

**COLETIVO AMARRAÇÕES:**  
**PSICANÁLISE E POLÍTICAS COM JUVENTUDES.**

**JUVENTUDES E CONTEMPORANEIDADE:**  
**REFLEXÕES E INTERVENÇÕES.**

ORGANIZAÇÃO:  
Jacqueline de Oliveira Moreira



ORGANIZAÇÃO:  
JACQUELINE DE OLIVEIRA MOREIRA

**JUVENTUDES E CONTEMPORANEIDADE:  
REFLEXÕES E INTERVENÇÕES**



Santa Cruz do Sul  
EDUNISC  
2020

Coleção

**COLETIVO AMARRAÇÕES: Psicanálise e Políticas com Juventudes**

© *Copyright*: dos autores

1ª edição 2020

Direitos reservados desta edição:

Universidade de Santa Cruz do Sul

Capa: Denis Ricardo Puhl

Editoração: Clarice Agnes

**PARECERISTAS:**

Aline Souza Martins (Faculdade Anhangue-  
ra-Osasco/SP)

Ângela Bucciano do Rosário (PUC Minas)

Ana Claudia Rena (PUC Minas)

Bianca Ferreira Rodrigues (PUC Minas)

Carolina Nassau Ribeiro (UFMG)

Christiane Odete Matozinhos (UFMG)

Daniela Viola Dutra (UEMG)

Elisa Santa Cecília Massa (UFMG)

Fídias Siqueira (UFMG)

Marcio Rimet Nobre (UFMG)

Monica Eulália Silva (UFMG e Pitágoras)

Sônia Wan Der Maas Rodrigues (UNIFOR)

J97 Juventudes e contemporaneidade [recurso eletrônico] : reflexões e intervenções / organização: Jacqueline de Oliveira Moreira. - 1. ed. - Santa Cruz do Sul : EDUNISC, 2020. (Coleção Coletivo amarrações : psicanálise e políticas com juventudes).

Dados eletrônicos.

Texto eletrônico.

Modo de acesso: World Wide Web: [www.unisc.br/edunisc](http://www.unisc.br/edunisc)

Inclui bibliografias.

ISBN 978-65-990443-2-8

1. Psicologia do adolescente. 2. Jovens - Saúde mental. 3. Serviço social com adolescentes. 4. Direitos dos adolescentes. I. Moreira, Jacqueline de Oliveira. II. Série.

CDD: 155.5

Bibliotecária responsável: Muriel Thürmer – CRB 10/1558



# RACISMO, SUBJETIVIDADES E A TRANSMISSÃO DA EXPERIÊNCIA DE NEGRITUDE

Taiasmin da Motta Ohnmacht  
Luciane De Conti

## Para introduzir a nossa questão

O Atlas da Violência (2019, p. 6) nos apresenta um panorama bastante inquietante relativo aos altos índices de violência letal contra jovens no Brasil a partir de dados obtidos até 2017, com destaque para os homicídios. “[...] Para se ter uma ideia, 59,1% do total de óbitos de homens entre 15 a 19 anos de idade são ocasionados por homicídio”<sup>6</sup>). No referido documento, os especialistas chamam atenção para o fato de estas estatísticas denunciarem algo ainda mais alarmante tendo em vista que “[...] os dados descritos nesse relatório trazem algumas evidências de um processo extremamente preocupante nos últimos anos: o aumento da violência letal contra públicos específicos, incluindo negros, população LGBTI, e mulheres, nos casos de feminicídio” (ATLAS DA VIOLÊNCIA, 2019, p. 6). Mais adiante, o relatório nos alerta:

No Atlas da Violência (2019, p. 49) verificamos a continuidade do processo de aprofundamento da desigualdade racial nos indicadores de violência letal no Brasil, já apontado em outras edições.

Em 2017, 75,5% das vítimas de homicídios foram indivíduos negros (definidos aqui como a soma de indivíduos pretos ou pardos, segundo a classificação do IBGE, utilizada também pelo SIM), sendo que a taxa de homicídios por 100 mil negros foi de 43,1, ao passo que a taxa de não negros (brancos, amarelos e indígenas) foi de 16,0. Ou seja, proporcionalmente às respectivas populações, para cada indivíduo não negro que sofreu homicídio em 2017, aproximadamente, 2,7 negros foram mortos [...]

No período de uma década (2007 a 2017), a taxa de negros cresceu 33,1%, já a de não negros apresentou um pequeno crescimento de 3,3%. Analisando apenas a variação no último ano, enquanto a taxa de mortes de não negros apresentou relativa estabilidade, com redução de 0,3%, a de negros cresceu 7,2%.

Como afirma Negro Belchior (2019) acerca dos dados divulgados no Atlas:

[...] a violência continua recaindo sobre os corpos negros em um processo iniciado com a escravidão e que chega, sem interrupção, a 2017 [...] O negro e a negra correm risco de vida no Brasil.



A necropolítica, de acordo com Mbembe (2016), sempre participou em alguma medida da política de Estado, desde a precariedade dos serviços públicos, do acesso à cidadania, até aos modos de condução da segurança pública. Ao lado do encarceramento em massa vivido pelas populações periféricas que têm por aposta o controle e disciplina de corpos (biopoder) e que, não por acaso, atinge principalmente aos jovens negros, há um investimento nas tecnologias de eliminação: liberação do acesso às armas, massacre nos presídios sem uma adequada resposta do Estado, precarização dos serviços de saúde.

Que a “raça” (ou, na verdade, o “racismo”) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas, mais do que o pensamento de classe (a ideologia que define história como uma luta econômica de classes), a raça foi a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou dominá-los. Referindo-se tanto a essa presença atemporal como ao caráter espectral do mundo da raça como um todo, Arendt localiza suas raízes na experiência demolidora da alteridade e sugere que a política da raça, em última análise, está relacionada com a política da morte. Com efeito, em termos foucaultianos, racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder. Na economia do biopoder, a função do racismo é regular a distribuição de morte e tornar possível as funções assassinas do Estado. (MBEMBE, 2016, p.128).

São frequentes em nosso cotidiano o uso de expressões de linguagem; que caracterizam interpretações de mundo e que reafirmam uma hierarquia entre raças – no Brasil este conceito está fortemente ligado ao fenótipo. Em 1996, no jornal Folha de São Paulo, Roberto Campos, político, ex-ministro e embaixador, dessa forma 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 racismo no Brasil é semântico, *negro* como signo remete a significados inferiorizantes, sociais e fenotípicos, todos participamos desta gramática que é também um arranjo político, econômico e histórico (NOGUEIRA, 2017). Essa gramática estrutura as instituições e permeia as políticas públicas.

Assim, é no laço social (o discurso como liame) 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 cultura. Nesse sentido, é comum encontrarmos em nossa prática clínica cotidiana sujeitos afetados, direta ou indiretamente, pela posição que o negro ocupa na sociedade brasileira.

No campo psicanalítico, em específico, apenas recentemente temos visto um aumento da produção de textos e estudos que enfoquem a questão racial, mas estes, em geral, ainda são pouco conhecidos ou explorados. Desde 1983, com o trabalho inaugural sobre o tema em psicanálise de Neusa Santos Souza, “Tornar-se Negro”, posteriormente publicada como livro, passando por Isildinha Baptista Nogueira e sua tese de doutorado, “Significações do Corpo Negro” (1998), tem havido um aumento significativo de pesquisas que articulem os enlaces entre a psicanálise e as questões étnico-raciais. Esta maior produção coincide, não por acaso, com a implementação das políticas afirmativas, o que aponta para a importância do ingresso de alunos que representam a diversidade da população na academia para provocar a construção do conhecimento em novas direções.

Tendo em vista os aspectos acima elencados, nos perguntamos: a psicanálise tem algo a contribuir com tal discussão? Para avançarmos nessa reflexão, nesse capítulo tentaremos esboçar alguns operadores teóricos que nos auxiliem a tangenciar essa temática. Para isso, buscamos na noção de Outro e na relação dialética sujeito-Outro em jogo na constituição psíquica, vias para explorar tais questões.

Para Žižek (2010, p. 17), o Outro, enquanto lugar do simbólico, é o lugar de fala, 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”. Em articulação com essa colocação, Dunker (2016, p.205) assim define as características para o 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;
- 1) 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;
- 2) 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.

Considerando as proposições de Dunker, nossa proposta nesse texto é traçar teoricamente aspectos que nos ajudem a problematizar os efeitos de subjetivação que o racismo, enquanto discurso ideológico, convoca e sustentar a posição de que, diante disso, é necessário a construção de dispositivos clínicos de intervenção na cultura que permitam a composição de novas narrativas nas quais a experiência de



negritude tenha lugar e reconhecimento. Como nos diz Takeiti (2011), é importante pensar nos efeitos da violência, ou seja, seus efeitos na produção de subjetividades:

Pois, refletir a partir dos efeitos e não das causas nos leva a um posicionamento ético-político que responde a outros modos de compreensão da violência, não a ressituação em polaridades como as daqueles que a cometem ou vivenciam, mas, tendo-a como pano de fundo, compreender a constituição de sujeitos jovens. (TAKEITI, 2011, p. 62).

Assim, para avançar na compreensão do que seria um Outro afetado pela questão racial, é preciso inicialmente fazer uma retomada de alguns aspectos históricos e sociais pertinentes à discussão aqui proposta.

## 1 Sobre um passado que não passa

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 pessoas escravizadas de diferentes regiões do continente africano e de diversas nações. Não falavam o mesmo idioma, não tinham a mesma cultura<sup>1</sup>, nem relações de parentesco, sequer cultuavam os mesmos deuses, pelo contrário, 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, 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 a 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 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

1 Cultura aqui é compreendida como um conjunto de padrões de comportamentos, crenças, conhecimentos, costumes e valores.



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”.

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.

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 traz, por consequência, à condição de cidadania.

O cientista social cubano, radicado no Brasil, Carlos Moore (2007, p. 30), aponta para o racismo como um fenômeno social, estrutural e complexo:

O século XXI começou testemunhando uma ampla aceitação e difusão das teses racistas em todos os âmbitos da sociedade, de que o racismo e suas manifestações assumem, hoje, um elevado grau de complexidade. O discurso e a prática do racismo se inserem nas estruturas do chamado Estado Democrático de Direito, perpassando as plataformas dos partidos políticos de direita e de esquerda, e orientando os estereótipos veiculados pela grande indústria de massa audiovisual, que, por sua vez, alimenta o imaginário e a linguagem popular.

Segundo Moore, é justamente no imaginário social que o racismo se enraíza, e faz uma ressalva, embora não se defina raça a partir de critérios biológicos, ela existe enquanto construção sociopolítica. O autor reconstrói, nessa obra, todo um percurso histórico do racismo, anterior ao que conhecemos como racismo moderno e que remeteria a períodos pré-históricos, quando as diferenças epidérmicas começaram a aparecer e a dividir povos e territórios, fato evidenciado, segundo o autor, por meio de mitos e textos muito antigos na história da humanidade, incluindo os bíblicos.

O antropólogo brasileiro-congolês, Kabengele Munanga (2017, p. 33), também aponta para a complexidade do racismo, visto que o conhecimento da falta de base científica não foi capaz de alterar as crenças e práticas racistas, “[...] em outros termos, os racistas são movidos por outra racionalidade, que não é necessariamente a científica”.

O psiquiatra e psicanalista Moisés Rodrigues da Silva Júnior (2017, p. 162), no livro *O Racismo e o Negro no Brasil*, define de modo sucinto do que trata tal complexidade:



O racismo constitui uma realidade multifacetada de fatores históricos, econômicos, geopolíticos, sociais, institucionais, culturais e subjetivos, que se manifestam por depreciação do outro, interiorização do outro e exclusão dos bens materiais e simbólicos capazes de lhe garantir uma existência digna.

Desse modo, o racismo enquanto um fenômeno sociopolítico e histórico, no Brasil, traz em seu tecido uma história de escravização de extrema violência, que se confunde com a própria formação do país, uma escravização que se prolongou por muitos séculos, chegando até o final do século XIX.

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 um discurso hegemônico eurocêntrico. “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.

Negar a história e o passado é uma característica bem brasileira. 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).

Rosa usa o termo desamparo discursivo como operador para pensar as especificidades daqueles que estão em uma situação de exclusão social.

Pudemos identificar nos sujeitos que se confrontam com a face obscena 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, 2011/2012, p. 33).

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<sup>2</sup>, com a qual cada pessoa negra terá que 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 dado que, no discurso hegemônico que engendra o laço social calcado na branquitude como referência central, não há lugar nem palavras que deem contornos para o sofrimento psíquico decorrente do racismo, cujo efeito é o não reconhecimento disso que o sujeito sente como marcas em seu corpo.

Em nossa sociedade discriminação social e racial se relacionam e se sobrepõem,

2 Hábitos, crenças, valores compartilhados por um determinado grupo social.



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 havendo reconhecimento nem de seu sofrimento, nem de sua singularidade pelo discurso hegemônico.

Entretanto, não se trata de uma questão limitada apenas ao seu aspecto histórico, mas que engendra um laço social que tem como um de seus marcadores estruturais a raça constituindo, assim, subjetividades.

## 2 Sobre o racismo e seus possíveis efeitos de subjetivação

Na realidade nacional que apresenta o racismo como um elemento estrutural, a cor da pele é usada como fator de massificação das pessoas negras. 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. Poderíamos falar que a cor da pele aponta uma determinada origem em comum, o que é verdade, mas se formos pensar em como se dá a discriminação social em nossa realidade, 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. Portanto, vamos tratar pelo termo de raça, traços fenotípicos, argumentando que eles operam como sinais diacríticos em nossa linguagem social.

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<sup>3</sup>, independe de alguém desejar ou não usufruir das vantagens advindas do grupo social 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).

3 No interior de uma mesma sociedade há grupos diversos, cada grupo compartilha comportamentos, crenças, valores, modos de ser e estar no mundo. Alguns desses modos são mais amplamente aceitos e reconhecidos do que outros, constituindo, assim, uma cultura que se pretende hegemônica. As culturas que não correspondem à hegemônica podem ter aspectos desvalorizados, ou mesmo, criminalizados, se dando, dessa forma, uma hierarquia entre culturas diversas.



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 desigualdades política, econômica, social e jurídica. O racismo implica em relações de poder, na 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<sup>4</sup> branco, como bem explorado por Souza (1983), em “Tornar-se negro”.

Aqui, podemos questionar qual o sentido de permanecer usando o termo raça, quando do ponto de vista biológico há o consenso de não existir raças no ser humano.

As propostas de combate ao racismo não estão mais no abandono ou na erradicação da raça, que é apenas um conceito e não uma realidade, nem no uso dos léxicos cômodos como os de “etnia”, de “identidade” ou de “diversidade cultural”, pois o racismo é uma ideologia capaz de parasitar em todos os conceitos. (MUNANGA, 2005/2006, p. 53, grifo do autor).

A questão é que o discurso de raça tem efeitos, opera a nível simbólico, distribuindo 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” (MILLER, 2016, s./p.). Não podemos deixar de apontar aqui que também consideramos que raça também opere no registro imaginário, fechando significados em torno de traços que remetam à africanidade.

Achille Mbembe (2018), 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 Fanon (1980/1952) afirma que o negro foi 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” (MBEMBE, 2018, p. 84). Desse modo, ao criar a representação social do negro, o branco fez um duplo movimento, inventando

4 Souza (1984), em *Tornar-se Negro*, trabalha com o conceito de ideal do Eu buscando compreender um certo percurso feito pelos sujeitos negros por ela escutados, percurso esse que se constitui por uma impossibilidade de reconhecimento sendo negro e tendo que lidar com um ideal do Eu internalizado branco. A partir desse entendimento, o negro estaria sempre aquém de seu ideal do Eu, e, de saída, sem possibilidade de alcançá-lo, ou, tendo como única via de cumprir com tal ideal, sua própria aniquilação.



a si mesmo como aquele que opera as relações de poder.

O poeta haitiano e marxista, René Depestre situa essa questão como tendo particularidades próprias no Novo Mundo, considerando-se as características das economias locais no século XIX serem baseadas em plantations<sup>5</sup>, 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 nos 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.).

Miller (2016, s/p.) na lição de seu curso *Extimité*, aborda o discurso racista como de um encontro com o real do Outro. O real 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, 2016, s./p.).

No entanto, segundo Miller, é um discurso que produz segregação econômica e cultural, pois, ao não admitir nada fora desse universal, anula as particularidades de cada grupo cultural e cria uma escala de valores 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.

Na entrevista *Televisão*, Lacan (1993) 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:

5 Grande propriedade rural de monocultura agrícola (DEPESTRE, 1980).



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]”.

A partir das formulações lacanianas, Quinet (2009, p. 110), afirma que:

Há diversas formas de rejeitar a existência do gozo do Outro, como calar, excluir e, inclusive, tentar torná-lo igual, o Mesmo, através do mecanismo da assimilação – são todas práticas de racismo.

Esse sujeito da ciência, extraviado de seu gozo, e pertencente ao discurso universalizante, não tolera esse gozo que não reconhece como seu. Tanto Jacques Lacan, quanto Jacques-Alain Miller, e mesmo Antônio Quinet, não estão ocupados apenas com a questão racial como a entendida aqui nesse texto, mas também com o que ela recobre de xenofobia e violência ao povo judeu. Eles também não chegam a questionar o que é para um sujeito estar em uma outra posição com relação a esse Outro. Aí está a discussão que propomos aqui.

Portanto, seria possível pensar as representações negativas sobre o negro, construída por um discurso ideológico racista, como uma das formas de subjetivação do Outro?

### 3 Juventudes e raça: um olhar psicanalítico

No seminário 11, Lacan (1985, p. 203) afirma que não está tudo colocado aí, apenas em uma captura imaginária ou apenas em alienação. “Uma falta é, pelo sujeito, encontrada no Outro, na intimação mesma que lhe faz o Outro por seu discurso”. É no intervalo entre os significantes, na escansão do significante que surge o sujeito do desejo. Lacan fala de dois movimentos do sujeito no campo do Outro, alienação e separação.

O Outro, como discurso, construção teórica que se dá principalmente a partir do seminário 16, permanece antecedendo ao sujeito, mas não se trata mais de uma ordem anônima, mas de significantes orientados pelo modo como se dá uma certa forma de laço social. 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, 2008, p. 59).

Entretanto, se o Outro é vivido como encarnado, se o sujeito é levado ao equívoco de tomar um discurso ideológico como algo que recobre inteiramente o campo da linguagem (ROSA, 2011/2012, p. 35), como se dão esses movimentos?

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, do 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.

Se esse surgimento do sujeito no campo do Outro leva a um efeito dele tomar seu desejo como vindo do Outro e produzir a questão: *o que queres?*, essa relação sujeito ao Outro teria singularidades próprias no caso de pessoas negras?

Considerando a sociedade brasileira, trabalhamos com a ideia de que o sujeito que porta traços de africanidade, fica vulnerável a experimentar o desamparo frente a um discurso hegemônico, um discurso que ao não admitir a diversidade, ao trabalhar com noções universalizantes negando a diferença, nega o reconhecimento da singularidade deste sujeito. Uma negação que é a negação do próprio sujeito, tomado como aquele sobre o qual já se sabe por antecipação dada por seu fenótipo, do qual não se espera uma enunciação.

Sabemos que as juventudes lidam frequentemente com o desamparo de uma passagem entre dois tempos, uma passagem que implica em uma perda e mudanças de posição perante o Outro e do qual, ao mesmo tempo, espera-se reconhecimento (COSTA, 2001). Mas a juventude que evocamos aqui, é uma juventude que tem o seu corpo e sua cultura tomados como desqualificados e perigosos devido ao traço que no laço social os universaliza e os destitui como sujeitos: a cor da pele. Vivem em um país em que são objetificados a ponto de, como menciona o Atlas da Violência 2019, serem principais alvos de violência, inclusive do Estado, sem que isso provoque questionamento ou revolta social.

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 uma sociedade que se pretende ocidental, de tradições europeias, precisa calar ou dissimular sua cultura e sua história, num esforço adaptativo, que transmissão é possível, no nível do discurso, dos lugares simbólicos?



A experiência não pode ser reduzida exclusivamente à referência a um símbolo abstrato, ou a uma imagem, ela precisa passar pelo corpo na sua relação com o semelhante e com o real (desde que este real inclua alguma atividade ou exercício). É somente essa natureza mais extensa da experiência que produz um registro que a teoria lacaniana denominou de saber. Como se pode depreender, o saber aqui se diferencia da informação e do conhecimento, na medida em que é necessariamente corporal, e, por isso também inconsciente. (COSTA, 2001, p. 32).

Para lidar com a violência de nomeações e significações, criar outras discursividades e formas de reconhecimento, é preciso de pares, relações horizontais (BRAGA; ROSA, 2018) que possam testemunhar, reconhecer e construir narrativas que permitam a passagem da posição de um diverso não reconhecido como tal para um singular que compartilha. Como nos diz Seligmann-Silva (2008, p. 67), “nestas situações, 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” (p. 67).

Nessa direção, nossa experiência em pesquisas acadêmicas<sup>6</sup> sobre o tema de relações raciais, nos permite formular a hipótese de que dispositivos de intervenção na cultura podem criar, via arte, a possibilidade de disponibilizar referenciais de negritude em sintonia com as marcas no corpo até então silenciadas, negadas e/ou apagadas propiciando, assim, a configuração de narrativas compartilhadas que sirvam como ‘suporte’, ‘sustentação’ subjetiva, como pontos de origem a partir dos quais o sujeito negro pode ou não se identificar compondo uma história em seu nome.

Nas rodas de poesia compostas em um tradicional sarau de poesia negra que foram acompanhadas presencialmente pela primeira autora, por exemplo, percebemos 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. Na leitura que fizemos dessas poesias, percebemos que as composições narrativas construídas no/pelo sarau possibilitaram aos seus participantes afrodescendentes pelo menos dois movimentos favorecidos pela linguagem poética: 1) lidar com um passado traumático e constituir enquadre fantasmático que nomeie e esboce contornos à violência do discurso racista; e 2)

6 Ohmacht, Taiasmin. Dissertação intitulada *Do laço social ao corpoema: Enlaces entre negritude e psicanálise*, defendida em maio de 2019 no PPG Psicanálise, Clínica e Cultura/UFRGS, sob orientação da segunda autora. Pereira, Thales Alves. Trabalho de conclusão de curso intitulado *Wakanda: possibilidades de identificação para o sujeito negro na cultura pop*, apresentado em dezembro de 2018 no curso de Psicologia/UFRGS, sob orientação da segunda autora. Peixoto, Irimara Gomes. Trabalho de conclusão de curso intitulado *Do reconhecimento à enunciação: é possível falar sobre feminino negro em psicanálise?*, apresentado em dezembro de 2017 no curso de Psicologia/UFRGS, sob orientação da segunda autora.



romper com a massificação, abrindo espaço para experiências singulares, retrazendo também, as bordas pulsionais entre sujeito-Outro (OHMACHT; DE CONTI, no prelo).

Como nos diz Hermann (2005, p. 24), “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”. 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). O autor associa a arte à política como sendo uma produção que intervêm no espaço comum, uma experiência de partilha do sensível, e “como uns e outros tomam parte nessa partilha” (p. 15). A arte, enquanto potência de vida e experimentações, pode ser um mediador importante, na subversão da palavra, no apelo à expressão criativa, colocando o sujeito em condição de se apropriar de uma linguagem capaz de transmitir a experiência de seu corpo negro.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, S. *O que é racismo estrutural*. São Paulo: Letramento, 2018.

ATLAS da violência 2019. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública (orgs.). Brasília; Rio de Janeiro; São Paulo: IPEA; FBSP, 2019.

BRAGA, A. P. M.; ROSA, M. D. Articulações entre psicanálise e negritude: desamparo discursivo, constituição subjetiva e traços identificatórios. *Revista da ABPN*, 10(24), 89-107, 2018.

CAMPOS, R. Manual del perfecto idiota latino-americano. *Folha de São Paulo*, 1996. Recuperado em 26 ago. 2018, de <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/8/25/brasil/3.html>.

COSTA, A. *Corpo e escrita*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

DEPESTRE, R. *Bom dia e adeus à negritude*. Paris: Robert Laffont, 1980. Recuperado em 15 abr. 2019, de <http://www.ufrgs.br/cdrom/depestre/depestre.pdf>.

DUNKER, C. I. L.; MILÁN-RAMOS, J. G.; PAULON, C. P. *Análise Psicanalítica do Discurso: Perspectivas Lacanianas*. São Paulo: Estação das Letras, 2016.

FANON, F. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Sá da Costa, 1980.

GONÇALVES FILHO, J. M. A dominação racista: o passado presente. In: ABUD, C.; KON, N.; SILVA, M. L. (org.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 143-159.

HERMANN, N. *Ética e estética: a relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

LACAN, J. *O Seminário: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LACAN, J. *Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.



- LACAN, J. *O Seminário: de um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- LACAN, J. *O Seminário: de um discurso que não fosse semblante*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- MBEMBE, A. Necropolítica. *Arte & Ensaios*. Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MILLER, J. A. Racismo e êxtimidade. *Derivas Analíticas*, 4. 2016. Recuperado em 4 abr. 2019, de <http://revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/accordion-a-2/o-entredois-ou-o-espaco-do-sujeito>.
- MOORE, C. *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.
- MUNANGA, K. Algumas considerações sobre “raça”, ação afirmativa e identidade negra no Brasil: fundamentos antropológicos. *Revista USP*, São Paulo, 68, p. 46-57, dez./fev. 2005-2006.
- MUNANGA, K. As ambiguidades do racismo à brasileira. In: ABUD, C.; KON, N.; SILVA, M. L. (org.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 33-44.
- NEGRO BELCHIOR. Uneafro Brasil lê o atlas da violência 2019: o genocídio da juventude e das mulheres negras continua. É preciso reagir! *Carta Capital*, jun. 2019. Recuperado em 16 out. 2019, de <https://negrobelchior.cartacapital.com.br/uneafro-brasil-le-o-atlas-da-violencia-2019-o-genocidio-da-juventude-e-das-mulheres-negras-continua-e-preciso-reagir/>
- NOGUEIRA, I. B. *Significações do corpo negro*. Tese (Doutorado em Psicologia) - Psicologia Clínica, Instituto de Psicologia, USP, São Paulo, 1998.
- NOGUEIRA, I. B. Cor e inconsciente. In: ABUD, C.; KON, N.; SILVA, M. L. (org.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 121-126.
- QUINET, A. *A estranheza da psicanálise: a Escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34, 2009.
- ROSA, M. D. Psicanálise implicada: vicissitudes das práticas clínico-políticas. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, 41-42, p. 29-40, jul.2011/jun. 2012.
- SCHWARCZ, L. M. Raça, cor e linguagem. In: ABUD, C.; KON, N.; SILVA, M. L. (org.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 91-120.
- SCHWARCZ, L.; STARLING, H. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- SELIGMANN-SILVA, M. Narrar o trauma – a questão dos testemunhos de catástrofes históricas. *Psic. Clin.*, vol. 20, n.1, p. 65 – 82, 2008.
- SILVA JÚNIOR, M. R. Racismo, uma leitura. In: ABUD, C.; KON, N.; SILVA, M. L. (org.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva,



2017. p. 161- 177.

SOUZA, N. S. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

TAKEITI, B. A. Juventude(s), modos de subjetivação e violência: um diálogo com aportes de Michel Foucault. *In*: SPINK, M.J.P.; FIGUEIREDO, P.; BRASILINO, J. (org.) *Psicologia social e personalidade* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais; ABRAPSO, 2011. p. 59-75.

ŽIŽEK, S. *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

