador racial e social. A pele, sendo um “órgão de contato com o outro por excelência, logo é o que mais se presta para mostrar e demonstrar o que lhe vai ‘por dentro’” (Victora, 2015, p. 48), também é aquilo que fica mais sujeito à captura do olhar do outro.

No caso do negro, socialmente destituído do lugar de enunciação sobre os sentidos dados à sua cor, ter a pele por sinal do que lhe vai por dentro pode ser dramaticamente violento. A autora, para exemplificar, lembra do rubor, sinal incontrolável da vergonha. Não por acaso, existe uma chacota que afirma que a pele preta não fica vermelha. Por trás desse chiste, a representação social do negro como aquele que não sente vergonha, um sem-vergonha.

É na língua-mãe, o português brasileiro, que o negro tem de se haver com o que açoita sua pele e o objetifica. “O que significa, por exemplo, ‘Fulano é negro, mas é honesto’? Ou então, ‘Apesar da cor, ele trabalha bem’? Injunções tão arraigadas e naturalizadas no discurso social que, por diversas vezes não são notadas.” (Veríssimo, 2017, p. 236).

O racismo é também um arranjo semântico (Nogueira, 2017), arranjo que tem suas incidências sobre o sujeito. A linguagem e a estrutura social, com suas leis de trocas, que aparentemente são exteriores ao indivíduo, fazem parte da divisão constitutiva do sujeito. Dentro e fora estabelecem uma relação de continuidade, tal qual a dada pela banda moebiana:

Inserir o sujeito (\$) na banda de Möebius foi um recurso que Lacan usou com vistas a quebrar antigas dicotomias “dentro X fora”; “interior X exterior”; “o sujeito está dentro X o social está fora”, etc. Para Lacan há, portanto, uma continuidade elementar entre o sujeito (\$) e o campo do Outro (A), ou seja, na composição do sujeito entram os recursos do Outro (tanto em termos de “significação fálica”, quanto de “tesouro de significantes”) e a forma singular de extração do objeto a desse mesmo campo. (Castro, 2009, s./p.)

É nesse campo, que é de significantes, mas também de circulação de enunciados, de laço social, que o sujeito está *entre*. No mesmo campo em que é produzido (separação), também desaparece (alienação).

A escrita pode desarranjar essa semântica, garantindo a polissemia das palavras, fazendo um laço singular do sujeito ao Outro, operando como uma transmissão daquilo que não é assimilável no laço social, fazendo frente ao desamparo discursivo, fazendo um ato que tenha o valor de registro (Costa, 2001).

Para Barthes (2004, p. 10): “o poder é o parasita de um organismo trans-social, ligado à história inteira do homem, e não somente à sua história política, histórica. Esse objeto em que se inscreve o poder, desde toda eternidade humana, é: a linguagem”.

Assim, a literatura pode ser uma perversão aos signos linguísticos carregados de estereótipos. Barthes faz um apelo à atividade de trapacear a língua, ou seja, à literatura, entendendo-a não como os cânones, o sucesso do mercado editorial, mas como uma prática: a de escrever.

Trapacear a língua como uma possibilidade de liberdade, de perversão da língua, de utopia da literatura: “é no interior da língua que a língua deve ser combatida” (Barthes, 2004, p. 13).

A poesia permite escapar às normas discursivas e gramaticais, se aproximando de um modo lúdico de lidar com a linguagem. A ideia de enfrentamento, combate, trazida por Barthes, inclui o lúdico; afinal, o jogo, a brincadeira tem seus momentos de trapaça. “Quando se joga, não há domínio da consciência subjetiva, mas uma primazia do próprio jogo e seu acontecer. O jogo adquire sentido quando é representação para alguém, o que se realiza plenamente na obra de arte, pois ela transforma a realidade construindo-a.” (Hermann, 2005, p. 30).

No sarau está em questão a subversão do sentido, mas também o ritmo, a pausa, a voz, para além da função referencial da linguagem. Ou seja, a subversão do sentido pode tornar-se outro sentido, mas também pode ser gozo, o gozo anterior à palavra, *lalíngua* como a ligação originária entre gozo e significante, a fala originária,

o gozo do blábláblá. Se Rancière aponta que, à posição de poder produzir enunciados reconhecidos, contrapõem-se os que têm suas falas ouvidas apenas como ruídos, o sarau usa esses próprios ruídos como linguagem poética e produz furos em um discurso de dominação, criminalização e apagamento de corpos negros.

Em 1998, Nogueira, baseada na experiência clínica com negros e brancos, sendo ela mesma uma analista negra, afirma em sua tese de doutorado que o estágio do espelho, proposto por Lacan como experiência de unidade do corpo e antecipação do Eu, tem singularidades para a criança negra, que vive tal momento tomada pela ambivalência de sentimentos maternos, já atravessados pelos significados sociais dados ao corpo negro. Afinal, não basta para a criança ver sua imagem no espelho, é necessário o olhar confirmador da mãe. Então, para a autora, o estranho – *Unheimlich* freudiano – coincide com o próprio corpo; e a imagem não cumpre, assim, sua função unificadora, falha como suporte da representação de si.

Se o que constitui o sujeito é o olhar do outro, como fica o negro que se confronta com o olhar do outro, que mostra reconhecer nele o significado que a pele negra traz como significante?

Para além de seus fantasmas, inerentes ao ser humano, resta ao negro o desejo de recusar esse significante que representa o significado que ele tenta negar, negando-se desta forma a si mesmo pela negação do próprio corpo. (Nogueira, 2017, p. 123)

Costa (2001, p. 99), assinala como o momento do encontro com a falta no Outro coloca em xeque nossas autorrepresentações. Ela chama a esses momentos de passagens, quando “No limiar do encontro com a castração do Outro é possível produzirem-se duas representações: a experiência do corpo próprio como falta, ou a experiência do corpo próprio como excesso”. Trata-se da experiência da perda de um lugar de autorrepresentação. Como acontece na passagem adolescente, na passagem maternidade/paternidade e no luto, por exemplo.

Considero que corresponde ao momento em que o Fantasma, enquanto construção que pode dar contornos ao desejo do Outro, vacila. Nesse momento, em que não é possível reconhecer-se na imagem identificável que mantenha no terreno fantasmático o desejo do Outro, Lacan situa a angústia.

Para o negro, é mais do que uma passagem, é um encontro repetido que se dá entre o sujeito e a ordem social, um desamparo discursivo que mina as referências negras de autorrepresentação e de representação social. É o rosto preto e seus traços, que não se vê em espaços sociais reconhecidos, são as inúmeras palavras

que desqualificam os traços negros. Porém, é mais do que isso, é a própria história negra, excessivamente ligada à escravização, sem, sequer, o reconhecimento dos momentos de protagonismo nas lutas pela liberdade. A desarticulação da ficção fantasmática é constante.

A angústia nestes casos apresenta-se não como manifestação sintomática (caso da angústia neurótica em Freud), tampouco como fuga, mas como um tempo no qual o sujeito custa a se localizar e que, por esta razão, é vinculado ao sentimento de estranheza, o *Unheimlich* freudiano. (Rosa, 2012, p. 4)

Quando não há uma imagem que dê consistência ao sujeito – função atribuída ao Fantasma, por Lacan (2008b) –, Costa (2001) afirma que é como se o Simbólico e o Real convivessem sem um enlace.

Nesse corpo negro, algo é vivido como persecutório, perigoso, primitivo, fonte de humilhação. Algo que deve ser controlado, alterado, temido.

*Se eu tivesse quebrado o espelho, seriam sete anos de azar
Como não quebrei, foram sete anos de alisar
Sete anos de raspar
Não por livre e espontânea vontade
Pressão indireta do padrão de beleza da sociedade
Que nos faz ter vergonha do espelho
Ainda com pouca idade⁸⁹*

Se em Nogueira (1998) e em Souza (1983) encontramos um sujeito interpelado por ideias culturais impossíveis de responder, no Sopapo, deparei-me com um sujeito que interpela os valores culturais e os subverte.

*E não me venha ditar regras
De minha apresentação
O meu cabelo
É a minha libertação!⁹⁰*

É um eu enunciador em diálogo, que se dirige a alguém e o desautoriza. Na liberdade do cabelo – antes preso, alisado, domado em seus traços étnicos –, a liberdade do negro, que não se apresenta mais para agradar a um modelo que exclui o seu corpo.

⁸⁹ *Sete anos de azar*, poema de Bruno Negrão lido no sarau. Recuperado em 14 nov. 2018, de <https://www.youtube.com/watch?v=PnHnh4gFCz0&t=13s>.

⁹⁰ *Pixaim*, de Lilian Rocha. Poema lido no sarau. Está publicado no livro da própria poeta, *Negra soul* (Rocha, 2016).

*Não venha com seu chicote
Bater em nossa autoestima
Nossa carne já não mais se dilacera⁹¹*

No Sopapo, os poemas fazem constantes movimentos de quebra e construção de espelhos. É preciso constituir um corpo de palavras que fale esse corpo, e que não mais tenha a branquitude como central. É preciso ser mais do que invisível.

*Ser invisível quando não se quer ser
é ser um fantasma que não assusta ninguém.*

Há poemas em que a passagem entre um corpo humilhado e um corpo de desejo, está em processo:

*Meu cabelo parece Bombril, sim
Mas só por que com ele dá pra fazer 1001 penteados*

*Nem tenta bater de frente
É que meu cabelo é duro*

*Sete anos vendo que precisa ter muita coragem pra falar que ele é ruim
Sendo que é no teu que as tranças não duram⁹²*

Outros, em que não há qualquer referência à branquitude, o corpoema se sustenta em referências culturais da negritude e as dota de valor.

*Naquela noite saí como rainha,
Amarrei meu belo turbante!
Quando cheguei ao recinto,
Um olhar de admiração e o comentário:*

– Nossa, tu estás PERTURBANTE!⁹³

Poemas que vão tecendo corpoemas em intertextualidades.

*Afinal
Já tenho a chave!
Negra Negra Negra Negra
Negra Negra Negra Negra
Negra Negra Negra Negra*

⁹¹ *Zumbia Palmares*, poema de Lilian Rocha. Publicado na coletânea *Sopapo Poético* (Rocha et al., 2016).

⁹² *Sete anos de azar*, poema de Bruno Negrão lido no sarau. Recuperado em 14 nov. 2018, de <https://www.youtube.com/watch?v=PnHnh4gFCz0&t=13s>.

⁹³ *Nova cantada*, poema de Pâmela Amaro lido no sarau e publicado na coletânea *Preteência* (Rocha et al., 2016).

*Negra Negra
Negra sou!*⁹⁴

Na intertextualidade o verso afirmativo do poema acima assume outras significações dadas por outra autoria:

*Negra Soul
E muito mais
Blues, sambas
Clássica, pop
Rock
Soul Universal
Sou do sul
Soul do Mundo
SOM!*⁹⁵

Na intertextualidade, o deslizamento significativo. Entre um poema e outro, enunciados se fazem e se desfazem. O eu enunciador parte de uma enunciação afirmativa, que parece sustentá-lo, para uma posição fluida, inapreensível, impossível de apreender o sujeito. *Negra soul* quebra a expectativa de afirmação, mas não cai no vazio, desliza, cheio de ritmo, quase em dança.

Há construção de versos afirmativos e de ideais em torno dos traços que situam a afrodescendência, mas também há momentos de decompor o que até então foi composto.

*Sim
Seremos firmes e fortes
Mas aí veio a chuva
E fomos todos embora*⁹⁶

O poema foi recebido com hesitação, poucos aplaudiram, e a maioria ficou em aparente expectativa, talvez esperando que o poeta desse um outro final ao poema, ou que o explicasse, o que não ocorreu. O mal-estar foi tamanho que alguém sentiu a necessidade de imputar ao poema o sentido de ser *apenas* uma brincadeira.

⁹⁴ *Gritaram-me negra*. Poema de Victória Santa Cruz. Ver versão em português em Universidade Livre Feminista (2015). Recuperado em 5 mar. 2019, de <https://feminismo.org.br/me-gritaram-negra-poema-de-victoria-santa-cruz/18468/>.

⁹⁵ *Negra soul*, poema de Lilian Rocha lido no sarau e publicado no livro *Negra soul*, de autoria da própria poeta (Rocha, 2016).

⁹⁶ *Balada dos inarredáveis*, poema de Jorge Froes lido no sarau e publicado no livro *Estamos quites*, de autoria do próprio poeta (Froes, 2015).

O poema, cujo o título é *Balada dos inarredáveis*, quebra toda expectativa de afirmação de força e militância, e de que há um *nós*. Coloca em xeque a constituição de um corpo coletivo e uno, determinado em sua trajetória. O título e a contradição donde o poema produz seu efeito, sugere a enunciação de que há sempre algo que escapa. Inarredável é aquele que segue firme, é o que está preso a algo ou a uma posição da qual não se quer fugir, mas, diz o poema, basta uma chuva para dispersar.

Cabe observar que no esboço do gozo fálico que se traça a cada encontro do sarau, constituem-se ideais coletivizantes que implicam algum nível de alienação, pois se tratam de ideal do Outro. Como todo ideal, esses também são da ordem do impossível, e, conforme o sujeito toma-se desses ideais, eles podem deixar de operar como um enquadre para se haver com a mensagem que retorna do campo do Outro, para serem vividos como uma demanda totalizante de um Outro não castrado.

Se a linguagem poética é uma escolha interessante por não permitir estabilidades, também contribui com a abertura à criação a estrutura do sarau em si, pois propõe que sempre há uma palavra a mais a se dizer, há sempre uma voz a mais a ser escutada. Ao longo do sarau, o predomínio é o de enunciações em lugar de enunciados. Se há sempre algo a ser dito, das formas mais diversas e não prescritas, os enunciados nunca são completos, estão sempre por se fazer, espaço possível de que cada um se conte. A diversidade de vozes contribui para que a alienação se desestabilize em separação, pois garante a singularidade dentro da comunidade constituída em referência a um mesmo traço.

Não há estabilidade nos corpoemas, não há efeitos de grupo (*nós*) que garantam a unidade entre enunciado e enunciação. A esse mal-estar, não é possível fugir.

Esse é o movimento de desidentificação, conforme proposto por Braga e Rosa (2018) em seu artigo sobre negritude e identificação. Nesse texto, a autora opera com os conceitos de identificação-desidentificação como análogos aos movimentos de alienação-separação. Sustenta que a identificação com o outro é sempre insuficiente, justamente por ser identificação ao traço, sendo seguida por um momento seguinte que é o da desidentificação, portanto, sendo diferente da identidade que visa a suturar a divisão do sujeito. Tal entendimento permite pensar organizações horizontais, entre pares, de um modo em que a importância dos laços sociais não se sobreponha à singularidade do sujeito.

O corpoema é construído em um espaço comum, o espaço da palavra, e está sempre em composição; de enunciados fechados à enunciação. Quando falo em enunciado, estou falando em uma predominância do Imaginário, sem, contudo, excluir o Simbólico, visto que o enunciado visa a expressar alguma coisa, e pode ser desdobrado em diferentes sentidos (Lacan, 1953). Já a enunciação corresponde ao deslizamento signifiante, às possibilidades polissêmicas. Enunciados e enunciações que retraçam as bordas pulsionais do corpo, sobretudo as duas pulsões de que mais encontro vestígios no Sopapo Poético, através de objetos que são frequentemente colocados em questão em poemas e nos movimentos de corpos – os objetos voz e olhar. A linguagem aparelha o gozo (Lacan, 1985). No corpoema, entrelaces do Real, do Simbólico e do Imaginário tecem corpos em significações múltiplas e móveis, redistribuindo as formas de gozo.

*Amor negro é doce, forte e infinito
 Dizem que amor não tem cor,
 Mas eu não acredito.
 Disseram tanto que o negro não era bonito,
 Que houve quem não o quisesse amar,
 Racismo duro, cego é que não quer enxergar,
 Amor negro é semente,
 É fonte, é nascente,
 De onde brota a mais bela raiz,
 Que floresce desde o encrespar do fio do cabelo
 Até o alargar do nariz⁹⁷*

Mas não se trata apenas de um corpo alvo de novos investimentos narcísicos, rompendo com ideais de um etnocentrismo europeu; é também um corpo que precisa reconstituir movimentos em relação às suas origens, à sua história, que precisa narrar uma trama que o ressitue ao laço social.

Os poemas falam de um corpo que precisa ser reconhecido em seus traços que remetem à africanidade: é o beijo que se faz lugar de poesia, é o *black* que se lança aos céus; um corpo que precisa ser afirmado em seu direito à existência, e se faz semente de amor possível, do cabelo ao nariz. Um corpo que não pode ser temido ou vivido como resto pelo sujeito, mas um corpo que possa ter reconhecidas suas formas de gozo.

É preciso lembrar que, no campo do discurso social racista, esse corpo é falado sempre do mesmo lugar. É tomado como um signo que desqualifica, deixa de ser um

⁹⁷ *Amor negro*, poema de Pâmela Amaro. Lido no sarau, integra a coletânea *Pretessência* (Rocha et al., 2016).

traço para se tornar identidade para se sobrepor ao nome próprio, para negar a singularidade.

[...] acontecimentos sociais (guerras, ditaduras, etc.) tomam um traço como identidade, para nomear o excluído, sendo que, para alguns sujeitos, isso funciona como injúria. [...] Assim, isso que cai do corpo, como excesso não representável, não incluído na imagem especular, de alguma maneira interpela algumas mulheres e homens numa posição objetalizada. (Medeiros da Costa, 2015, p. 59)

Operando como um signo, a palavra *negro*, em sua construção histórica e social, passa a chegar antes do sujeito, o representa para alguém, nomeia aquele que está às margens do laço social. “A injúria não é uma ofensa qualquer. Se algo funciona como injúria para alguém é porque vem no mesmo lugar de um nome próprio: é interpelativo a se fazer representar.” (Medeiros da Costa, 2015 p. 59).

O excesso de imagens que se projeta sobre o corpo negro não permite uma identificação ao traço, mas a uma identidade patologizante e criminalizadora. A linguagem a recobrir o corpo negro precisa ser recriada para romper com estereótipos, para evitar as cristalizações do significante, para ocupar um outro corpo que possa ser negro, sem estar suscetível a ser objeto facilmente eliminável.

Essas representações sociais fazem com que o sujeito não só fique invisível ou desapareça socialmente, mas, simultaneamente faz com que fique excessivamente visibilizado, ao ser notado e reconhecido desde um único e mesmo nome, aderido e fixado a ele e desvalorizado socialmente. (Braga & Rosa, 2018, p. 95)

O corpo para a psicanálise vai muito além de sua estrutura de carne e ossos, ele é um corpo de desejo, de linguagem, imagem e gozo. Victora (2015, p.45) fala em um corpo amarrado nos três registros:

1. corpo real: inacessível à consciência em sua totalidade por ser real, mas cuja estrutura orgânica dá o suporte físico ao simbólico e ao imaginário;
2. corpo simbólico: o que seria o envelope tecido pela linguagem. É como uma segunda pele, feita por uma rede de significantes;
3. corpo imaginário: a imagem de como o sujeito se vê, e como acredita ser visto pelos outros.

Portanto, o corpo é sempre complexo e escapa a um viés meramente biológico e cientificista. Foi esse aspecto que chamou a atenção de Freud quando se interessou

pela histeria; ele encontrou no corpo daquelas mulheres sintomas que podiam ser escutados, por serem metáfora, por serem linguagem.

As construções e desconstruções que cada sujeito fará em torno de sua negritude não estão ao alcance do âmbito desta pesquisa, visto que o método privilegiou a escuta de uma “tomada de posição no laço discursivo” (Braga & Rosa, 2018, p. 104). Considerando essa posição de onde se enuncia, há um enredo que se repete de resgate de uma história, cujas narrativas se sobrepõem umas às outras, compondo uma história fragmentada e aberta o suficiente para que sempre haja o que contar. Assim, também, como a produção de corpoemas, feitos de fechamentos e aberturas, em movimentos sempre oscilantes.

Os enunciados que circulam na cultura sobre o corpo negro são inassimiláveis ao negro, a não ser sob o signo de sua própria aniquilação, como indicou a pesquisa de Souza (1983). Estar na cultura, para o negro, é ter esse discurso racista imbricado em sua divisão constitutiva.

Segundo Costa (2001), o que torna nosso corpo sociável, são as bordas, os orifícios pulsionais. É a partir dos orifícios que se dá a relação com os objetos, a circulação da pulsão. Objetos, aqui, tomados na perspectiva lacaniana: seio, fezes, olhar, voz. Objetos destacáveis do corpo e que marcam a relação fundante com o Outro (Lacan, 2008a). Representam objetos de uma passagem, pois carregam em si, simultaneamente, traços do corpo e do Outro.

Essas bordas corporais, esse corte entre sujeito e Outro, estão sempre se refazendo: “O corpo, neste sentido – o corpo todo – ele não tem apoio na forma como o percebemos, ele tem apoio nas bordas.” (Costa, 2001, p. 40). Acontece que, para o negro, a borda que delimita o olhar do Outro está excessivamente tomada pela cor ou demais aspectos ligados à imagem do corpo. Desenraizado de uma linhagem que possa sustentar esse corpo para além da imagem, esvaziado de representantes no laço social que o humanize, o corpo negro fica à mercê desse olhar objetificante.

O objeto *a*, enquanto objeto que se destaca do corpo, se relaciona com esses objetos pulsionais como objetos perdidos, e é por serem perdidos que objeto *a* pode percorrer metonimicamente a cadeia significante, assumindo a função de objeto causa do desejo.

O Sopapo tem efeito de restabelecer essa borda do corpo. Borda necessária a um olhar que captura o corpo do sujeito. Os excessos não representáveis, não

incluídos na imagem especular e que produzem uma vulnerabilidade ao sujeito, podem encontrar lugar na escrita.

Quanto ao olhar, é o mais evanescente e incerto dos objetos, na medida em que mantém a indefinição de nossa imagem. Nós nos relacionamos com essa imagem somente na medida em que o olhar constitui borda para nós. Ou seja, nunca sabemos direito de onde somos olhados. O olhar sempre se perde como certeza. (Costa, 2001, p. 39)

Entretanto, se o sujeito é capturado por um discurso que se apresenta como hegemônico e que vê em sua pele marcadores sociais de exclusão, é preciso restabelecer o lugar de incerteza, a possibilidade de endereçamento ao Outro.

Tomo a torção da fita de Moebius para pensar o que fala e o que é falado. Mesmo quando falamos, quando na posição de enunciação, proferindo palavras, podemos estar, na verdade, sendo falados. A questão colocada pela posição do negro no discurso é que o lugar de enunciação referenciado a um corpo e a um *corpus* que remete à africanidade ou é omitido ou excessivamente ocupado por Outro. É como se o sujeito ficasse impossibilitado de produzir narrativas de si e do Outro, e a fita fracassasse em sua torção. Esse é o desamparo discursivo.

Nogueira (1998), afirma que o negro pode tomar a brancura como objeto do qual está privado – a falta real de um objeto simbólico. Nesse caso, está referido à ilusão de que existe objeto que responda à castração, e ele é dado pelo ideal de branquitude. A cor da pele, os demais traços fenótipos passam a ser fetichizados.

O Sopapo opera como um dispositivo que faz esse corte, tira o sujeito do assujeitamento ao olhar e restitui a circulação da palavra. A linguagem poética está compondo uma narrativa que organiza um discurso, favorece a constituição de uma alteridade desejante, um corpoema de desejo e de gozo, sujeito dividido em movimentos de identificação e separação, em relação ao objeto perdido.

No discurso social, o sujeito acessa os sentidos compartilhados da linguagem. A linguagem poética, ao privilegiar a polissemia, o ritmo, o som, mantém aberta a possibilidade criativa de novas significações. É justamente a possibilidade de abrir espaços de indeterminação na enunciação, de brincar com as letras, de criar sequências imprevistas de sons, que desloca o Outro como encarnado. É a abertura à polissemia das palavras que restitui o deslizamento significativo.

Azar
E se tentarem nos prender de novo

*Sorte-se*⁹⁸

Ao propiciar um espaço de fala e de autoria, de transmissão de experiências, e ao sustentar um espaço no qual circulam insígnias com as quais o sujeito pode se identificar, o sarau rompe com o “silenciamento mortífero destes que se veem assujeitados a discursos que lhe vedam a condição de sujeitos” (Rosa, 2012, p. 2).

Os narradores sucateiros recolhem restos históricos, tradições perdidas, fios que tecem um *corpus* simbólico e, no mesmo movimento, constituem possibilidades fantasmáticas de restituir o Outro como desejante, um discurso que admite narrativas tecidas com *fios coloridos, escrita de pele bantu, pele de grafite*⁹⁹, a compor corpoemas e enlaces culturais diversos, evitando o risco de o sujeito tomar a brancura como objeto do qual está irremediavelmente privado, como apontado por Nogueira (1998). O Outro não precisa mais ser tomado como hegemônico – a própria narrativa dos poemas rompe com essa falsa totalidade –, e o objeto perdido não está mais cristalizado na cor da pele, tampouco diz respeito a uma materialidade da qual o negro está irremediavelmente apartado.

6.1 CORPOEMA É UM ENLACE

Iniciei essa pesquisa pensando negritude e constituição psíquica basicamente pelas (im)possibilidades do sujeito ao discurso. Entretanto, quando chego à construção *corpoema*, articulando linguagem poética, gozo e Outro, sou levada a outro momento do ensino lacaniano.

Ao tratar o corpoema como enlace, chego a uma decorrência lógica do que foi desenvolvido até aqui, e que traz do sarau a relação entre corpo, negritude e linguagem poética.

A partir do *Seminário 20*, Lacan passa a desenvolver sua teoria em direção à topologia. Articula, assim, três registros, já abordados em seminários anteriores, mas desde então, formalizados. Os três registros – Real, Simbólico e Imaginário – passam

⁹⁸ *Sete anos de azar*, poema de Bruno Negrão lido no sarau. Recuperado em 14 nov. 2018, de <https://www.youtube.com/watch?v=PnHnh4gFCz0&t=13s>.

⁹⁹ Frases dispersas rememoradas de encontros diversos no Sopapo Poético.

a ser compreendidos como enodados em uma amarração específica: o nó borromeano.

[...] refiro-me a uma cadeia de três, e tal que, ao se separar um dos anéis dessa cadeia, os outros dois não podem mais se manter juntos nem por um instante. [...] É o caso daqueles tipos de círculos flexíveis que constituem o meu *peço-te que me recuses o que te ofereço*. Cada coisa é fechada e flexível, que só se sustenta por estar encadeada nas outras. Nada se sustenta sozinho. [...] É na medida em que esses três termos são três que vemos que pela presença do terceiro se estabelece entre os outros dois uma relação. É isso que significa o nó borromeano. (Lacan, 2012, p. 91)

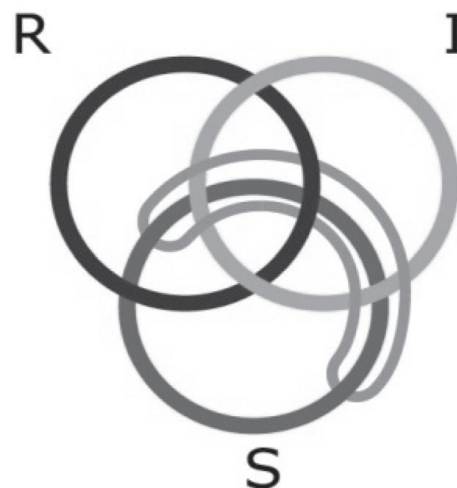
A amarração dos três registros é topológica, não se trata de uma intersecção, como se suporia a um conjunto, mas de consistência, buraco – ou furo que cada um dos registros faz no outro. Assim, o Imaginário é a consistência, a totalidade, o Simbólico o que faz furo pela linguagem, e o Real é o que insiste, o que repete, o que rompe com a ordem imaginária, o que está fora da linguagem (Guerra, 2013).

Abaixo, segue uma figura que representa o nó de quatro elementos, na qual, *R* corresponde ao registro do real, *I* ao registro do Imaginário, e *S* ao registro do Simbólico. Na figura, há um quarto enlace, que é um elo a mais, segundo Lacan (2005, p. 50), “Com efeito, parece que, para atingirmos a cadeia borromeana, o mínimo é essa relação de 1 com 3 outros”. O quarto elemento deixa espaço para que essa amarração seja sempre singular, na medida em que não se sabe o que está operando como o quarto elemento para cada um. A esse enlace de nó a quatro, Lacan denominou *Sinthoma*¹⁰⁰, com *h* para diferenciar de sintoma como expressão de conflito psíquico. O *Sinthoma* é, portanto, aquilo que dá suporte ao sujeito.

O nó de três elementos se mostra duro, de difícil manipulação, posto que traz apenas uma possibilidade de enodamento. O nó de quatro, ao contrário, ao deixar indefinida uma correspondência ao que seria o *sinthoma* para cada sujeito, deixa aberta para cada um, no limite de sua história, a possibilidade de sua nomeação de um lado, e de um arranjo entre os três registros de outro. (Guerra, 2013, p. 56)

Figura 1 – Enlace a quatro

¹⁰⁰ *Sinthome*, em francês.



Fonte: Guerra (2013, p. 56).

Assim, ao longo dos seminários subsequentes, vai se consolidando a ideia de que o nó borromeo não se trata de uma representação, mas de uma escrita do inconsciente. “No *Seminário 21*, [...] ele [Lacan] começa tratando os nós como metafóricos, diferente do que postulará no seminário seguinte ao dizer que o nó é real e não um modelo de representação” (Guerra, 2013, p. 46). Desse modo, trata-se de uma realidade operatória, que reposiciona o registro do Real na experiência clínica.

Nessa construção teórica, também há o importante aspecto para a compreensão desta pesquisa de que os elementos “significante e significado, gozo e Outro, homem e mulher” estão disjuntos, é a não relação sexual. Gozo, aqui, se refere a gozo do corpo, corpo gozoso (Guerra, 2013, p. 44). A palavra está mais ligada a esse gozo do corpo do que à comunicação, pois se origina da *lalíngua*. O gozo é, então, causa e resto do significante.

O significante é aparelho de gozo seja como mortificação, perda de gozo significantizada (e não mais natural), seja como suplemento da perda de gozo, objeto *a* como mais de gozar [...]. Aqui não há transgressão, mas repetição significante, que implica repetição de gozo, condicionada pela defasagem entre a perda e seu suplemento. (Guerra, 2013, p. 43)

Proponho essa incursão no terreno da topologia lacaniana por entender que na articulação corpo, gozo, escrita, há algo da constituição do sujeito que pode ser mais bem compreendida, já esboçado em capítulos anteriores, mas que merece uma maior aproximação.

Os poemas do sarau falam de um olhar que insiste em aprisionar o negro em um determinado lugar que diz respeito a estereótipos de periculosidade, patologização

ou um corpo que precisa ser controlado, vigiado. Penso aqui em corpo enquanto imagem especular, suporte do narcisismo, imagem que sustenta a unidade, mas também corpo que se apoia nas bordas dos orifícios pulsionais, que são também relacionais, corpo da criação poética de novas significações. “Nosso corpo se apoia nas bordas e é isso que o torna corpo coletivizável” (Costa, 2001, p. 38).

No sarau, a imagem do corpo é (re)criada em verso, mas corpo poema é também composição que incide sobre o olhar como objeto de gozo, em verso e escansão, novas versões para corpo imagem e corpo gozo. Entretanto, esse corpo imagem, corpo especular, se constitui pela pulsão, é o olhar materno que confirma a imagem especular como sendo a da criança.

A escrita do nó borromeano aborda o enodamento dos três registros, e essa amarração trata de uma ex-sistência de um registro em relação aos outros; ex-sistência, no sentido de que cada um dos anéis fura a consistência dos outros dois. A escrita do nó também situa a dinâmica defensiva do sujeito: inibição, sintoma e angústia.

A angústia se localiza na invasão do Real sobre o Imaginário; a inibição, a invasão do Imaginário no Simbólico; e o sintoma, a invasão do Simbólico no Real.

No sarau, o que escuto é um fazer algo com um estranhamento vivido no corpo, um corpo vivido como perigoso, que deve ser controlado. A imagem desse corpo falha em sua função unificadora.

*E eu não sabia a triste verdade
que aquilo escondia.
E me senti negra,
Negra!
E retrocedi
Negra!
E odiei meus cabelos e meus lábios
grossos
e mirei apenada minha carne tostada¹⁰¹*

Costa (2001, p. 102) fala de um momento de crise em que a imagem não é unificadora, o registro Imaginário falha como enlace entre Real e Simbólico. Nesse caso, a autora sustenta que é preciso uma suplência que permita um enodamento. O que resta do corpo, ou no corpo, como uma letra, algo vivido como inassimilável,

¹⁰¹ *Gritaram-me negra*, de Victória Santa Cruz, poeta, coreógrafa, estilista peruana. Poema bastante conhecido no sarau e recitado frequentemente por vários participantes. Recuperado em 20 maio 2018, de <https://www.youtube.com/watch?v=g52jzCTUKXA&t=3s>.

impossível de ser lido, aparece ligado ao supereu, como imperativo de gozo, ocupando o lugar da imagem primária e como suplência desta em sua função unificadora. O supereu, vivido como um terceiro, suporta uma imagem que se descola do corpo e passa a ser percebida de fora, “privilegiadamente em dois objetos pulsionais: voz e olhar. Como colocamos antes são dois objetos que mais servem para representar nossa intimidade como vindo de ‘fora’”.

O problema, seguindo ainda com Costa, é que a linguagem do supereu não é comunicável, apenas produz a ilusão de que não há diferença geracional ou de sexo, endereçando-se sempre às figuras parentais. Mas o sujeito necessita de mais do que reconhecimento fálico para efetivar a transmissão de uma experiência. Costa (2001, p. 100) relaciona, assim, o campo das artes como o campo possível de comunicar o incomunicável, na busca, sempre repetida, pelo traço que possa representá-lo.

Como frisou Lacan, se ao apelo superegóico ('Goza!') o sujeito só pode responder 'ouço', quase sempre esquece há pelo menos duas formas de ordem: uma que deriva na ordenação moral e outra, na ordenação estética. Nas duas se condensam as referências imaginárias de como o sujeito mantém uma potência (que no caso dos homens é representada na virilidade) na sua condição absoluta [...].

Na busca desse traço, o sujeito vai escrevendo seu enodamento singular, a escrita de seu gozo. É aqui que situo o corpoema, operando como o quarto elemento que ata o nó borromeano, próximo do que Lacan vai denominar *Sinthoma*, ou as versões do nome-do-pai, no sentido de que todos temos que criar um enodamento singular para lidar com a inexistência de algo que garanta o Outro (Guerra, 2013, p. 56).

Para mostrar a necessidade do quarto elemento como o que faz a costura dos registros no sujeito, Lacan (1975-1976/2005) apresenta uma cadeia aberta do nó de três, justamente no ponto em que o Outro do Outro se encontraria, exigindo contorno, tratamento. Os três suportes que Lacan chama de subjetivos tomarão apoio no quarto, o *sinthoma*. Entendemos que ali ele intenta evidenciar que o tratamento dado ao Outro do Outro implica na escrita do sujeito e seu campo de expulsão, de instalação de um fora que não é não dentro. A falta no Outro está, portanto, colocada para todos como uma questão a ser trabalhada.

Importante ressaltar que os poemas nunca são apenas lidos, mas encenados, com o corpo todo, a leitura de cada poema é acompanhada de uma performance. Corpoema é palavra, movimento e voz.

*O pequeno ser coberto de laranja vê projetada a sombra na grama verde. Onde formigas brotam de um buraco olho, buraco narina, buraco orelha, buraco cu vagina poro. Imagino tropeçar nas nuvens, neste azul sem mim.*¹⁰²

Se, conforme Augusto, “um bom poema não admite solução”¹⁰³, posso dizer que o corpoema está sempre inacabado; essa circulação gozosa entre sujeito e Outro, que passa pelos orifícios pulsionais que está em constante (re)constituição, constantemente aberta para uma nova enunciação, pois trata-se da escrita de uma letra que faz borda no corpo relacional “na medida em que essa letra serve para ser precipitado do enigma não assimilável, que representa o Outro.” (Costa, 2001, p. 135). A leitura dessa letra faz desse corpo, um corpo ficcional, constituído em sua relação entre gozo e significante, um corpoema, litoral entre o corpo e o Outro. “Só um corpo vivo, um corpo que sofre, é capaz, em última instância, de garantir a escrita” (Rancière, 2017, p. 14).

*Com palavras
dou a luz
Com os verbos
atualizo a carne*¹⁰⁴

Ao longo dessa pesquisa, fui percebendo que, apesar do Sopapo Poético não fazer exigências estéticas quanto a formas literárias ou quanto a qualquer reconhecimento prévio como artista ou escritor, é frequente que os sopapeiros comecem, após algum tempo, a publicar seus escritos em *blogs* pessoais, em grupos nas redes sociais ou, mesmo, em publicações físicas, passando a se identificarem como poetas. Foi tal percepção que me indicou a possibilidade de pensar no corpoema como um enlace, o quarto elemento do nó borromeano.

Contudo, só posso supor o corpoema como um enlace dentro da construção da própria pesquisa, como uma conclusão lógica do que produzi até aqui, não posso dizer que o eu enunciator dos poemas indiquem sujeitos que façam da construção poética um Sinthoma a atar o nó dos três registros. Esse é o limite de minha pesquisa, não só o limite dado pelo método escolhido, mas também o limite de seu desenvolvimento. Portanto, o que trago neste subcapítulo é pensar o que foi

¹⁰² Poema sem título, de Leandro Machado, lido no sarau e publicado no livro *Pretessência* (Rocha et al., 2016).

¹⁰³ Referência à entrevista dada pelo autor Ronald Augusto (2019) à revista *Texto Poético*.

¹⁰⁴ *Palavras*, poema de Ana dos Santos. Lido no sarau e publicado na coletânea *Pretessência* (Rocha et al., 2016).

desenvolvido até este ponto, nos termos da topologia lacaniana como contribuição a futuras investigações.

Assim, na busca de maior compreensão da relação sujeito ao Outro, no campo das relações raciais, encontro o corpoema como “a própria resolução ficcional” do contraste dentro/fora, potência/impotência, sujeito/cultura. A resolução do contraste não está na escolha de um dos polos (Costa, 2001, p. 162), mas na constante passagem entre um e outro, passagem que retraça constantemente bordas e litorais. Corpoema atando gozo, significante e Outro.

7 SOBRE PONTOS E ENLACES

Chego ao final desta pesquisa como quem faz uma travessia pelo desejo do Outro e me pergunto o quanto isso está relacionado com o ponto de partida: falar na constituição do sujeito, é sempre falar em uma relação de alteridade. Foi necessário, para tanto, constituir um enquadre, a realidade da construção fantasmática com a qual o Sopapo Poético dialoga e na qual sustenta sua intervenção.

O que apresento nesta pesquisa é, a partir da escuta de um sarau de poesia negra, uma proposta de leitura das demandas da negritude no que essas demandas podem elucidar de um sujeito em relação ao discurso ideológico racista.

A relação sujeito-Outro e sua implicação na constituição psíquica em sujeitos que portam traços da negritude foi o fio condutor de todo o estudo. Por ser uma pesquisa que se deu com a produção poética de várias pessoas, as conclusões que aqui trago dizem respeito mais a hipóteses que apontam em determinadas direções do que a afirmações conclusivas. Como mencionei anteriormente, trata-se de *uma* leitura, a leitura que fui capaz de fazer, partindo de uma experiência pessoal, e atravessada por meu próprio inconsciente transferenciado com o sarau.

Quando, no começo deste trabalho, afirmo estar escutando um lugar de fala, refiro-me à escuta de pessoas que ocupam o mesmo lugar na malha discursiva no que diz respeito às referências à africanidade. Assim, esta pesquisa oportunizou escutar uma modalidade de sofrimento que é político, que implica relações de poder.

Estive presente em um debate sobre cotas raciais, em um curso pré-vestibular. Nesse debate uma aluna argumentou que o racismo causa sofrimento, e colocou a questão da seguinte forma: *se alguém dissesse que meu cabelo é feio, eu iria chorar, se alguém dissesse que sou feia, suja ou fedida eu iria chorar*. O exemplo que essa aluna colocou é simples e relevante, se pensarmos que tais ofensas nunca andam sozinhas, são acompanhadas de uma série de enunciados amplamente aceitos socialmente e que vêm confirmar a desqualificação que acompanha o negro.

Para o sujeito que carrega, no seu corpo e em sua história, referências da africanidade, é preciso lidar com ataques ao seu corpo (imagem e sede do gozo), e ao que poderia servir de traços identificatórios culturais. Esses ataques são injuriosos, mas não apenas. Estão presentes na desqualificação da cultura, da religião de matriz

africana, em frases soltas que desmerecem a contribuição dos negros¹⁰⁵ na formação do povo brasileiro e ditas por autoridades políticas em veículos de comunicação de massa, na ausência de rostos pretos nas obras audiovisuais, nos telejornais¹⁰⁶, na falta de referências de valor estético dos traços negros, na frequente exposição do corpo negro como um corpo de excessos e criminalizável, no próprio idioma português brasileiro que naturaliza expressões racistas.

Esse racismo, que diz respeito a uma gramática social, e é também semântico, é compartilhado pelo próprio sujeito que porta traços negros, e que acaba por reproduzir essa mesma lógica de desqualificação da africanidade, enquanto tiver por referência central os significantes da branquitude, ainda que isso signifique algum grau de desprezo pelo próprio corpo e/ou história (Souza, 1983, Nogueira, 1998).

Construir uma outra centralidade não é algo fácil de fazer sem pares. Assim, os laços horizontais, constituídos a cada encontro do sarau, operam como “possibilidade de fazer frente a um discurso social que é carregado por interesses políticos e de dominação” (Braga & Rosa, 2018, p. 95).

Tal discurso social, que aqui denomino ideológico racista, dificulta a construção fantasmática necessária para supor um desejo ao Outro, para supor um Outro desejante, portanto, faltoso. Foi a percepção de que os poemas estão (re)contando histórias, narrativas de um povo e de uma origem, narrativas que procuram dar conta de violências históricas (que também se atualizam no cotidiano), de lutos e de impasses, que encaminhou a minha compreensão do que ali se passa como estando próximo de narrativas do traumático.

Desse modo, fui me aproximando de Braga e Rosa (2018) naquilo que as autoras entendem como movimentos importantes para pensar as questões da negritude: a identificação e a desidentificação. Mais precisamente, trabalhei com a ideia de alienação e separação. Creio que, devido ao racismo estrutural, presente inclusive na linguagem cotidiana, com as visibilidades e invisibilidades a serviço da manutenção de estereótipos, é necessária a desconstrução das referências eurocêntricas, é necessário que os significantes da branquitude parem de operar como S_1 , significante mestre. Entretanto, a desvalorização dos traços negros (físicos e culturais) presentes no discurso racista não contribui para que o sujeito encontre

¹⁰⁵ Não só de negros, como de indígenas também. Ou seja, de todos os não brancos.

¹⁰⁶ Apenas recentemente uma jornalista negra passou a integrar um dos telejornais de maior audiência da TV aberta.

lugar para suas referências de negritude, dificultando, assim, identificações possíveis. Assim, fui percebendo efeitos de identificação ao traço unário no sarau, na reunião dos corpos, nos poemas e no cuidado estético com que o sarau é montado, e propus que o Sopapo Poético constrói um *corpus*, referências estéticas e enunciados, que possibilita essa identificação através de uma alienação a um Outro desejante, desejante também do que há de preto nesse sujeito.

Com isso estamos reiterando a importância de considerar o imaginário social e as representações sociais que recaem sobre o sujeito, pois estas dizem respeito a como ele se constitui, como se reconhece e se inscreve no mundo, o que está estruturalmente articulado a como se sente inscrito e reconhecido pelos outros e pelo Outro. (Braga & Rosa, 2018, p. 95)

Mas esse movimento não cessa na alienação. A ilusão de apagamento da divisão subjetiva é temporária. Afinal, a negritude é um traço, e, ainda por cima, um traço singular, massificado pelo racismo, mas que contém, para cada sujeito, elementos de sua própria história, que é única. Esses fatores, aliados à instabilidade própria da linguagem poética, levam à separação. Esse Outro, é castrado, o sujeito também. E o sujeito não é só preto, há outros traços identificatórios que o orientam. O ato enunciativo constante do sarau indica que sempre há algo mais a ser dito, porque nunca se diz o suficiente. Sempre há algo que sobrou ou que faltou (Costa, 2001) nessa passagem do sujeito ao Outro, passagem feita de linguagem e de gozo, na qual as imagens se fazem e se desfazem. É preciso dar lugar a esse corpo, a esse gozo e a essa história.

*Pulsam na pele de meu corpo
Densidades
A aflorar em mim o clamor da igualdade
Negrejante nódoa
Criptografia latente do afã de um parto¹⁰⁷*

Alienação e separação, movimentos de causação do sujeito, segundo Lacan (1985c). O sujeito não é apreensível, não pode ser. O sujeito não é objetificável; é preciso que se suponha um sujeito para que se possa escutá-lo. A ideia de corpoema opera garantindo ao sujeito uma opacidade; o corpoema, ao trabalhar com o corpo e a negritude, através da linguagem poética, é uma composição singular, de palavras, de gestos e de voz, naquilo que cada um goza do olhar e do ser olhado, dos lará-

¹⁰⁷ *Patuá*, poema de Delma Gonçalves lido no sarau e publicado na coletânea *Pretessência* (Rocha et al., 2016).

larás¹⁰⁸, das pulsações vocais (imitações de tambores), das palavras gritadas, de falar e ser ouvido. Por isso, chego ao final desta pesquisa aproximando o corpoema da noção de um laço entre corpo, Outro e gozo.

Esse corpo não pode ser vivido apenas como corpo-gramática, corpo marcado, acentuado como insuficiente, falho. É preciso criar uma criptografia¹⁰⁹ para esse corpo, que algo desta cor não possa ser lido previamente, antes do ato enunciativo. A linguagem poética é o avesso da gramática, pode se servir dela, tanto quanto pode desorganizá-la, alterá-la, subvertê-la.

O Sopapo Poético coloca em cena a função da narrativa. No caso do sarau, são muitas narrativas que operam, tanto singular quanto coletivamente, na forma de poemas compartilhados. No sarau, os textos poéticos fazem frente à marca de uma diferença social, de um destino dado por uma marca na pele que parece barrar a palavra, a possibilidade polissêmica da palavra. O sarau assim como os poemas restituem, não apenas um lugar de enunciação reconhecido, mas também a palavra como potência transformadora da própria história e também do próprio corpo. A produção de sentidos, sempre passageiros, visto o poema ser ele mesmo efêmero, permite a ficção histórica, assim como a criação constante de novas significações.

Somos nossa memória, nossa memória costurada a um corpo, um corpo onde está tatuado um conjunto disperso de traços que são agrupados numa lógica mais ou menos fechada por um eu que resiste à dispersão e que designamos como representante de nosso ser. (Moschen, 2006, p. 25)

Assim, proponho os conceitos de alienação-separação, Fantasma e traço unário, como operadores teóricos para abordar a questão do sofrimento relacionado ao racismo.

O tema ainda é pouco abordado na psicanálise. Penso que muito ainda há que avançar, pois é preciso escutar as pessoas que se queixam desse sofrimento. Tanto analista quanto analisando estão inseridos nessa cultura de complexas relações raciais brasileiras, o que acredito ser algo a considerar em um tratamento psicanalítico que é todo conduzido na relação transferencial.

Muitos casos designados como novas formas da psicopatologia são pacientes que vem ao encontro do analista para dizer, enredar e desenredar

¹⁰⁸ Onomatopeia de musicalidade.

¹⁰⁹ “Arte ou processo de escrever em caracteres secretos ou em cifras; esteganografia” (Dicionário Michaelis, 2019).

as relações entre trauma histórico de privação de memória e de língua e acidente singular.

É preciso um trabalho prévio com sujeitos que chegam nessas condições, que consiste em vencer este desespero singular com relação à palavra, uma vez que a neutralidade tradicional do analista remete esses sujeitos a um Outro onipotente que foi, em sua história vivida ou herdada, impossível de fazer reagir a suas palavras e seus gritos. A neutralidade nesses casos reforçaria a neutralização cultural subjetiva já sofrida. (Betts, 2014, s./p.)

O que desenvolvi nesta investigação procura romper com a ideia de neutralidade e universalidade, seja na linguagem, seja na constituição psíquica em relação à cultura. Este trabalho é também um convite para a escuta psicanalítica daquilo que chamo de questões da negritude. É necessário que se desenvolvam mais pesquisas a respeito, para fundamentar melhor a discussão do tema na psicanálise. Entretanto, o que o Sopaço Poético confirma é a potência da aposta na palavra, ainda que essa tenha por aporte um traço inegável no corpo.

Espero que esta pesquisa possa contribuir com outras que articulem psicanálise e negritude, assim como, para mim, foram de grande importância autores que já haviam se aventurado pelo tema.

REFERÊNCIAS

- Almeida, S. (2018). *O que é racismo estrutural*. São Paulo: Letramento.
- Augusto, R. (2018). *O reconhecimento da literatura negra hoje*. (Material didático). Porto Alegre: Livraria Taverna.
- Augusto, R. (2019). Um bom poema não admite solução. *Texto Poético*, 15(26).
- Barthes, R. (2004). *Aula*. 14. ed. São Paulo: Cultrix.
- Benjamin, W. (2012). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense.
- Bento, M. A. S. (2012). Branqueamento e branquitude no Brasil. In: Bento, M. A. S.; Carone, I. (Orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento* (pp. 25-58). Petrópolis: Vozes, 2012.
- Betts, J. (2014). Incidências clínicas da diferença cultural nos sofrimentos da identidade: a cultura como conceito metapsicológico. *Revista APPOA*, 231. Recuperado em 12 abr. 2019, de http://www.apoa.com.br/correio/eedicao/231/incidencias_clinicas_da_diferenca_cultural_nos_sofrimentos_da_identidade__a_cultura_como_conceito_metapsicologico/58.
- Bicudo, V. L. (2016). Incidência da realidade social no trabalho analítico. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 50, 73-92.
- Blog da Boitempo. (2018). *Colunas Slavoj Žižek*. Recuperado em 13 jun. 2018, de <https://blog.daboitempo.com.br/category/colunas/slavoj-zizek/>.
- Braga, A. P. M. (2015). *Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras*. Tese de Doutorado em Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Braga, A. P. M., & Rosa, M. D. (2018). Articulações entre psicanálise e negritude: desamparo discursivo, constituição subjetiva e traços identificatórios. *Revista da ABPN*, 10(24), 89-107.
- Brasil. (2003). *Lei Nº 10639, de 9 de janeiro de 2003*. Brasília: Presidência da República.
- Brasil Escola (2019). *Benin*. Recuperado em 24 jan. 2019, de <https://brasilecola.uol.com.br/geografia/benin.htm>.
- Buala: Blogue de Cultura Contemporânea Africana. (2011). O barulhamento do mundo: para além da tolerância. Recuperado em 6 dez. 2018, de <http://www.buala.org/pt/da-fala/etiquetas/edouard-glissant>.

- Butler, J. (2003). Reescrinificação de lo universal: hegemonía y límites del formalismo. In: Butler, J., Laclau, E., & Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, Universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda* (pp. 17-48). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Caldas, H., & Manso, R. (2013). Escrita no corpo: gozo e laço social. *Ágora*, Rio de Janeiro, 16, 109-126.
- Campos, R. (1996). Manual del perfecto idiota latino-americano. *Folha de S. Paulo*. Recuperado em 26 ago. 2018, de <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/8/25/brasil/3.html>.
- Cardoso, O. H. M. (Org.). (2018). *Negras palavras gaúchas 2*. Porto Alegre: Evangraf.
- Carlos Orsi. (2013). *A maldição de Noé, África e os negros*. Recuperado em 12 abr. 2019, de <http://carlosorsi.blogspot.com/2013/03/a-maldicao-de-noe-africa-e-os-negros.html>.
- Carvalho, A. P. C. (2005). O “Planeta”: apontamentos sobre a invisibilidade dos negros no RS e seus reflexos no campo da cidadania. *Humanas*, UFRGS, 26/27, 179-191.
- Castro, J. E. (2009). Psicanálise e cultura. *Mental*, 7(13).
- Cavalcanti, M. L. V. C. (s./d.). *Oracy Nogueira e a antropologia no Brasil: o estudo do estigma e do preconceito racial*. Recuperado em 14 fev. 2019, de http://www.anpocs.org.br/porta1/publicacoes/rbcs_00_31/rbcs31_01.htm.
- Clavurier, V., & Guia-Menendez, E. R. M. (2013). Real, simbólico, imaginário: da referência ao nó. *Estudos de Psicanálise*, 39, 125-136.
- Coelho, R. S. (2018). Por uma política do impossível: contribuições da psicanálise para a reinvenção da vida coletiva. Tese de Doutorado em Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicanálise Clínica e Pesquisa, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
- Coletivo Cultural Sankofa. (2012). *Símbolo Adinkra*. Recuperado em 8 jul. 2018, de <https://ccsankofa.wordpress.com/2012/09/01/sankofa-simbolo-adinkra/>.
- Costa, A., & Poli, M. C. (2006). Alguns fundamentos da entrevista na pesquisa em psicanálise. *Perdizes*, 19(188), 14-21.
- Costa, A. (2001). *Corpo e escrita*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Coutinho Jorge M. A. (2010). Fundamentos da psicanálise: de Freud a Lacan: a clínica da Fantasia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Cuti (2017). Quem tem medo da palavra negro. In: Abud, C., Kon, N. & Silva, M. L. (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise* (pp. 197-212). São Paulo: Perspectiva.

- Darriba, V. (2005). A Falta conceituada por Lacan: da coisa ao objeto a. *Ágora*, Rio de Janeiro, 8(1) 63-76.
- Depestre, R. (1980). *Bom dia e adeus à negritude*. Paris: Robert Laffont. Recuperado em 15 abr. 2019, de <http://www.ufrgs.br/cdrom/depestre/depestre.pdf>.
- Dicionário Aurélio. (2004). 3. ed. São Paulo: Positivo.
- Dicionário Michaelis Online. (2019). Recuperado em 12 abr. 2019, de <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/criptografia/>.
- Duarte, E. A. (2019). *Por um conceito de literatura afro-brasileira*. LITERAFRO: Portal da Literatura Afro-Brasileira, Núcleo de Estudos Interdisciplinares da Alteridade – NEIA, Faculdade de Letras, Universidade Federal de Santa Maria. Recuperado em 12 abr. 2019, de <http://www.letas.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-conceituais/148-eduardo-de-assis-duarte-por-um-conceito-de-literatura-afro-brasileira>.
- Dunker, C. I. L. (2003). A importância da topologia na clínica da histeria: o problema da identificação. *Acheronta*, 18.
- Dunker, C. I. L., Milán-Ramos, J. G., & Paulon, C. P. (2016). *Análise psicanalítica do discurso: Perspectivas Lacanianas*. São Paulo: Estação das Letras.
- Dunker, C. I. L. (2018). *Virgínia Bicudo e a psicanálise como lugar de escuta*. Blog Boitempo. Recuperado em 12 abr. 2019, de <https://blogdaboitempo.com.br/2018/03/07/virginia-bicudo-e-a-psicanalise-como-lugar-de-escuta/>.
- Fanon, F. (1980). *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Sá da Costa.
- Flores, V., & Endruweit, M. (2012). A noção de *discurso* na teoria enunciativa de Émile Benveniste. *Revista Moara de Estudos Linguísticos*, 38, 196-208.
- Freud, S. (2015a). O poeta e o fantasiar. In: *Arte, literatura e os artistas* (pp. 53-65). São Paulo: Autêntica.
- Freud, S. (2015b). O Moisés, de Michelangelo. In: *Arte, literatura e os artistas* (pp. 183-219). São Paulo: Autêntica.
- Froes, J. (2015). *Estamos quites*. Porto Alegre: Vidrágua e Escola da Poesia.
- Fontoura, P. A., Salom, J. S., & Tettamanzy, A. L. (2016). Sopapo Poético: sarau de poesia negra no extremo sul do Brasil. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, 49, 153-181.
- Gagnebin, J. M. (2006). *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34.

- Garcia, M. F. (2018). *A guerreira que viveu no Brasil e preferiu a morte à escravidão*. Observatório do Terceiro Setor. Recuperado em 12 abr. 2019, de <https://observatorio3setor.org.br/noticias/dandara-guerreira-que-viveu-no-brasil-e-preferiu-morte-a-escravidao>.
- Glissant, E. (2005). *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: UFJF.
- Gomes, N. L. (2009). Intelectuais negros e produção de conhecimento. In: Menezes, M. P., & Santos, B. S. (Orgs.). *Epistemologias do Sul* (pp. 419-441). Coimbra: Almedina.
- Gonçalves Filho, J. M. (2017). A dominação racista: o passado presente. In: Abud, C., Kon, N. & Silva, M. L. (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise* (pp. 143-159). São Paulo: Perspectiva.
- Guerra, A. M. C. (2013). O gozo na topologia borromeana: um novo paradigma? *Tempo Psicanalítico*, Rio de Janeiro, 45(1), 39-59.
- Hermann, N. (2005). *Ética e estética: a relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Hoffmann, C. (2012). O sujeito e seus modos de gozo. *Ágora*, Rio de Janeiro, 15(1), 9-13.
- Instituto de Desenvolvimento Social e Cultural Omidewá (INDESCO). (2012). Aiye e Orum: os níveis de existência. Recuperado em 10 dez. 2018, de Fonte: http://omidewa.com.br/public_html/arquivos/649.
- Jornal do Movimento Negro Unificado (MNU). (1991). Entrevista. In: Bairros, L. (1999). *Relembrando. Afro-Ásia*, Salvador, 23.
- Kaufmann, P. (1996). *Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o legado de Freud e de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Koltai, C. (2008). Racismo: uma questão cada vez mais delicada. *Revista IDE*, São Paulo, 31(47), 66-69.
- Koltai, C. (2016). Entre psicanálise e história: o testemunho. *Psicologia*, USP, 27(1), 24-30.
- Lacan, J. (1953). *O simbólico, o imaginário e o real*. (Conferência proferida na Sociedade Francesa de Psicanálise em 8 de julho de 1953. Recuperado em 12 abr. 2019, de <http://lacan.orgfree.com/lacan/textos/simbolicoimaginarioreal.htm>).
- Lacan, J. (1985a). *O Seminário: a relação de objeto (1956-1957)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1985b). *O Seminário: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Lacan, J. (1985c). *O Seminário: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1985d). *O Seminário: mais, ainda*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1992). *O Seminário: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1996a). Função de campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos* (pp.101-187). 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1996b). Posição do inconsciente no Congresso de Bonneval. In: *Escritos* (pp. 313-335). 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1996c) Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano. In: *Escritos* (pp. 275-311). 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998a). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos* (pp. 237-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998b). O Seminário “A carta roubada”. In: *Escritos* (pp. 13-66). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998c). A coisa freudiana ou o sentido do retorno a Freud em psicanálise. In: Lacan, J. *Escritos* (pp. 401-437). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998d). Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “verneinung” de Freud. In: Lacan, J. *Escritos* (pp. 370-382). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998e). De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: Lacan, J. *Escritos* (pp. 531-590). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2003). *O Seminário: a identificação (1961-1962)*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- Lacan, J. (2005). *O Seminário: o Sinthoma (1975-1976)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2008a). *A lógica do Fantasma: seminário*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife.
- Lacan, J. (2008b). *O Seminário: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2009). *O Seminário: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2012). *O Seminário: ... Ou pior*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Latitudes Latinas. (2016). *Poemas de René Depestre*. Recuperado em 20 fev. 2019, de <http://latitudeslatinas.com/poemas-de-rene-depestre-2/>.

- LiteraAfro: o portal da Literatura Afro-brasileira. *Cuti*. Letras – Universidade Federal de Santa Maria. Recuperado em 14 fev. 2019, de <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/212-cuti>.
- Lopes, N. (2004). *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro.
- Maio, M. C. (2000). O projeto UNESCO: Ciências Sociais e o “credo racial brasileiro”. *Revista USP*, São Paulo, 46, 15-128.
- Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições.
- Medeiros da Costa, A. M. (2015). O corpo no litoral da ciência. *Revista APPOA*, 49(1).
- Miller, J. A. (2011). Intuições milanesas. *Opção lacaniana online*, 2(5).
- Miller, J. A. (2012). Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana*, 3(7), 1-49.
- Miller, J. A. (2014). Racismo e êxtimidade. *Derivas Analíticas*, 4. Recuperado em 4 abr. 2019, de <http://revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/accordion-a-2/o-entredois-ou-o-espaco-do-sujeito>.
- Moore, C. (2007). *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza.
- Moschen, S. (2006). No fio da palavra. *Organon Linguagem e Sintoma*, Porto Alegre, 20(40-41), 17-27.
- Moutian, I., & Rosa, M. D. (2015). O outro: análise crítica de discursos sobre imigração e gênero. *Psicologia USP*, 26(2), 152-160.
- Munanga, K. (2000). Qual é a explicação dessa ausência e desse silêncio... *Psicologia & Sociedade*, 12(1/2), 5-17.
- Nações Unidas no Brasil (ONUBR). (2013). *Grupo de trabalho da ONU sobre afrodescendentes divulga comunicado final sobre visita ao Brasil*. Recuperado em 12 abr. 2019, de <https://nacoesunidas.org/grupo-de-trabalho-da-onu-sobre-afrodescendentes-divulga-comunica-do-final/>.
- Nogueira, I. B. (1998) *Significações do corpo negro*. Tese de Doutorado em Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Nogueira, I. B. (2017). Cor e inconsciente. In: Abud, C., Kon, N., & Silva, M. L. (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise* (pp. 121-126). São Paulo: Perspectiva.

- Nogueira, O. (2016). Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. *Tempo Social, USP, 19(1)*, 287-308.
- Oliveira da Costa, A. (2015). O cross-cap e a relação entre sujeito e cultura. *Correio APPOA, Porto Alegre, 243, 2015*.
- Pereira, P. A. (2008). A diáspora negra na poesia performática de Ronald Augusto. *Ipotesi, Juiz de Fora, 12(1)*, 41-49.
- Plon, M., & Roudinesco, E. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Poli, M. C., & Rosa, M. D. (2009). Experiência e linguagem como estratégias de resistência. *Psicologia & Sociedade, 21*, 5-12.
- Rancière, J. (2009). *A partilha do sensível*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34.
- Rancière, J. (2017). *Políticas da escrita*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34.
- Rancière, J. (2018). *O desentendimento: política e filosofia*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34.
- Reis Filho, J. T. (2005). *Negritude e sofrimento psíquico: uma leitura psicanalítica*. Tese de Doutorado em Psicologia Clínica, Núcleo em Psicanálise, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, São Paulo, Brasil.
- Reis Filho, J. T. (2006). Negritude e sofrimento psíquico. *Pulsional Revista de Psicanálise, 19(185)*.
- Ribeiro, E. (2008). *Ensinamentos*. In: Cadernos Negros, nº 31. São Paulo: Quilombhoje.
- Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala*. São Paulo: Letramento.
- Rickes, S. M., & Simoni, A. C. R. (2008). Do (des)encontro como método. *Currículo sem fronteiras, 8(2)*, 97-113.
- Ricoeur, P. (1994). *Tempo e narrativa*. São Paulo: Papirus.
- Rocha, L. (2016). *Negra soul*. Porto Alegre: Alternativa.
- Rocha, L. M. R. et al. (Orgs.). (2016). *Sopapo Poético: Pretessência*. Porto Alegre: Libretos.
- Rosa, M. D. (1999). O discurso e o laço social dos meninos de rua. *Psicologia USP, 10(2)*, 205-217.
- Rosa, M. D. (2002). Uma escuta psicanalítica das vidas secas. *Textura, 2*, 1-13.

- Rosa, M. D. (2004). A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. *Mal-Estar e Subjetividade*, Fortaleza, 4(2), 329-348.
- Rosa, M. D. (2012). Psicanálise implicada: vicissitudes das práticas clínico-políticas. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, 41-42, 29-40.
- Rosa, M. D. (2017). O futuro de uma desilusão: ética e política no nosso tempo (apresentação oral). In: *Jornadas Clínicas APPOA*, Porto Alegre.
- Schwarcz, L. (2010). O som do silêncio: sobre interditos e não ditos nos arquivos quando o tema é escravidão ou escorre para o racismo. *Cadernos AEL*, 17(29), 70-96.
- Schwarcz, L. M. (2017). Raça, cor e linguagem. In: Abud, C., Kon, N., & Silva, M. L. (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise* (pp. 91-120). São Paulo: Perspectiva.
- Schwarcz, L., & Starling, H. (2015). *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Seligmann-Silva, M. (2008). Narrar o trauma: uma questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psicologia Clínica*, 20(1), 65-82.
- Silva, M. A. M. (2011a). *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*. Tese de Doutorado em Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil.
- Silva, M. A. M. (2011b). *Literatura negra e literatura periférica no Brasil*. Universidade das Quebradas, UFRJ. Recuperado em 12 abr. 2019, de <https://www.universidadedasquebradas.pacc.ufrj.br/literatura-negra-e-literatura-periferica-no-brasil/>.
- Silva Júnior, M. R. (2017). Racismo, uma leitura. In: Abud, C., Kon, N., & Silva, M. L. (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise* (pp. 161-177). São Paulo: Perspectiva.
- Sopapo Poético. *Documentário Sopapo Poético: Ponto Negro da Poesia, Parte 1*. Youtube. Recuperado em 23 mar. 2017, de <https://www.youtube.com/watch?v=drnHumzhjV8>.
- Sousa, E. L. A. S. (2014). Samuel Beckett: breve gramática do inominável. In: Pereira, L. S. (Org.). *A ficção na psicanálise* (p. 264-273). Porto Alegre: APPOA.
- Souza, J. (2017). *A elite do atraso: da escravidão à lava à jato*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra.
- Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal.

- Trevisan, A. (2001). *A poesia: uma iniciação à leitura poética*. Porto Alegre: Uniprom.
- TV Nação preta. (2018). *Centro de Referência do Negro vira depósito de agasalhos*. Youtube. Recuperado em 4 ago. 2018, de <https://www.youtube.com/watch?v=z3dIC9mRmtl>, acesso em: 4 ago. 2018.
- Teixeira, M. (1999). O discurso do outro como constitutivo da escrita. *Ciências e Letras*, Revista da Faculdade Porto-Alegrense de Educação, 26.
- Verissimo, T. C. (2017). O racismo nosso de cada dia e a incidência da recusa no laço social. In: Abud, C., Kon, N. & Silva, M. L. (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise* (pp. 233-249). São Paulo: Perspectiva.
- Victoria, L. G. (2015). Corpo real, corpo simbólico, corpo imaginário. *Revista APPOA*, 49(1).
- Viola, S., & Zucchi, M. (2014). Sobre o esforço de dizer o impossível de ser dito: escrita poética e testemunhos. *Afreudite: Revista Lusófona de Psicanálise Pura e Aplicada*, 10(19/20), 81-107.
- Žižek, S. (Org.). (1996). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Žižek, S. (2010). *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ANEXO A – TERMO DE ANUÊNCIA

TERMO DE ANUÊNCIA

SARAU SOPAPO POÉTICO

Conhecendo os propósitos, os objetivos e a metodologia a ser aplicada, declaramos para os devidos fins que o Sarau Sopapo Poético, localizado no Centro de Referência do Negro, rua Ipiranga n° 311, bairro Menino Deus, CEP 90160-090, Porto Alegre/RS, está de pleno acordo com a execução, em seus serviços, do Projeto de pesquisa intitulado *Do laço social ao corpoema: enlaces entre negritude e psicanálise*, com financiamento próprio e que está sendo conduzida pela psicóloga Taismin da Motta Ohnmacht, aluna do programa de Pós-graduação em Psicanálise – Clínica e Cultura a nível de mestrado stricto sensu junto ao Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), tendo por pesquisadora responsável a Profa. Dra. Luciane De Conti.

Porto Alegre, 15 de Agosto de 2018

Nome do responsável
Cargo ou função
Carimbo
<div style="display: flex; justify-content: space-between;"> <div style="width: 45%;"> <p><i>Taismin Tavares</i></p> <p><i>Thian [illegible] de Paiva</i></p> <p><i>[illegible]</i></p> </div> <div style="width: 45%;"> <p><i>Luciane Conti</i></p> <p><i>[illegible]</i></p> </div> </div>

ANEXO B – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE ESCLARECIDO

TCLE PARA AUTORES QUE CONCORDAREM EM DIVULGAR A AUTORIA DE SEUS POEMAS

Convidamos você a participar como voluntário na pesquisa *Do laço social ao corpoema: enlaces entre negritude e psicanálise* que está sendo conduzida pela psicóloga Taismin da Motta Ohnmacht, aluna do mestrado em Psicanálise Clínica e Cultura do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande Do Sul- UFRGS, tendo por pesquisadora responsável a Profa. Dra. Luciane De Conti.

Informações sobre a pesquisa:

O estudo tem como objetivo analisar as narrativas produzidas pela roda de poesia do Sopapo Poético como um fenômeno discursivo, capaz de articular a relação sujeito-Cultura a partir de situações em que há um discurso ideológico (racismo) que antecipa significações sobre esse sujeito. Este estudo se justifica pela importância de melhor entender a questão racial e seus efeitos psíquicos, entrelaçando, assim, psicanálise, política e arte.

Para a realização do estudo utilizaremos registros mnemônicos da pesquisadora, assim como observação da dinâmica dos encontros, no período de setembro de 2018 a março de 2019.

Importante esclarecer que o sarau Sopapo Poético, onde se dará a pesquisa, é público tendo em vista que é aberto a qualquer pessoa que queira participar escutando as narrativas, ou a qualquer pessoa negra que queira ocupar o centro da roda e compartilhar um texto/poema. Também cabe esclarecer que os organizadores do sarau foram informados da pesquisa, de seus objetivos e método.

1 Riscos e Desconforto

Os riscos de você participar desta pesquisa são que a análise das narrativas e dos poemas produzidos por você no sarau podem não corresponder à sua leitura/compreensão ou intenção. Assim como, a escolha de versos ou fragmentos de poemas e falas podem ser descontextualizados das suas intenções ou da pessoa que proferiu a fala.

Ainda que o Sopapo Poético seja um sarau no qual o tema das relações raciais esteja sempre em jogo, há o risco de que você sinta mal-estar por se deparar com outras interpretações e enfoques sobre a questão racial que são próprias da abordagem da pesquisadora, sem que corresponda ao seu entendimento do poema/texto. Também pode causar desconforto ver seu poema/texto ou fala estarem relacionados a efeitos do racismo ou serem generalizados para além de sua pessoa.

Por fim, seu poema, ao compor o corpo da pesquisa, poderá ficar associado aos estudos das relações raciais no âmbito da psicanálise para além da sua vontade.

Também esclarecemos que a análise das narrativas não terá por enfoque a sua pessoa, mas será compreendida como narrativas conjuntas de um grupo de pessoas afetadas pelo racismo em sua relação com a cultura.

Se em algum momento da pesquisa você se sentir constrangido e desconfortável em autorizar que seu texto seja utilizado para os objetivos da pesquisa, poderá recusar a autorização para que a pesquisadora utilize seu texto. E qualquer momento poderá desistir de participar da pesquisa e retirar seu consentimento sem nenhum prejuízo.

2 Benefícios

Como benefício direto de sua participação na pesquisa está a oportunidade de contribuir para a produção de conhecimento científico acerca do racismo e seus efeitos na subjetividade, o que poderá beneficiar outras pessoas concernidas pela questão racial, e também auxiliar para o avanço da questão no âmbito da teoria psicanalítica.

3 Confidencialidade

A pesquisadora se compromete a preservar o sigilo e a privacidade das informações coletadas utilizando única e exclusivamente para fins de estudo acadêmico (pesquisa, discussões e publicações científicas).

Informamos ainda que os as informações coletadas neste estudo serão armazenadas no banco de dados sob a responsabilidade da Profa. Dra. Luciane De Conti no Departamento de Psicanálise e Psicopatologia/UFRGS, na sala 139, com acesso restrito, por um período mínimo de cinco anos, quando poderão ser destruídos.

4 Pagamento

Não haverá nenhum pagamento pela participação na pesquisa e também não nenhum valor a ser pago.

5 Cópia do termo e contato para esclarecimentos

Você receberá uma cópia deste termo de consentimento e em caso de dúvidas a pesquisadora poderá ser contatada para esclarecimentos através do telefone (51) 3308-5066 ou pelo e-mail luciane.conti@ufrgs.br. Poderá também consultar o Comitê de Ética em Pesquisa do Instituto de Psicologia da UFRGS (rua Ramiro Barcelos, 2600. Porto Alegre Fone: 51 33085698.

CONSENTIMENTO DA PARTICIPAÇÃO COMO VOLUNTÁRIO NA PESQUISA

Pelo presente consentimento declaro que fui devidamente esclarecido sobre a pesquisa.

Após a leitura deste documento e esclarecido as dúvidas com a pesquisadora concordo em participar como voluntário desta pesquisa,

Vladimir do N. Rodrigues

Porto Alegre, 09 de abril de 2018.

Nome do participante: Vladimir do N. Rodrigues

Assinatura: Vladimir do N. Rodrigues

Profa. Dra. Luciane De Conti
Pesquisadora Responsável
Inst. Psicologia - PPG Psicanálise Clínica e Cultura-UFRGS

ANEXO C – PARECER COMITÊ DE ÉTICA

UFRGS - INSTITUTO DE
PSICOLOGIA DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Constituição psíquica e negritude: (Re)Significações poéticas em relação ao Outro

Pesquisador: Luciane De Conti

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 94803218.0.0000.5334

Instituição Proponente: Instituto de Psicologia - UFRGS

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 2.962.191

Apresentação do Projeto:

Essa pesquisa tem por campo o sarau Sopapo Poético, um sarau aberto a qualquer pessoa que se interessar por poesia negra. Os poemas que circulam no sarau apresentam elementos da experiência de cada autor com sua própria negritude em uma sociedade que tem a branquitude por parâmetro universal. Ao investigar as narrativas produzidas no Sopapo Poético, a pesquisadora tem por finalidade questionar os efeitos subjetivantes do racismo e a linguagem poética enquanto possibilidade de potência do sujeito, buscando entender como se dá a dialética sujeito-cultura em situações em que há correntes discursivas ideológicas que procuram remeter esse sujeito a um excesso de significados, partindo do aforismo de Lacan, O inconsciente é o discurso do Outro. Para abordar o racismo como parte de uma malha discursiva, foi necessário retomá-lo desde perspectivas históricas e sociais na construção deste projeto, retomando, ainda que de modo breve, aspectos históricos que cercaram a escravidão e as técnicas

de violência para perpetuá-la, assim como os rompimentos de lugares físicos e simbólicos a que tais pessoas foram submetidas. Há uma história que se perdeu e não há como retomá-la. Há muitas histórias que nunca foram contadas, outras tantas cuja narrativa está orientada por uma cultura eurocêntrica. Tais aspectos históricos e sociais, estão presentes nos poemas que circulam no Sopapo Poético. Assim, traço a hipótese de que o discurso racista seja um modo de subjetivação do Outro presente em nosso laço social. Para a metodologia dessa pesquisa articulo

Endereço: Rua Ramiro Barcelos, 2600
Bairro: Santa Cecília **CEP:** 90.035-003
UF: RS **Município:** PORTO ALEGRE
Telefone: (51)3308-5698 **Fax:** (51)3308-5698 **E-mail:** cep-psico@ufrgs.br

UFRGS - INSTITUTO DE
PSICOLOGIA DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO



Continuação do Parecer: 2.962.191

psicanálise, arte

e história. Os dados serão analisados a partir do conceito de narrador sucateiro da filósofa Jean Gagnebin, associando-o à ideia de uma escuta/leitura que implique em um corte costura, como colocado pela psicanalista Simone Moschen. Assim, tecendo algumas possibilidades de encontro entre história, arte e psicanálise, através da escuta do sarau Sopapo Poético, é como uma narradora sucateira que pretendo compor uma outra narrativa que possibilite pensar a constituição psíquica do sujeito atravessada pela questão racial em sua relação ao Outro.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Analisar a produção cultural e a dinâmica de um sarau de poesia negra como campo discursivo capaz de articular a relação sujeito-Outro a partir de situações em que há um discurso ideológico (racismo) que antecipa significações sobre esse sujeito.

Objetivo Secundário:

Compreender as marcas subjetivas do racismo e as possibilidades de uma narrativa compartilhada como via de subversão para o sujeito sair do lugar de alienação em sua relação com o Outro.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

Como riscos, é importante assinalar que a análise das narrativas e poemas produzidos no sarau podem não corresponder à leitura/compreensão ou intenção dos autores. Assim como, a escolha de versos ou fragmentos de poemas e falas podem ser descontextualizados das intenções do autor ou da pessoa que proferiu a fala.

Ainda que o Sopapo Poético seja um sarau no qual o tema das relações raciais esteja sempre em jogo, há o risco à pessoa que participar da pesquisa de experimentar um mal estar por se deparar com outras interpretações e enfoques sobre a questão racial que são próprias da abordagem da pesquisadora, sem que corresponda ao entendimento do(a) autor(a) do poema/texto. Também pode causar desconforto ao participante ver seu

poema/texto ou fala estarem relacionados a efeitos do racismo ou serem generalizados para além de sua pessoa. Por fim, o poema, ao compor o corpo da pesquisa, poderá ficar associado aos estudos das relações raciais no âmbito da psicanálise para além da vontade do(a) autor(a).

Benefícios:

Contribuir para a produção de conhecimento científico acerca do racismo e seus efeitos na subjetividade, o que poderá beneficiar outras pessoas concernidas pela questão racial, e também auxiliar para o avanço da questão no âmbito da teoria psicanalítica.

Endereço: Rua Ramiro Barcelos, 2600

Bairro: Santa Cecília

CEP: 90.035-003

UF: RS

Município: PORTO ALEGRE

Telefone: (51)3308-5698

Fax: (51)3308-5698

E-mail: cep-psico@ufrgs.br

**UFRGS - INSTITUTO DE
PSICOLOGIA DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO**



Continuação do Parecer: 2.962.191

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Após ajustes solicitados pelo parecer inicial, o projeto parece atender aos requisitos do ponto de vista deste Comitê de Ética.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Adequados do ponto de vista ético

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Aprovado

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1167105.pdf	03/09/2018 11:34:04		Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_Comite_Etica_retificado.pdf	03/09/2018 11:32:08	TAIASMIN DA MOTTA OHNMACHT	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_AnexoC.pdf	03/09/2018 11:27:27	TAIASMIN DA MOTTA OHNMACHT	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_ANEXOB.pdf	03/09/2018 11:27:04	TAIASMIN DA MOTTA OHNMACHT	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	termo_de_anuencia.pdf	03/09/2018 11:24:51	TAIASMIN DA MOTTA OHNMACHT	Aceito
Folha de Rosto	Folha_Rosto.pdf	10/07/2018 16:12:12	TAIASMIN DA MOTTA OHNMACHT	Aceito
Outros	Ata_qualificacao.pdf	02/07/2018 10:45:18	TAIASMIN DA MOTTA OHNMACHT	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Endereço: Rua Ramiro Barcelos, 2600
 Bairro: Santa Cecília CEP: 90.035-003
 UF: RS Município: PORTO ALEGRE
 Telefone: (51)3308-5698 Fax: (51)3308-5698 E-mail: cep-psico@ufrgs.br

UFRGS - INSTITUTO DE
PSICOLOGIA DA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO



Continuação do Parecer: 2.962.191

Não

PORTO ALEGRE, 15 de Outubro de 2018

Assinado por:
Milena da Rosa Silva
(Coordenador(a))

Endereço: Rua Ramiro Barcelos, 2600

Bairro: Santa Cecília

CEP: 90.035-003

UF: RS

Município: PORTO ALEGRE

Telefone: (51)3308-5698

Fax: (51)3308-5698

E-mail: cep-psico@ufrgs.br

ANEXO D – POEMAS

ENSINAMENTOS

Esmeralda Ribeiro

Ser invisível quando não se quer ser
é ser mágico nato.

Não se ensina, não se pratica, mas se aprende.
no primeiro dia de aula aprende-se
que é uma ciência exata.

O invisível exercita o ser “zero à esquerda”
o invisível não exercita a cidadania
as aulas de emprego, casa e comida
são excluídas do currículo da vida.

Ser invisível quando não se quer ser
é ser um fantasma que não assusta ninguém.

quando se é invisível sem querer
ninguém conta até dez
ninguém tapa ou fecha os olhos
a brincadeira agora é outra
os outros brincam de não nos ver.

Saiba que nos tornamos invisíveis
sem truques, sem mágicas.

Ser invisível é uma ciência exata.
mas o invisível é visto no mundo financeiro
é visto para apanhar da polícia
é visto na época das eleições
é visto para acertar as contas com o Leão
para pagar prestações e mais prestações.

É tanto zero à esquerda que o invisível
na levada da vida soma-se
a outros tantos zero à esquerda
para assim construir-se humano.

GRITARAM-ME NEGRA

Victória Santa Cruz

Tinha sete anos apenas,
apenas sete anos,
Que sete anos!
Não chegava nem a cinco!

De repente umas vozes na rua
me gritaram Negra!
Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra!

"Por acaso sou negra?" – me disse
SIM!
"Que coisa é ser negra?"
Negra!
E eu não sabia a triste verdade que aquilo escondia.

Negra!
E me senti negra,
Negra!
Como eles diziam
Negra!
E retrocedi
Negra!
Como eles queriam
Negra!
E odiei meus cabelos e meus lábios grossos
e mirei apenas minha carne tostada
E retrocedi
Negra!
E retrocedi

Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Neeegra!
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Negra! Negra!

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

E como pesava!...
 Alisei o cabelo,
 Passei pó na cara,
 e entre minhas entranhas sempre ressoava a mesma palavra
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Neeegra!
 Até que um dia que retrocedia , retrocedia e que ia cair
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Negra!

E daí?
 Negra!
 Sim
 Negra!
 Sou

Negra!
 Negra
 Negra!
 Negra sou
 Negra!

Sim
Negra!
Sou
Negra!
Negra
Negra!
Negra sou
De hoje em diante não quero
alisar meu cabelo
Não quero
E vou rir daqueles,
que por evitar – segundo eles –
que por evitar-nos algum dissabor
Chamam aos negros de gente de cor
E de que cor!
NEGRA
E como soa lindo!
NEGRO
E que ritmo tem!
Negro Negro Negro Negro
Negro Negro Negro Negro
Negro Negro Negro Negro
Negro Negro Negro
Afinal
Afinal compreendi
AFINAL
Já não retrocedo
AFINAL
E avanço segura
AFINAL
Avanço e espero
AFINAL
E bendigo aos céus porque quis Deus
que negro azeviche fosse minha cor

E já compreendi

AFINAL

Já tenho a chave!

NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO

NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO

NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO

NEGRO NEGRO

Negra sou!

MANCHA

Jorge Froes

Deve ser duro atravessar

o Canal da Mancha,

Água gelada, distância – muro.

Nunca soube de que um negro

tentasse atravessar o Canal da Mancha.

Dizem que os negros

nadam mal:

fibra muscular pesada,

falta de piscinas

São poucas as medalhas

dos nadadores negros.

Nem sequer ouvi

falar de que um negro

tentasse atravessar

o Canal da Mancha.

Bobagem, também

nunca soube de alguém

que cruzasse o Atlântico
tão profundamente
como um negro.

Para atravessar o Atlântico
é preciso muito folêgo,
e até mais do que sete vidas.

EU NÃO ESQUECEREI
Ana dos Santos

Eu lembro do dia
em que ouvi falar,
ou melhor,
eu li num livro,
quer dizer,
eu vi num programa...
Enfim,
eu não esquecerei
o dia em que tive
o conhecimento
da “Árvore do Esquecimento”.
Que nome horrível
para uma árvore!
Mas, o que era mais horrível
era a função
que essa árvore tinha:
fazer esquecer quem você foi um dia.
Não era a árvore da vida
era a árvore da morte!
O sujeito devia
caminhar em volta
da árvore

enquanto esquecia
que era um africano livre
que tinha um nome e sobrenome
que pertencia a uma família
e que teria que abandonar tudo
e começar uma nova vida.
Vida? Ou morte?
Eu não esquecerei
que naquela noite eu tive um sonho
ou um pesadelo?
Eu não esquecerei
eu me vi atravessando
o Atlântico Negro
O mar não era azul
era vermelho!
De sangue!
Eu me batia em esqueletos
crânios
monstros marinhos
que comiam gente.
Eu consegui escapar
e alcançar a costa africana.
Eu não esquecerei
desse dia
que eu retornei
à minha terra natal
à minha Mãe África
Eu lembro
que estava diante
da "Porta do Não Retorno".
Eu ria, eu gargalhava e eu dizia:
"Eu retornei!"
"Eu voltei!"
"Eu não esquecerei!"

Eu lembro
daquele dia,
daquele sonho:
Eu em frente à árvore do esquecimento.
Eu circulei a árvore
de costas
E fui lembrando
que eu era feliz
e eu sabia!
Eu não queria
embarcar naquele navio.
Eu não esquecerei.
Eu lembro de África
antes da divisão,
antes da espoliação,
antes do assassinato do meu povo.
Eu lembro.
Eu não esquecerei
que eu nasci em Wakanda
e Wakanda é eterna
em meu coração.
Pisei firme naquele chão,
naquele terreiro
de consagração.
Eu renasci dentro de uma flor!
Eu não morri.
Eu lembro.
Eu não esquecerei.
E não vou deixar que esqueçam!

SETE ANOS DE AZAR

Bruno Negrão

Se eu tivesse quebrado o espelho, seriam sete anos de azar

Como não quebrei, foram sete anos de alisar

Sete anos de raspar

Não por livre e espontânea vontade

Pressão indireta do padrão de beleza da sociedade

Que nos faz ter vergonha do espelho

Ainda com pouca idade

Sete anos se escondendo

Sete anos revoltado

Sete anos se adequando pra conseguir um emprego

E ainda sendo maioria entre os desempregados

Sete anos sem entender que

Meu cabelo parece Bombril, sim

Mas só por que com ele dá pra fazer 1001 penteados

Nem tenta bater de frente

É que meu cabelo é duro

Sete anos vendo que precisa ter muita coragem pra falar que ele é ruim

Sendo que é no teu que as tranças não duram

Se eu tivesse quebrado o espelho, seriam sete anos azar

Mas também seriam

Sete anos sem tu ir na frente dele pra tentar nos imitar, copiar

Da nossa cultura, tradição e estilo

Preto tá na moda – mas só quando querem "pagar de bandido"

Se eu tivesse quebrado o espelho, seriam sete anos de azar

"Quem quebrou foi a bala perdida", a mídia ia falar

Mais uma história sofrida pra mídia glamourizar

Mas usam sempre a mesma história

Histórias únicas só servem pra essa mesma mídia nos estereotipar As exceções?
A tal mídia usa pra regra se reforçar Lázaro Ramos, Taís Araújo, Maju, Glória Maria,
Sheron Menezes

E...

Sete anos sem nem saber ao menos o nome de sete negros na mídia pra citar

Se nossos atores quebrassem o espelho

Eles não iriam ver mais negros no elenco em nenhum outro lugar

Eu já disse

Se eu tivesse quebrado o espelho, seriam sete anos de azar

Em vez disso, foram 500 Índios e negros

Os europeus precisavam de um povo pra eles roubar

Outro pra escravizar

Quando acabaram as munições

Só tinham espelhos

Um, pelo espelho fizeram se apaixonar

O outro, odiar

Mas

Se quebrar o espelho, vão continuar sete anos de azar

Sete anos fazendo crer

Que nossos únicos ídolos estão no esporte

Preta

Teus traços fortes

Fazem de ti uma obra de arte, uma obra prima

Não negue tua melanina, menina

Eu adoro superstições

Mas essa despertou minha ira
Quem tem boca vaia Roma
Eu sou beijudo, faço rima

Encaixo versos em meio a minha rotina
Nesse mundo urbano cruel
Nossos blacks arranham o céu
E os racistas nós intimida

Então resolvi criar coragem e quebrar o espelho
E agora
São sete anos de auto estima

E quem não gostar
Azar
E se tentarem nos prender de novo

Sorte-se

AFLUENTES

Vladimir Rodrigues

Afluentes que percorrem
margens turvas que oprimem
Rios de sangue africano
Espalhados pelo mundo
São vertentes de energia
fontes de negra magia
em cada coração
sentimento, fundamento (movimento)
e o banzo que conduz a emoção

Afluentes que circulam

No ayê e no orum
o presente
bem no fundo do passado
com um sopro de futuro
São raízes florescendo
imbondeiros, baobás
Bravos rios transbordando
euforia, rebeldia
tambores convocando a reunião

Afluentes que resistem
Mississipis, São Franciscos
Nas florestas, nos desertos, nas cidades
No compasso da mãe África
Resiliência ancestral
nossa matriz original
Nilo, Congo, Níger
Kwanza ou Zambeze,
nos irrigam, nos preservam
a imensa alegria de viver

QUILOMBOJE

Duan Kissonde

Todo preto, todo negro
É um potencial Zumbi
Toda preta, toda negra
É uma potencial Dandara
Quilombola
Congo, Angola
Coisa boa, joia rara
Serra da Barriga
Cantagalo, Vila Fundão e Restinga

Todo morro e favela é quilombo
Samba de roda, umbigada, jongo
Todo morro e favela é quilombo

LANCEIROS NEGROS

Delma Gonçalves

Lanceiros afro-brasileiros
Fiéis valentes que na linha da frente
Trouxeram no brilho das lanças e punhais a liberdade
Homens pretos, mulatos, bravos guerreiros, farrapos
De ascendências viris, combates servis,
que foram cruelmente atraíçoados
Essa luta ainda hoje persiste e faz jus pela verdade
Dessa falsa alforria
Disfarçada no dia a dia, a ignorar nossa presença
De uma velada indiscrição discriminada
Decretando-nos a sutil indiferença como sentença
Julgamentos infundos como se viéssemos de um submundo
Com seus olhares profundos...incomodados
Quando nos destacamos na cultura, no esporte
Nas esferas importantes de todas as artes
Viram encartes. Ou...descartes
Pelo tom de pele fora dos padrões convencionais
Dos cabelos encarapinhadamente surreais
Dotados de qualidades, mas tachados de banais
Ou...Ah! Esses pobres marginais
Ainda somos "Lanceiros Negros",
criaturas vindas de uma linhagem africana
Puros de alma, espíritos de luz que transpassaram barreiras
Ao longo da história, uma missão predestinada
Enfrentando guerras esfarrapadas
E mesmo que o soluço, a dor da incompreensão

esteja a nos ferir
Somos fortes. Nossa superioridade está no simples
ato sensível de sorrir.
Perante as injustiças do direito de ir e vir
E, assim, nosso indulto
Inexoravelmente consciente se prolifera
Numa fusão de raças que não se encerra,
integra-se em igualdade
Senhores cidadãos sobreviventes de uma nação
Que buscam a paz num aperto de mão
com as cores da dignidade
Brothers de uma nova era...
Filhos da mesma terra...

LANCEIROS NEGROS

Maria do Carmos dos Santos

Pegar nas armas, matar a quem?
Lutar, brigar como ninguém.

Quem sabe ganhas a guerra...
Quem sabe ganhas a terra...

Corra, negro, lute, brigue.
Defenda sabe lá o quê...

Quem é teu inimigo?
Quem te roubou o presente?
Os sonhos... a liberdade?

Pega a lança e luta,
Quem sabe ganhas a guerra...
Em troca da liberdade.

Quem sabe ganhas a terra...

Seja forte... incansável...

Não pares nem para dormir.

Pois podes perder a guerra...

Então jamais terás terra.

Podem roubar tuas lanças...

A liberdade fugir...

Então jamais terás terra.

Pois podes perder a vida.

Podes perder tua guerra.

CARNE... LINDA

Delma Gonçalves

Sol no sorriso

Céu no olhar

Ritmo de mucama.

Pé na senzala, na lida, na cozinha

Iluminada zumbinada!

A sua sina é ser mãe.

É ter braços de polvo

Risada escancarada, fartos seios

Ama de leite pros seus e também pros filhos alheios

A derramar afeto por onde passa

Faz cafuné nas cabeças de vento

Deixa lembranças da sua doçura...

Vital encantamento

Nódoas de banzo a povoar pensamentos

A saudade é imortal, não finda

A preta penetra alma adentro

Rasgando as dobras do tempo

E permanece em minhas visões futuristas ainda
Carne... Linda
Minha mãe Carlinda!

PIXAIM

Lilian Rocha

Quem tem medo
do meu cabelo pixaim?
Ele não espeta
Não tem mau cheiro
Simplesmente
Eleva-se ao céu
Feito seta
Tem direção certa
Símbolo da minha negritude.
Quem tem medo
Do meu cabelo pixaim?
Assim, assim
Também deve ter medo
Do meu falar alto,
Do suingue do meu corpo,
Da minha ancestralidade.
Quem tem medo
Do meu cabelo pixaim?
Não fique assim...
Sou eu que carrego a minha coroa
Cor de ébano... sim
E não me venha ditar regras
De apresentação
O meu cabelo
É a minha libertação!

MAR

Jorge Froes

Ó mar!

Esquecer dói mais que lembrar.

Há no fundo do teu ser,
imersa, uma dor imensa
que revolve em teu
gigantesco estômago
o amargo gosto
de uma indesejável alimentação.

Das longas travessias...

Mar vermelho,

Mar negro,

milhares,

mar morto.

Ó mar!

Esquecer dói mais que lembrar.

Lembrar é assegurar novos dias.

Voz NEGRA de um NEGRO Coração

Negro Coração

Negro é sorriso, postura, corpo, cabeça, coração... Negro é boca, nariz, olho,
dente... Negro é voz e violão

Somos Zumbi, Jovelina Pérola Negra, Dandara e Mandela, somos a riqueza de um
povo que vive na favela

Somos a história que o livro de história não contou, somos objetificados sexualmente
por nações que não sabem o que é o amor.

Temos jogo de cintura, carinho e cuidado, temos força desde o nosso passado, pois é isso que nos foi cobrado.

Somos filhos da mãe África, de onde fomos tirados, então perdemos nossa mãe e não aceitamos ser adotados.

E não é por acaso que o nosso continente tem nome de mulher, África, a verdadeira Negra Mulher, bonita, forte, que consegue abraçar o mundo se quiser.

Arrancados, arrastados, acorrentados, trazidos no navio em alto mar, chegamos no mundo inteiro sem nossa cultura abandonar.

Pensaram eles que com correntes e chicotadas iriam nos calar, mas resistimos até aqui para nossa real história contar.

Nossa História é tão grande e bonita que chega a me dar pena, em saber que ela não caberá nesse breve poema.

Tem algo importante que preciso dizer qual é, nem todo negro ou negra é passista, porta-bandeira e adepto ao candomblé.

Os estilistas afirmam que na moda o preto é básico...

Básico vem de base.

Base vem de força.

Força vem de resistência.

Resistência somos nós, Negros e Negras, Pretos e Pretas que não calam a voz.

Espero por fim que tenha ficado a vocês alguma lição, pois essa foi a mais sincera, verdadeira e profunda...

Voz NEGRA de um NEGRO Coração!

ZUMBIA PALMARES

Lilian Rocha

Zumbia à noite

Na Serra da Barriga

Irmãos reunidos

Ouvindo histórias

Tocando os seus tambores

Cantando livres e soltos

Índios, brancos e negros

Resistentes em uma única direção
Basta!
Sociedade escravocrata!
A nossa liberdade
Não tem preço
Não venha com seu chicote
Bater em nossa autoestima
Nossa carne já não mais se dilacera
Nossas cicatrizes são profundas
Assim como nossas crenças e certezas.
Palmares!
Aqui te reverenciamos
Terra do bem viver
Justa e fértil
Não morrerás jamais
No DNA dos filhos teus
E a vida pulsará de geração a geração
A valentia
Dos teus cidadãos!

NOVA CANTADA

Pâmela Amaro

Naquela noite saí como rainha,
Amarrei meu belo turbante!
Quando cheguei ao recinto,
Um olhar de admiração e o comentário:

— Nossa, tu estás PERTURBANTE!

NEGRA SOUL

Lilian Rocha

Soul

Do sul

Onde sou

Minoria

Mas presença

Não me falta

Mulher negra

Multifacetada

Na luta diária

Do protagonismo.

E assim,

Na multiplicidade

Me afino

Sintonizo

Com meus ancestrais.

Soul

Do sul

Negra alma

Batiza

No ressoar

Da Vida.

Ritmada

No suingue

Da palavra

Corporificada

Na voz

Que sussurra

Que fala que grita

Sou

Negra soul.

É a música

Em mim
Misto
De poesia
E prosa
Química
Dos afetos
Biodanceira
Nas fórmulas
Do universo.
Negra soul
E muito mais
Blues, sambas
Clássica, pop
Rock
Soul universal
Sou do sul
Soul do mundo
Som!

BALADA DOS INARREDÁVEIS

Jorge Froes

Sim
Seremos firmes e fortes
Mas aí veio a chuva
E fomos todos embora

AMOR NEGRO

Pâmela Amaro

Amor negro surge de uma singela sintonia
Um negro olhar, um desabafo entre irmãos

Que se reconhecem na mesma etnia
 Amor negro é doce, forte e infinito
 Dizem que amor não tem cor,
 Mas eu não acredito.
 Disseram tanto que o negro não era bonito,
 Que houve quem não o quisesse amar,
 Racismo duro, cego é que não quer enxergar,
 Amor negro é semente,
 É fonte, é nascente,
 De onde brota a mais bela raiz,
 Que floresce desde o encrespar do fio do cabelo
 Até o alargar do nariz,
 E da alegria que lhe é inerente,
 Nasce uma vida resistente,
 Beleza negra, sorriso largo,
 Magia negra do amor,
 Que laços, que traços,
 Carrego-os com louvor!
 De um amor que nasce uma
 Família negra
 Que se afirma, que se firma
 E se sustenta.
 Amor negro foi o dos meus avós,
 Estou aqui tão parecida com eles,
 Então, não me venham com contos de lanhos e de dor,
 Que na minha memória só ficou mesmo o negro amor

Poema sem título, de Leandro Machado

O vinho acabou, mas inda tenho tinta.

A aranha corre e para e gira confortavelmente preta sobre a almofada. Botas vermelhas de sal. Borboletas na varanda. Buraco no teto. – Quem é este que grita

inadvertidamente? – Quem sou este que inadvertidamente voa na tentativa de libertar o coração? Depois de muito tempo volto a escrever, volto a pronunciar pensamento. Alguém bate à porta, forçando passagem, já agora [Como pode uma serra elétrica, do outro lado **da** rua, abrir minha cabeça cortando os pensamentos ao meio?]

Na manhã violenta seguro firme a mão da hortelã. Em silêncio, com os olhos cerrados, me inscrevo no tempo.

– Ele comeu banana, **vovó**?

O pequeno ser coberto de laranja vê projetada a sombra na grama verde. Onde formigas brotam de um buraco olho, buraco narina, buraco orelha, buraco cu vagina poro. Imagino tropeçar nas nuvens, neste azul **sem mim**. Carregado de palavras feias, sim palavras frias, exato, palavras **teias**. Os joelhos estalam nas vezes em que estico as **pernas**. Com letra **torta** subo a montanha, subo o morro – sem água e sem comida. Deus nos livre de deus! Só falo coisa séria. Só falo digo coisa verdade. **Só, falo**. Crio coisa maldita, cousa maldigo. Nos acostumamos com um pomar onde a educação é fruto mordido. Mesmo assim abro o **livro** e tenho o telhado **da casa**, a asa delta do Jacuí. Sob o guarda-sol – pimenta na íngua – a chama **me** atinge aceso, o vento já tinha antes. Sardas **e** covinhas. **Covas** [a céu aberto], nas ruelas da vila, corpos por moedas de real. Só falo coisa séria e a esperança se **cobre c**om a terra.

PALAVRAS

Ana dos Santos

Com palavras

aprendi a fazer mantras

a desdobrar o tempo

e projetar o espaço

Dou ordens

de comando

e desmando

certas ordens

Reinvento
o passado
e altero
o futuro
só com palavras!
Com palavras
dou a luz
Com os verbos
atualizo a carne
Com os nomes
Faço poemas de amor
tiro leite das pedras
e flores das mãos
só com palavras.

PATUÁ

Delma Gonçalves

Pulsam na pele de meu corpo
Densidades
A aflorar em mim o clamor da igualdade
Negrejante nódoa
Criptografia latente o afã de um parto
A saltar pelas veias do mundo, o meu sangue afro
De um brilho miscigenado
Reluzente sinal pigmentado
É que ele já nasceu ornamentado
Pelo ritual nagô de meu orixá
Marcado, tal qual ferro em brasa
Este símbolo a me proteger;
Está lá a mancha roxa, articulada em minhas ancas
Por entre minhas coxas:
Sagrada cicatriz de minha linhagem

Tatuada, cravada, enraizada polindo os meus poros,
Eternizada em mim como um patuá!