

Ana Paula Musatti-Braga

Os muitos nomes de Silvana

*Contribuições clínico-políticas da psicanálise
sobre mulheres negras*

A photograph of a waterfall with a dense crowd of people in the background. The water is white and foamy as it falls, and the crowd is a dense sea of brown heads. The scene is captured from a low angle, looking up at the waterfall and the crowd.

Blucher

OS MUITOS NOMES DE SILVANA

*Contribuições clínico-políticas da
psicanálise sobre mulheres negras*

Ana Paula Musatti-Braga

Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras

© 2021 Ana Paula Musatti-Braga

Editora Edgard Blücher Ltda.

SÉRIE PSICANÁLISE CONTEMPORÂNEA

Coordenador da série Flávio Ferraz

Publisher Edgard Blücher

Editor Eduardo Blücher

Coordenação editorial Jonatas Eliakim

Produção editorial Lidiane Pedroso Gonçalves

Preparação de texto Maurício Katayama

Diagramação Negrito Produção Editorial

Revisão de texto Ana Lúcia dos Santos

Capa Laércio Flenic

Imagem da capa iStockphoto

Blucher

Rua Pedroso Alvarenga, 1245, 4º andar

04531-934 – São Paulo – SP – Brasil

Tel.: 55 11 3078-5366

contato@blucher.com.br

www.blucher.com.br

Segundo o Novo Acordo Ortográfico, conforme 5. ed. do *Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa*, Academia Brasileira de Letras, março de 2009.

É proibida a reprodução total ou parcial por quaisquer meios sem autorização escrita da editora.

Todos os direitos reservados pela Editora Edgard Blücher Ltda.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Braga-Musatti, Ana Paula

Os muitos nomes de Silvana : contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras / Ana Paula Musatti-Braga. – São Paulo: Blucher, 2021. 390 p. (Psicanálise Contemporânea / coord. de Flávio Carvalho Ferraz)

Bibliografia

ISBN 978-65-5506-208-3 (impresso)

ISBN 978-65-5506-206-9 (eletrônico)

1. Mulheres e psicanálise. 2. Negras.
3. Discriminação social. 4. Feminilidade. 5. Racismo.
I. Título. II. Ferraz, Flávio Carvalho. III. Série

21-2063

CDD 616.8917

Índice para catálogo sistemático:

1. Psicanálise

Conteúdo

| | |
|--|----|
| Prefácio – Sobre mulheres negras: uma posição psicanalítica | 13 |
| Referências | 21 |
| Apresentação | 23 |
| Introdução | 27 |
| Os muitos nomes de Silvana | 27 |
| Quando os muitos nomes viram um | 33 |
| Uma mulher entre muitas mulheres: muitas histórias e uma só cor | 39 |
| 1. Sandra: sobre a invisibilização das mulheres negras brasileiras | 53 |
| Invisibilização e desaparecimento social: subexposição e superexposição | 55 |
| O negro no mundo dos brancos: produção do branqueamento e da branquitude | 65 |
| Branqueamento como política de Estado | 67 |

| | |
|---|-----|
| Branquitude e o discurso sobre o desejo de branquear | 72 |
| O silêncio da psicanálise sobre a negritude e a condição social: autores incolores e daltonismo nas pesquisas | 75 |
| Psicanalistas negras esquecidas e silenciadas: apagamentos sucessivos de uma mesma cor | 81 |
| O segredo de Virgínia Bicudo | 84 |
| Neusa Souza e o ser negro como um <i>vir a ser</i> | 90 |
| Lélia Gonzalez: enegrecendo o feminismo | 94 |
| 2. Sônia: uma história escravizada e seus rastros | 99 |
| O escravismo e a tentativa de “passar em branco” | 106 |
| Produção dos sem-raízes e sem-história | 110 |
| A queima de arquivos | 112 |
| A história oficial: o mito da harmonia racial | 117 |
| Mestiço como símbolo nacional: sincretismo cultural e exclusão social | 119 |
| Feijoada: da metáfora da mestiçagem às marcas de resistência | 121 |
| Vestígios da insurgência: Sônia e a casa com muita gente | 126 |
| 3. Suzana e o retorno das algemas | 135 |
| Eu pareço suspeito? | 139 |
| A pobreza no Brasil tem cor | 141 |
| Criminalização da miséria e do conflito: encarceramento e genocídio | 145 |
| Primeiro prende, depois julga | 148 |
| Reaja ou será morto! | 154 |
| Sobrevivendo no inferno | 157 |

| | |
|--|-----|
| 4. Selma: sobre a servidão, o racismo e o sexismo | 169 |
| Projeto da santa-mãezinha no Brasil colonial | 172 |
| Das escravas amas de leite às babás | 175 |
| A mãe preta e o pretuguês | 175 |
| Função materna e corpo erógeno | 185 |
| Babás e a maternidade transferida | 189 |
| Criadas de ontem e de hoje | 197 |
| Mucamas | 198 |
| A doméstica e a mulata: entre a servidão e o ícone da mulher brasileira | 203 |
| Retorno do insuportável: racismo e a outra face do servil | 221 |
| A dica de Fanon: o negro como o não eu | 226 |
| O estranho como o mais íntimo | 231 |
| Contribuições da psicanálise a respeito do racismo | 236 |
| A calma de olhar | 239 |
| 5. Sofia e o tornar-se uma mulher negra | 243 |
| Mãe é tudo igual, mas depende do endereço | 244 |
| A mãe, a mulher e a puta na psicanálise freudiana e algumas dicas de Lacan | 258 |
| O erótico na bibliografia psicanalítica sobre as mulheres negras | 266 |
| O branco como Ideal: espelhamento e identificação | 269 |
| Mais além do espelho: o não identificável e não assimilável | 290 |
| O gozo invejado e suas consequências: retomando Isildinha Nogueira, Neusa Souza e Tiago Reis Filho | 295 |
| As mulheres negras como heteridade | 310 |
| Sofia e sua saída singular: nem só mãe, nem necessariamente puta | 322 |

| | |
|--|-----|
| Entre folhas e chás, candomblé e pedagogia | 323 |
| 6. Considerações finais | 335 |
| Referências | 361 |

Prefácio – Sobre mulheres negras: uma posição psicanalítica

*Aviso aos leitores: atenção, este livro pode gerar
incômodo!*

Este livro, *Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras*, apresenta uma tese, no sentido radical do termo: é uma tomada de posição da psicanalista e pesquisadora Ana Paula Musatti-Braga, nas perspectivas teórica, clínica, social e ética, sobre o que opera, silencia, angustia e transita no laço social quando se trata das relações raciais, particularmente com as mulheres negras.

Posição ancorada em extensa pesquisa bibliográfica e na escuta psicanalítica na escola, na casa, na rua, na cidade. Escutas realizadas na cidade de São Paulo, Brasil, mas as vozes que se pronunciaram atravessam lugares e tempos – atravessam os muros entre as classes sociais, entre negros e brancos, homens e mulheres; atravessam os muros da academia e do método – psicanálise, sociologia, história, geografia etc.; atravessam os países, as escolas, as casas, as cadeias; atravessam o tempo das gerações, da transmissão, o passado

atualizado no presente, congelando o futuro; as fronteiras entre o subjetivo, o privado e o político, o individual e o social. Todo esse atravessamento opera-se de modo muito simples – acompanhando e registrando de modo implicado o dia a dia de Silvana, suas falas sobre as suas relações com os filhos, familiares, amigos, e seus encontros nas instituições, na cidade.

O livro incomoda porque elucida como opera, por meio dos muitos nomes de Silvana, no miúdo da vida, o racismo nosso de cada dia, de cada um, o chamado racismo estrutural. As cenas interpelam o leitor e permitem, dependendo do lugar social e da cor de quem lê, identificações e desidentificações, conceitos centrais do livro. As análises articulam clínica, teorias e história social.

Vale situar que o livro é fruto do doutorado de mesmo nome, realizado na Psicologia Clínica do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo e finalizado em 2015. A proposta da tese iniciou-se em 2010, época em que pouco se falava da questão, especialmente na psicanálise ou mesmo na psicologia. Muito antes, Ana Paula construía conosco nosso laboratório de ideias, afetos e pesquisas, *Psicanálise, sociedade e política*. As questões da clínica, dos discursos e dos laços sociais estavam presentes nos debates, com ênfase nos impactos da desigualdade socioeconômica e na resistência dos analistas em escutar o sofrimento sociopolítico ou integrar na teoria os discursos sociais discriminatórios. Trabalhamos com os sujeitos submetidos ao que chamamos de desamparo discursivo e com o silenciamento produzido, dado o alarde discursivo dos campos sociais e jurídicos que buscam apagar a humanidade de pessoas a partir de desqualificações identitárias referidas a classe social, gênero, cor, e que determinam o lugar social de subalteridade, e justificam e naturalizam a sua marginalização.

Os aspectos raciais, no entanto, mesmo podendo ser escutados na clínica, chegaram paulatinamente, com expressiva contribuição

do trabalho da Ana Paula Musatti-Braga. Como ela conta no livro, no início, o projeto de pesquisa não abrangia a cor; o tema era “Entre a mulher e a mãe: a sexualidade numa escola pública de São Paulo – um estudo psicanalítico”. Ela relata:

Estava com a intenção de me aprofundar na bibliografia sobre o que seria ser mulher, mãe e pobre em São Paulo, a fim de buscar apreender o que estaria sendo afirmado e esperado com relação a essas mães na escola, para, assim, finalmente escutar por que tantos desconfiavam com tamanha intensidade do desejo destas mulheres, (des)qualificadas como mães e quando faltava esse significante, como putas.

No entanto, continua a autora, a cor

tornou-se um dos traços fundamentais, um dos pilares. Acredito que situar quando a cor entrou para mim como algo a ser levado a sério pode ajudar a levar a sério um ponto que segue responsável por tanto sofrimento, silenciamento e desconhecimento: sabemos o quanto aquilo que não é escutado, insiste, encontrando caminhos cada vez mais precários ou dolorosos diante da surdez do outro, resultando em sofrimentos do corpo e da alma.

A cor torna-se a marca do caso (Brémond, Dumézil, Gaugain, Tauber, Treton, & Ziri, 1992) de Silvana, caso clínico-político que, com seus muitos nomes, descortinou o atravessamento do racismo na realidade subjetiva, social e política. Musatti-Braga trouxe ao Laboratório, em mesas-redondas e seminários abertos a todos, autores negros e negras que se debruçavam também sobre o tema,

atos que seriam óbvios, não fosse a estratégia de apagamento dessas produções, como ela discute em um dos capítulos.

O apagamento e desconsideração do racismo embrenhado nas relações sociais é uma das estratégias políticas para perpetuar a inscrição dos negros e negras na rede discursiva advinda do passado escravista, exigindo e naturalizando a submissão às relações sociais de exclusão e de exploração. Como diz Kabengele Munanga, que nos honrou com a sua presença na banca de defesa da tese que deu origem a este livro, o racismo brasileiro é o crime perfeito, negado por vários artifícios, como o discurso sobre democracia racial ou sobre a suposta miscigenação natural – crime perfeito, na medida em que costuma tomar a própria vítima dos atos racistas como responsáveis (Munanga, 2009, 2012).

O livro elucida e destrincha essas artimanhas, seus efeitos e as modalidades de resistência dos sujeitos. Ao mirar os holofotes para o que deveria ficar nas sombras, contribui tanto para as pessoas enredadas nesses processos como para denunciar e incitar mecanismos de rompimento com esse apagamento e segredo de polichinelo – o rei está nu, como todos já sabiam, mas precisa ser pronunciado em vários tempos e lugares, inclusive na academia, na universidade e na psicologia, lugares que também perpetuam o apagamento; porém, estando esses sujeitos advertidos, têm a chance de reconhecer a falácia do discurso que perpetua essas relações racistas.

Com esses devidos avisos, convido o leitor para navegar nesse campo infamiliar, estranho, (des)conhecido que Ana Paula Musatti-Braga nos possibilita trilhar. Ela inicia apresentando-nos seu percurso teórico-clínico-político, apresentando-nos Silvana, seus muitos nomes, “uma mulher entre muitas mulheres”, “muitas histórias e uma só cor”.

O capítulo “Sandra: sobre a invisibilização das mulheres negras brasileiras” aborda, sob a ótica da política e do desejo, o

branqueamento como uma política de Estado que se autoriza por um suposto desejo de branquitude atribuído aos negros e negras. Indicando que não se trata de uma questão do passado ou situada nessa ou naquela política, o capítulo estende-se ao silenciamento e apagamento da produção intelectual dos autores e enfrenta o constrangedor silêncio dos psicanalistas sobre a negritude e a condição social. Mais além, demonstra os apagamentos das psicanalistas negras e o silenciamento de suas obras, mais especificamente das de Virgínia Bicudo, Neusa Souza e Lélia Gonzalez; e recupera e utiliza essas e outros autores para avançar na temática. Dessa época para cá, essas autoras, entre outros autores negros e negras, têm tido seus livros reeditados e suas ideias estudadas.

O tema do apagamento deliberado da história dos negros e negras do Brasil na história oficial, a queima de arquivos, a distorção da história pelo mito da harmonia racial e do sincretismo cultural reaparecem nas Considerações Finais. Neste capítulo, a autora enfatiza que essa versão oficial omite o que o livro demonstra: a prevalência da desigualdade social e racial. Com dados e depoimentos, aponta que, “no Brasil, a pobreza *tem cor*, como a têm as prisões e os homicídios”. Destaca a atualidade do racismo, na medida em que a desigualdade racial não é somente o fruto do passado escravista, mas

de uma violência e desigualdade que continuam a realimentar-se seja nas oportunidades que se fazem em torno da vida – trabalho, escola, moradia, saúde –, seja nas decisões e condenações que se fazem em torno da morte – homicídios, encarceramento e lutos impedidos.

Esse racismo emaranhado no laço social precisa ser analisado e articulado à outra ponta da relação social, à branquitude, traço também insidioso e invisibilizado que permeia a cena e as relações

sociais. Como os outros capítulos, “Sônia: uma história escravizada e seus rastros” ressalta a potência dos negros e negras em resistir diante da insistência em dominá-los, em desumanizá-los, presente no cotidiano e nas histórias das pessoas – um pouco de alívio e torcida que incita o leitor como aliado na luta.

Apesar da criatividade e força na resistência, o capítulo “Suzana e o retorno das algemas” é particularmente difícil de ser atravessado, pois aborda os destinos dos filhos, dos jovens negros lançados ao encarceramento e à morte. Embora os dados sejam conhecidos – e ignorados quando não aprovados pela maioria –, é impactante quando os números se convertem em histórias de captura, de jovens sendo caçados pela criminalização da miséria e das saídas sociais, da cultura e dos movimentos sociais.

A dimensão da servidão associada ao sexismo nos soa estranhamente familiar quando Musatti-Braga descortina o passado nas figuras atuais. As figuras da santa-mãezinha e as atuais patroas, as escravas amas de leite e as babás, as mucamas e as empregadas domésticas e mulatas desvendam a trama social, a servidão e a exploração do trabalho somadas à exploração sexual, ao aspecto do racismo que considera o corpo da mulher negra disponível e exige sua servidão sexual. Nas palavras da autora no capítulo “Considerações Finais”,

A herança do passado escravista, em nome de um país tão festivo e inclusivo, teria ficado omitida, obturada, principalmente no que se refere à servidão, relação compulsória que traz imiscuídos o sexo e o poder, entre mulheres negras e homens brancos. Essa nossa origem, que aponta, ao mesmo tempo, algo do prazer e da dominação, do erotismo e da violência na relação entre brancos e negros, por meio da mãe preta e da escrava amásia, não tendo sido lembrada o suficiente,

admitida e reconhecida na sua complexidade, apareceria ainda presente em uma repetição e transmissão de alguns desses traços no nosso cotidiano.

Ela acrescenta:

O que se transmitiria, no meu entender, seria essa suposta permissividade sobre o corpo dessas mulheres, um corpo que seria depositário dos desejos mais incontrolláveis, uma tela sobre a qual se projetaria um gozo pleno e infinito, mas à custa de ser, esse corpo, domínio e propriedade de um outro.

Diante desse cenário, a autora debate, a partir de Fanon (1952/2008), um contorno sexual no racismo – o sujeito branco, no seu encontro com o negro, vive algo insuportável, na medida em que o negro seria o *não-eu* do branco, e vice-versa. Nessa esteira seguem contribuições originais da autora a respeito do racismo, amparadas nos conceitos de estranho e êxtimo, vindos da psicanálise.

Com a transparência intelectual que lhe é própria, Ana Paula nos conta:

Vale alertar que, ao tomar essa dica de Fanon, minha via de entrada para a leitura da bibliografia que consultei se deu, a princípio, de um modo aparentemente invertido em relação à via de meus interlocutores. Uma vertente seria atentar para o que teria sido introjetado, internalizado pelos sujeitos negros a partir do que o imaginário social teria lhes atribuído, ou seja, tratar do que seria insuportável para os negros.

Com a dica de Fanon, a autora passa a destacar outro aspecto relacionado à branquitude que sustenta o racismo – a *projeção nos*

negros e negras do que seria insuportável *para os brancos*. Ela considera que

o insuportável para o branco e o insuportável para o negro estavam articulados e implicados como duas faces de uma mesma questão, da mesma forma que as articulações entre o negro como não-eu do branco e o branco como não-eu do negro.

Desta feita, a análise acrescenta à hipótese de um suposto ideal de beleza e de valor na figura da mulher branca o seu avesso. O que é insuportável ao branco ou à branca ver no corpo da menina e da mulher negra é seu próprio gozo, desconhecido e desmedido – ela encarna o assustador do Outro sexo.

Desse ponto de inflexão, o livro passa a abordar as vicissitudes de tornar-se *uma* mulher negra, termo de Neusa Souza. Apoiado em Isildinha Nogueira, Neusa Souza e Tiago Reis, o livro permite descortinar o processo de tornar-se uma mulher para além dos marcadores sociais da cor e gênero para tomá-los como marcas, inscrições que remetem a uma origem, a uma história, a uma etnia, subvertendo-as e singularizando seu processo, apontando de que modo e sob que aspecto de seu desejo dará destino a essas marcas. Tal processo também é político e coletivo, pois promove modificações no imaginário social que precisam ser sustentadas em outros discursos sociais – daí a importância dos movimentos políticos, da universidade, entre outros, que podem barrar os interesses de manutenção de poder e privilégios.

Com essa apresentação, agora convido o leitor, devidamente advertido, a visitar o livro e as histórias nele presentes. Mais do que isso, convido para participar desse processo de, nas brechas já abertas por homens e mulheres negros, e com as elucidações

das artimanhas político-ideológicas que mantêm um determinado jogo de poder, ser capaz de somar na construção de um comum.

Termino com a epígrafe do livro:

“Temos que exigir da política o que podemos exigir do amor, que não seja uma experiência que dê a ilusão de preencher o vazio, senão que dê a possibilidade de afrontá-lo e suportá-lo da maneira mais digna possível”
(Jorge Alemán)

Boa leitura!

Miriam Debieux Rosa

Referências

- Brémond, B., Dumézil, C., Gaugain, M., Tauber, B., Treton, D., & Ziri, M. (1992). Las razones de un seminario. In C. Dumézil. *La marca del caso: el psicoanalista por su rastro* (pp. 15-29). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba. (Trabalho original publicado em 1952).
- Munanga, K. (2009). Nosso racismo é um crime perfeito. *Revista Fórum*, 77. Recuperado de <https://fpabramo.org.br/2010/09/08/nosso-racismo-e-um-crime-perfeito-entrevista-com-kabengele-munanga/>
- Munanga, K. (2012). O Racismo e o Negro no Brasil: questões para a Psicanálise – Etapa II. Evento promovido pelo *Depto. de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=FxQLI7DAtTA&ab_channel=DepartamentodePsican%C3%A1lise.

1. Sandra: sobre a invisibilização das mulheres negras brasileiras

O sindicato dos lojistas dirigiu um ofício ao delegado da Segurança Pessoal, pedindo providências para o trânsito de pessoas pela rua Direita, sábado e domingo, especialmente com relação às pessoas de cor . . . Acham feio aquele desfile de negros no centro, que constitui a única manifestação da presença do negro em São Paulo (senhor negro entrevistado por Virgínia Bicudo, década de 1940).¹

Nas lojas da cidade, quando a gente entra para comprar alguma coisa, só é atendida depois de muito esperar (mulher negra entrevistada por Virgínia Bicudo, década de 1940).²

Vivo isolado de certas situações sociais, e assim acontece com todos os negros de minha classe – acham-se afastados

1 Caso nº 8 (Bicudo, 2010, p. 75).

2 Caso nº 6 (Bicudo, 2010, p. 71).

*de certos aspectos da vida social (senhor negro entrevistado por Virgínia Bicudo, década de 1940).*³

*A pessoa vai se esforçar o resto da vida para permanecer invisível, não porque é uma coisa que ela quer se blindar, ela quer se tornar invisível para não ser agredida (Leandro Roque de Oliveira, o Emicida, rapper, 2014).*⁴

*Durante uma de suas sessões, desesperada . . . chorando, dizia que não conseguia mais parar de emagrecer . . . Era evidente que esse emagrecimento todo representava uma vontade inconsciente de desaparecer, de “dar sumiço” em seu “corpo negro” (Isildinha Nogueira, psicanalista, década de 1990).*⁵

*. . . ela [mulher negra] não está na capa das revistas, ela não está na capa da Crescer – revista de bebezinho – não têm bebezinhos negros; depois, não está na capa da Playboy . . . Ela não está na revista de moda, ela não está na revista de cabelos (Daniela Gomes, jornalista, 2013).*⁶

O que há em comum entre esses depoimentos, tão díspares quanto ao momento histórico e à situação em que foram pronunciados, tão diversos em relação ao contexto em que vieram a público?

3 Caso nº 8, senhor negro, de “classe social intermediária”, segundo a autora (Bicudo, 2010, p. 75).

4 Recuperado de <http://ponte.org/quando-voce-chama-a-pessoa-de-macaco-voce-esta-jogando-toda-a-humanidade-dela-no-lixo/>.

5 Nogueira (1998, p. 162).

6 Depoimento no documentário *25 de julho – Feminismo negro contado em primeira pessoa*. Recuperado de www.youtube.com/watch?v=J6ev2V-Ee3U.

Invisibilização e desaparecimento social: subexposição e superexposição

Havia afirmado que nossa⁷ concepção de sujeito exige que sua fala seja considerada levando-se em conta sua inscrição no laço social, ou seja, o lugar em que o sujeito e o outro a quem se dirige se situam na rede discursiva. Se esse é um dos pilares deste livro, como reunir os depoimentos de negros e negras brasileiros tão distantes temporalmente, pertencentes a grupos sociais e faixas etárias variados e dirigidos a diferentes interlocutores? O que há de comum entre a fala da analista Isildinha Nogueira sobre sua analisante na década de 1990 e a denúncia expressa pelo *rapper* Emicida? O que perpassa tanto os depoimentos para uma pesquisa sobre relações raciais ocorrida há cerca de oito décadas como o depoimento de uma jornalista negra, 73 anos depois?

Esses testemunhos são de negros e negras que se dizem e reconhecem-se assim, habitam o eixo Rio-São Paulo e comungam de algum sentimento de *invisibilização*, que reverbera e repete-se, trazendo um elemento comum de inscrição na rede discursiva. É essa repetição e insistência que nos permite tratar tal *invisibilização* como algo que marca esses sujeitos em um certo tipo de transmissão por esse Outro sócio-histórico. Agrupá-los tem somente o efeito de colocarmos contingencialmente esses sujeitos sob essa marca comum. Isso não significa promover o desaparecimento da singularidade de cada um deles, como se fossem todos idênticos, e, sim, salientar, por meio da escuta dessa repetição, essa marca com que cada negro ou negra brasileiro(a) que mora em São Paulo terá de se haver, quase inexoravelmente, ao longo da vida.

7 Concepção compartilhada e defendida pelo grupo de pesquisa do Laboratório Psicanálise, Política e Sociedade, coordenado pela Prof.^a Miriam Debieux Rosa.

Daí que procurarei escutar a fala de *Sandra* nessa rede discursiva, amplificada por todas essas falas de outros sujeitos que, não sendo ela mesma, apontam, no entanto, algo que é também dela. Apontam uma pertença comum, de tal modo que, ao escutar como ela se sente *silenciada* e *invisibilizada*, não se pode perder de vista todo um *silenciamento* e *apagamento* produzido socialmente, que perdura no Brasil ao longo de muitos anos.

O que é preciso deixar claro nesse momento é que, para escutar a fala de *Sandra*, não é possível deixar de apontar, em primeiro lugar, uma marca de distinção em relação aos brancos brasileiros, experimentada e relatada pelos negros brasileiros e que a colocaria, com outras mulheres negras, em uma posição discursiva peculiar. Uma marca articulada a uma questão fenotípica, ou seja, traços físicos como formato de rosto, tipo de cabelo e coloração da pele, que, com outros marcadores, como a condição econômica e educacional, colocaria brancos e negros, em diversas situações, em posições discursivas bastante diferenciadas.

Enquanto no Brasil essa marca viria a partir de uma articulação com a aparência ou o fenótipo, em outros países tal articulação se daria pela descendência. Ser branco ou ser negro nos Estados Unidos dependeria da origem étnica e genética de cada pessoa; tanto assim que, diferentemente daqui, lá, um descendente de uma família negra há menos de três gerações, independentemente de sua aparência, seria considerado negro (Segato, 2005; Schucman, 2014; Schwarcz, 2014).

Essa sensação de *invisibilidade* seria, então, partilhada por sujeitos que teriam em comum uma mesma *segunda pele que constrói realidades*, como diria Lilia Schwarcz (2014). Espero ter esclarecido que não estou querendo estimular pertencimentos raciais e crenças em raças no sentido biológico, mas estou partindo da constatação de que, embora raça, no sentido genético, não exista,

no Brasil “a raça existe na cabeça dos racistas e de suas vítimas” (Munanga, 2005-2006).⁸

O que defendo, acompanhando Kabengele Munanga (2005-2006), Lilia Schwarcz (2014) e Rita Laura Segato (2005), entre outros que realizam pesquisas imprescindíveis no Brasil, é que haveria representações sociais e políticas que exerceriam uma influência concreta e fundamental no modo de pertencimento e reconhecimento dos sujeitos brancos e negros, sendo a discriminação racial neste país inquestionável, camuflada, insidiosa e persistente.

Ser negro, no Brasil, significa ter traços que lembram e remetem ao processo de escravização, de modo que alguém pode ser negro e não fazer parte dessa história diretamente, ou seja, não descender de ancestrais apreendidos e escravizados, mas ainda assim carregar essa marca que será lida no contexto dessa história (Segato, 2005).⁹

Essa *segunda pele que constrói realidades* será tomada, neste livro, como algo que promove processos identificatórios fundamentais, mas não será considerada como constituindo identidades fixas. Como veremos ao longo destas páginas, defenderei que esses marcadores sociais devem ser vistos como contingentes e não essencializados; eles inscrevem o sujeito em uma certa posição nesse Outro sócio-histórico, com consequências nas representações sociais e no imaginário social, mas isso não significa conceber a

8 Kabengele Munanga defende que o uso dos léxicos “etnia”, “identidade” ou “diversidade cultural” como forma de tentar combater o racismo é absolutamente ineficaz, uma vez que “o racismo é uma ideologia capaz de parasitar em todos os conceitos” (Munanga, 2005-2006, p. 53).

9 Vale dizer que esse processo não se dá em relação à população indígena brasileira; a “identidade do índio” exigiria conteúdos de etnicidade substantivos: “Se, no caso do negro falamos de identidade racial (ou de fundamento racial), no caso do índio podemos falar confortavelmente de identidade étnica” (Segato, 2005, p. 5).

construção de uma identidade coerente e acabada, seja ela branca, seja ela negra ou qualquer outra.

Essas identificações contingentes se evidenciam, por exemplo, quando esses diferentes sujeitos cujos depoimentos foram apresentados relatam que se sentem *invisibilizados*, e considero que isso não deva ser entendido como algo individual, e, sim, como algo singular remetido a uma posição discursiva que lhes é, naquele ponto, comum. Outras identificações contingentes vão aparecer durante este livro, de modo a apontarem porque também defendo que, em nosso país, a pele de cada um tem como consequência uma *segunda pele*.

Entendo, com José Moura Gonçalves Filho (2008), essa sensação de “ter que dar sumiço em si mesmo” como um dos efeitos da dominação, e é preciso lembrar e afirmar que, no Brasil, essa relação de dominação aparece articulada, há séculos, com a cor.

“Quando quem fala é todavia impedido de falar, impedido de opinar, impedido de responder por um ponto de vista e participar de decisões, começa a desaparecer socialmente” (Gonçalves Filho, 2008, p. 68), e *Sandra* parece perceber isso com sagacidade; talvez por isso mesmo ela insista em não desaparecer.

Na escola não tem afinidade, diretor, pedagoga só falam “olha, o Y está assim, assado e assina aqui” [o termo de ocorrência escolar]. Se o diretor entra, teria que ouvir deles [alunos], mas [os alunos] não conseguem falar, só eles [educadores] falam, não deixam o aluno falar o que foi a realidade . . . Aluno mente? Nem sempre. (Sandra, 2013)

São pessoas [educadores] que acham que estão acima da mãe, mas nós que somos os pais. Então, deveria ser:

“*temos que ouvir os pais*”. Mas não dão essa liberdade.
(Sandra, 2013)

O que Sandra aponta é uma relação entre esses impedimentos (de falar, de opinar e de responder) e o processo de dominação: não só sente que os outros (educadores) não querem escutá-la – e também não querem escutar nem seus filhos, nem os outros alunos e familiares da escola – como aponta que isso se dá porque esses outros *acham que estão acima da mãe*.

Não fosse a escuta de tantos outros depoimentos a que tive acesso por meio de pesquisas anteriores sobre negros brasileiros, alguns destes reproduzidos no início deste capítulo, e outras tantas falas que pude escutar quando desta pesquisa, eu poderia ter a falsa impressão de que essa *invisibilização* seria monopólio do universo escolar ou uma dificuldade individual de Sandra. No entanto, quando a queixa de Sandra é escutada lembrando-se de sua inscrição na rede discursiva, acredito que aquilo que ela aponta da postura dos educadores, longe de ser um funcionamento exclusivo dela ou, ainda, desta escola ou das instituições de ensino, seria uma reprodução, no universo escolar, de um discurso de dominação e humilhação política.¹⁰

Assim, a fala de Sandra toma outros contornos que não somente a sua relação com a escola de seus filhos, quando cotejada com vários testemunhos dos diversos modos de se sentir *desaparecendo socialmente* em tantos outros espaços públicos além da escola. Foi também isso que escutei de Neide, outra entrevistada, que disse o quanto se sentiu completamente *silenciada* nos atendimentos médicos pelos quais passou.

10 Para um aprofundamento da questão da humilhação política, os trabalhos de José Moura Gonçalves Filho (Gonçalves Filho, 2007, 2008) são preciosos.

Neide me contou que, quando teve seu primeiro filho, não sabia como tinha engravidado e como ele nasceria. Apesar de ter realizado seu pré-natal desde o início até o final da gestação com o mesmo médico, este nunca lhe perguntara se ela tinha alguma questão e, com isso, ela nunca *sentira abertura* para lhe expor suas dúvidas e perguntas.

Eu ia lá todo mês, mas morria de vergonha de falar pro médico. Meu filho ia nascer e eu não sabia nem por onde ele ia sair! (Neide, 2006)

Por que uma boa pergunta deixa de ser feita? Quem é *Neide*? O que quer saber sobre seu corpo? Quais são seus receios como mãe de primeira viagem? Quem é *Sandra*? O que ela acha que se passa com seus filhos na escola?

“*Então, deveria ser: ‘temos que ouvir os pais’.* Mas não dão essa liberdade”, nos diz *Sandra*, ou “*não tinha abertura*”, nos diz *Neide*.

É possível perceber o desdobramento dessa resistência em ouvir quando, a cada encontro com o outro, no lugar do estranhamento diante do não saber de antemão *quem ele é* ou *o que quer dizer*, se o concebe como já sendo conhecido, movimento que *Sandra* explicita ao apontar as apressadas conclusões que acredita que o outro atribui sobre ela. Ao não lhe perguntar, não indagar e não *fazer questionamento*, a sensação que ela tem é de que o outro já a condenara de antemão:

Acho que no fundo [os educadores] estão pensando: “se ela desse mais educação pro filho dela, ele não era assim”. (*Sandra, 2013*)

Nesse caso, é possível atribuir essas conclusões precipitadas a uma resistência nessa relação de estranhamento, uma resistência que é agravada e potencializada pela desigualdade social e racial. O estranhamento fruto do encontro com o heterogêneo, quando se trata de uma relação de dominação, em vez de permitir uma abertura para o outro, produz desprezo, como se o outro não tivesse rosto ou nome (Gonçalves Filho, 2008).

Na fala de *Sandra* sobre a postura dos educadores, ainda que pudesse ocorrer algo semelhante com famílias brancas em condição social desfavorável, a questão da sua cor não pode ser menosprezada. Os depoimentos do início deste capítulo ajudam a corroborar essa hipótese, pois vários deles são de negros com uma condição social bastante favorável, e, mesmo assim, a sensação de *precisar sumir* ou de *não ser enxergado* permanece nos seus relatos. Ou seja, estou considerando que a desigualdade social não é suficiente para pensar o lugar social ocupado por *Sandra* e tantas outras mulheres negras e pobres, sendo a desigualdade racial algo fundamental na reflexão desse processo de *silenciamento* e *invisibilização*.

As pessoas são agentes de surpresa, e não máquinas previsíveis: por que então nos relacionamos com determinadas pessoas como se não tivessem seus mistérios e sua singularidade insondável? Diante dessa pergunta, José Moura Gonçalves Filho (2008) propõe uma resposta: no olhar do branco, o negro estaria em uma posição compulsória de um serviçal, de um subordinado – esta seria a razão de ele estar aí.

A *invisibilização* e o *silenciamento*, ou seja, a *subexposição*, caminham lado a lado com a *superexposição*. Isso significa que não é suficiente pensar que o sujeito *desaparece* socialmente, pois ele pode até ser excessivamente notado, como acontece quando é reconhecido somente pela via da periculosidade ou da patologização. Nesse caso, não é que ele se torne invisível, mas sim que só pode

ser enxergado desde um único e mesmo lugar: “*se ela desse mais educação pro filho dela, ele não era assim*”, nas palavras de Sandra. O sujeito que desaparece socialmente não é enxergado nem reconhecido como um sujeito, alguém que teria subjetividade, desejos, aspirações, emoções e receios singulares.

É por superexposição que a gente se relaciona com os servos, como se soubéssemos suficientemente quem são eles, por que e para que estão ali . . . a gente sabe o que esperar dele, esperamos aquilo a que está obrigado. É obrigatório que nos satisfaça. (Gonçalves Filho, 2008, p. 69)

Diríamos que, da mesma maneira que Sandra mostra o quanto ficaria *subexposta* nesse processo de *desaparecimento social* a que se sente convocada, explicita essa face da *superexposição*, na medida em que percebe que o outro age como se ela já pudesse ser conhecida, simplesmente pelo lugar social que ocupa, sua cor, sua condição socioeconômica.

O ingresso das pessoas no espaço público já as marca, imediatamente depois da leitura de gênero, binariamente, entre excluídas e incluídas, a partir de um conjunto de vários indicadores, dentre os quais, como está sendo afirmado, a cor é o mais forte (Segato, 2005). A consequência desse processo, conforme Miriam Debieux Rosa (2002) afirma, é que o direito não só à cidadania, mas ao gozo e à palavra seria, em nosso país, privilégio de alguns – os incluídos. Os outros estariam fadados a *vidas secas*,¹¹ a um campo de

11 Este termo foi utilizado por Miriam Debieux Rosa (2002) em seu texto “Uma escuta psicanalítica das *Vidas Secas*” em referência ao livro de Graciliano Ramos *Vidas Secas*, que traz como temática os efeitos devastadores da miséria.

necessidades básicas, portanto, sem desejos e sem mistérios, *subexpostos* e *superexpostos*.

Estou considerando essas duas experiências, da *invisibilização* e da *superexposição* a partir das dimensões de singularidade e de campo social. Para isso, parti do pressuposto de que a singularidade e o campo social não podem ser tomados como separados e isolados, nem como sobrepostos (como se fossem a intersecção de dois conjuntos), e, sim, como *contidos um no outro*, conforme apontei anteriormente. Assim, ao invés de se pensar a singularidade e o campo social como o direito e o avesso separados com margens delimitadas, estou propondo o direito e o avesso em uma continuidade. A *Banda de Moebius* auxilia e ilustra esse movimento, que, embora pareça uma passagem do singular ao campo social e vice-versa, é um movimento em que não há margem de separação entre essas dimensões. Por essa razão, pude seguir de uma face da banda – o discurso singular de *Sandra* – para esta outra-mesma face: sua inscrição no campo social, de modo que meus ouvidos ficaram sensíveis a algumas repetições e marcações desse campo discursivo, escutando significantes que em outros contextos não soariam, para mim, destacados da cadeia discursiva. Dessa forma, pude destacá-los por ter escutado *Sandra*, e pude escutar *Sandra* desde uma nova dimensão a partir do destaque desses significantes.

A *invisibilização* e a *superexposição*, na medida em que *não* são situações a que todos estão referidos igualmente no nosso país, fazem com que muitos de nós tenhamos de nos deslocar das palavras que são nosso solo comum e que nos acostumamos a ouvir como se fossem partilhadas do mesmo modo por todos. É preciso lembrar que também nós, brancos, estamos inscritos de alguma maneira na rede discursiva para podermos ouvir que vários sujeitos, diferentemente de nós, não se sentem *enxergados* de antemão, na sua vida cotidiana: sentem-se *silenciados* ou *superexpostos*.

Fazer esse deslocamento do que frequentemente se entende como individual para o sujeito inscrito no laço social tem inúmeras consequências. Além de considerar que essa sensação de *sub-exposição* e de *superexposição* não pode ser entendida como uma questão de cada um desses sujeitos em particular, esse deslocamento tem por efeito inseri-la em um tecido social que marca tanto os sujeitos *visíveis* quanto os *invisibilizados*. Significa articular essa sensação de *invisibilização* não só em relação a quem denuncia seus efeitos, mas em relação àqueles que estão imbricados com a produção destes. Ou seja, trata-se de uma sensação que não pode ser entendida como uma questão pertinente unicamente à população negra brasileira, e sua complexidade não pode ser atribuída a uma dificuldade que lhes caberia exclusivamente.¹² Ela está inscrita em toda uma trama das relações raciais no Brasil, que se inicia com o nosso país, e não se pode puxar esse fio sem articulá-lo a todo o tecido social no qual *estamos*, de algum modo, todos inscritos.

Quando esses sujeitos dizem que não são desejados nas ruas da cidade, que não gostam de aparecer temendo retaliações, que não se reconhecem nas revistas e comerciais, que não são escutados e considerados na escola, o que estão apontando?

A produção da *invisibilidade* dos sujeitos cujos testemunhos recolhi se dá em uma relação intrínseca com os sujeitos que são *visibilizados* cotidianamente. Quem são os sujeitos que podem aparecer? Quem são os sujeitos que podem ser vistos nas ruas, que estão nas capas de revistas e nos comerciais, que são escutados na escola?

No Brasil, eles são brancos.

12 Bento (2012a) trabalha muito bem esse aspecto no seu artigo “Branqueamento e branquitude no Brasil”, citando o que Hasenbalg chamou de “acordo tácito” na sociedade brasileira: não se falar sobre o racismo e encarar as desigualdades raciais como um problema do negro.

Se você não nasceu no terreiro, se você não nasceu na escola de samba, nem num lugar onde tem uma manifestação de matriz africana: você se fada a uma vida branca, a uma vida de pessoa branca, suas referências são referências brancas mesmo sendo uma pessoa negra. (Depoimento de Priscila Di Lá, 2013)¹³

O sujeito negro estar fadado a uma *existência branca* seria a chave de entendimento para a sensação de *invisibilização* enunciada nos diversos testemunhos acima. Essa é uma questão bastante complexa que será abordada e problematizada ao longo deste livro. Haveria uma injunção a referentes simbólicos hegemônicos, marcados por referenciais de famílias com alto poder aquisitivo, brancas, como se esta fosse a única existência possível com valor, que sugeriria, a princípio, que o sujeito, para existir, precisaria desaparecer (no sentido de sua existência física) ou fazer desaparecer suas referências (cor de pele, pertença social, herança cultural), assentando sua humanidade em uma referência simbólica que não seria a sua.

Como ser visível sendo negro, em um campo de referências em que o branco foi tido como universal e tomado como a referência da própria condição humana?

O negro no mundo dos brancos: produção do branqueamento e da branquitude

Seja para afirmar-se ou para negar-se, o negro toma o branco como marco referencial, afirma-nos Neusa Souza, em uma tentativa

¹³ Depoimento no documentário *25 de julho – Feminismo negro contado em primeira pessoa*. Recuperado de www.youtube.com/watch?v=J6ev2V-Ee3U.

(muito bem-sucedida, aliás) de tratar da experiência de “ser-se negro” no que chama uma “sociedade branca”: “De classe e ideologia dominantes brancas. De estética e comportamentos brancos. De exigências e expectativas brancas” (Souza, 1990, p. 17).

A observação de que os meios de comunicação utilizam o modelo branco quando precisam mostrar uma família, um adolescente ou uma criança (Bento, 2012a), salvo bem-vindas exceções, continua valendo¹⁴.

Esses dias, eu estava no salão que sempre vou para fazer meu cabelo e estava lendo revista de penteados pra noivas e comecei a dar risada e falei: “que legal, mulher negra não casa!”. Porque não tem mulher negra com penteado para noivas. (Daniela Gomes, jornalista, 2013)¹⁵

Todas nós, em algum momento do jardim da infância, aprendemos que, para colorir um desenho de uma pessoa, usa-se o lápis cor de pele, o ilustríssimo. Alguma coisa entre rosa e laranja, ou salmão, ou bege, ou creme, ou tudo isso ao mesmo tempo, que seria o tom perfeito para pintar bochechas, pernas e barrigas, afinal, é a cor que representa a pele das pessoas. Mas de quais pessoas? (Zaira Pires, redatora e blogueira, 2013)¹⁶

14 Essa afirmação se baseia nos estudos coordenados pela Prof.^a Iraí Carone, do IPUSP, entre 1993 e 1996. De lá para cá é preciso considerar várias mudanças relativas a essa (in)visibilização dos negros, seja por interesses mercadológicos decorrentes do aumento de negros consumidores no mercado (Reis Filho, 2005), seja pela luta política, seja como efeitos de políticas afirmativas.

15 Depoimento no documentário *25 de julho – Feminismo negro contado em primeira pessoa*. Recuperado de www.youtube.com/watch?v=J6ev2V-Ee3U.

16 Recuperado de <http://blogueirasnegras.org/do-cor-de-pele-ao-nude/>.

Essa universalidade do branco como padrão fica quase caricatural quando nos lembramos de que esse termo “cor de pele”, embora ausente nos dicionários brasileiros mais consagrados, esteve presente nas caixas de lápis de cor dos fabricantes mais conhecidos até recentemente.

Uma vez que o número de termos escolhidos pelos entrevistados como autodenominação da cor de suas peles em pesquisa nacional por amostra de domicílios (PNAD), do IBGE, realizada em 1976, chegou a 136, a utilização e existência do termo “cor de pele” neste mesmo período torna-se emblemática.

É essencial perceber o quanto *o branco* passou a ser tomado naturalmente como o universal, a regra, o parâmetro de normalidade, uma vez que essa naturalização perdura, infelizmente, em diversas pesquisas psicanalíticas, conforme poderá ser visto mais adiante.

Por ora, pretendo apontar que a construção desse ideário do branco como universal e ideal no nosso país encontra raízes históricas longínquas, sucintamente mencionadas a seguir.

Branqueamento como política de Estado

Conforme lembra Maria Aparecida Bento (2012a, p. 25), “considerando (ou quiçá, inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais”.

É possível sintetizar todo esse processo sob o nome de *branqueamento*, processo esse que abarca e abarcou brancos e negros e que, embora tenha sido inventado pela elite branca brasileira, foi

apontado por ela como sendo um problema exclusivo dos negros (Bento, 2012a).

Branqueamento, não importa em que nível, é o que a consciência cobra da gente, prá mal aceitar a presença da gente. Se a gente parte pra alguma crioulice, ela arma logo um esquema prá gente “se comportar como gente”. (Lélia Gonzalez, socióloga, 1980)¹⁷

Considero o *branqueamento*, com Gonzalez (1984), Hofbauer (2007), Carone (2012), Bento (2012a) e Piza (2012), como um ideal, construído socialmente, que associa *status* social elevado à cor/raça branca, disseminado tanto entre brancos como entre não brancos, com efeitos sociais e políticos.

Essa articulação entre o embranquecer e uma experiência de ascensão social fica facilmente compreensível com o depoimento seguinte:

Quando eu era negro minha vida era muito difícil. (Dentista negro, Minas Gerais)¹⁸

Hofbauer (2007) aponta que, embora a maioria dos pesquisadores credite esse ideário do branqueamento ao final do século XIX, com a proximidade do fim da escravidão, as raízes dessas noções de branco e de negro associadas a ideias moral-religiosas

17 Apresentado na reunião do Grupo de Trabalho “Temas e Problemas da População Negra no Brasil”, no IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1980, publicado em Gonzalez (1984, p. 227).

18 Entrevistado recentemente por Lilia Schwarcz (2014, p. 102).

têm sua origem em um discurso religioso medieval.¹⁹ “Desde os primórdios das línguas indo-europeias, o branco representava o bem, o bonito, a inocência, o puro, o divino, enquanto o negro era associado ao moralmente condenável, ao mal, às trevas, ao diabólico, à culpa” (Hofbauer, 2007, p. 3).

O que esse autor afirma é que, durante séculos, foi um discurso de base religiosa que sustentou e legitimou a escravização de negros africanos, de modo que os jesuítas defendiam a vinda de africanos escravizados²⁰ para o Brasil como um modo de “salvar as almas de gentes enegrecidas” (Hofbauer, 2007).

Andreas Hofbauer aponta o quanto “no contexto colonial e imperial brasileiro, estabelecer-se-ia um ideário – que se tornaria hegemônico – que fundia, de um lado, ‘negro’ com a condição de escravizado e, de outro, associava ‘branco’ aos ideais morais-religiosos e ao status de livre” (Hofbauer, 2007, p. 4).

Os frequentes relatos de viajantes do começo do século XIX que traziam a ideia de “melhorar a cor” e “aprimorar o sangue” demonstram que já havia, naquele momento, um ideal de branqueamento. Esse ideal, com caráter fortemente ideológico, tinha o grande potencial de dificultar uma organização em torno de reivindicações comuns e inibir reações coletivas por parte dos não brancos, induzindo-os a buscarem se apresentar e aproximar-se do

19 Hofbauer (2007) mostra como a reinterpretação de um trecho do Antigo Testamento teve uma importância fundamental associando culpa e imoralidade com a escravidão: trata-se da maldição de Noé, que condenou o filho de Ham por causa de um comportamento imoral a ser “o último dos servos dos seus irmãos”. “Interesses políticos e econômicos fariam com que, já em textos de importantes letrados medievais, os descendentes de Ham se transformassem em negros” (Hofbauer, 2007, p. 3).

20 Utilizar o termo “escravizados” tem o intuito de explicitar o caráter relacional envolvido no escravismo.

padrão hegemônico, negociando de maneira individual alguns privilégios (Hofbauer, 2007).

A ideologia do branqueamento foi sofrendo transformações importantes no imaginário social desde o período pré e pós-abolicionista até o momento atual. Se, inicialmente, estava relacionada a um receio e anseio das elites brancas – dada a população ser majoritariamente negra no período próximo ao abolicionismo –, hoje seu sentido é de “um tipo de discurso que atribui aos negros o desejo de branquear ou de alcançar os privilégios da branquitude²¹ por inveja, imitação e falta de identidade étnica positiva” (Carone, 2012, p. 17).

A pergunta que fica é: como um problema que seria próprio das elites brancas – o receio de que os negros, com um contingente maior que os brancos, pudessem se revoltar e rebelar-se contra a sua condição de subalternidade frente aos brancos – passou a ser interpretado ideologicamente como um problema pertinente aos negros, expresso no desejo de branquear? (Bento, 2012a). Para responder a esta pergunta, a autora defende que “uma boa maneira de se compreender melhor a branquitude e o processo de branqueamento é entender a projeção do branco sobre o negro, nascida do medo, cercada de silêncio, fiel guardião dos privilégios” (Bento, 2012a, p. 39).

No período pré-abolicionista, foram se desenvolvendo, além da argumentação em favor do fim da mão de obra escrava, ideias de branquear o povo brasileiro, uma vez que a miscigenação era um fato dado e irreversível. Essas ideias se sustentavam em uma adaptação brasileira da teoria científica de J. A. Gobineau, a qual condenava o cruzamento inter-racial, afirmando que este ocasionava a

21 Bento (2012a) conceitua a branquitude como os traços de identidade racial do branco no Brasil, a partir das ideias de branqueamento (p. 25).

perda de pureza do sangue e a produção de seres que comprometiam o potencial civilizatório²² (Carone, 2012).

A exaltação da pureza racial, com a crença da degeneração provocada pela mistura de raças, gerava por parte dos políticos e intelectuais um grande receio em relação ao futuro. Temiam o modo como o Brasil se organizaria com a abolição da escravatura, tendo um número tão grande de negros e mestiços. Nesse contexto, o ideário do branqueamento, já consolidado na formação social do país, aparecia como possibilidade de transformação de uma raça inferior em uma raça superior. Para isso, era necessária a predominância de brancos nos casamentos entre raças, o que estaria sendo garantido e promovido com a importação de imigrantes. A idealização do branco já presente desde muito tempo se articula, nesse momento, com a ideia de progresso, visando à modernização e à industrialização por meio da mão de obra branca (Hofbauer, 2007).

O contingente populacional de negros e mestiços, segundo o Censo de 1872, era de 55% do total dos brasileiros, o que teria produzido uma sensação de ameaça e medo na elite branca por conta dessa superioridade numérica, que teria contribuído para que o governo brasileiro implantasse uma política de imigração bastante incisiva. Tal política trouxe para o Brasil 3,9 milhões de imigrantes europeus em um período de trinta anos, ou seja, o número de imigrantes trazidos nessas três décadas foi praticamente equivalente ao número de africanos trazidos durante três séculos, também cerca de 4 milhões (Bento, 2012a).

A partir de 1860, segundo Hofbauer (2007), é possível identificar em vários textos daqueles que defendiam o abolicionismo

22 Tanto assim que “o mestiço seria o mulato, equivalente ao mulo, animal híbrido e infértil derivado do cruzamento do jumento com égua ou do cavalo com a jumenta” (Carone, 2012, p. 14).

e a importação de imigrantes europeus a ideia de certa harmonia entre senhores e escravizados no Brasil, diferentemente de como se compreendiam as relações raciais em outros lugares. O autor aponta o médico e antropólogo João Batista Lacerda²³ como o que apresentava de maneira mais evidente a conjunção entre o ideário de branqueamento e o ideário do Brasil como *paraíso racial*, que mais tarde ficou conhecido como o mito da *democracia racial*. “A ideologia do branqueamento era, portanto, uma espécie de darwinismo social que apostava na seleção natural em prol da ‘purificação étnica’” (Carone, 2012, p. 16).

A expectativa de que os negros desaparecessem numericamente e fossem assimilados pelos brancos, com seus descendentes cada vez mais claros, como modo de melhoria racial ou processo civilizatório – e o incentivo para que isso ocorresse –, parece-nos um dos elementos-chave na sensação de *invisibilização* anteriormente relatada. Como dissemos, se, em um primeiro momento, tratava-se da promoção concreta desse branqueamento como política de Estado, em um segundo momento, o branqueamento passou a ser interpretado como um desejo dos negros, que, supostamente, negariam e desvalorizariam suas próprias origens, buscando alcançar a branquitude.

Branquitude e o discurso sobre o desejo de branquear

Depois da abolição da escravatura, segundo Iray Carone, podemos perceber outra face e outra fase do ideário de branqueamento,

23 João Batista Lacerda foi o representante do país no Primeiro Congresso Universal das Raças em 1911, em Londres, e lá defendeu que o Brasil estaria a caminho de resolver sua questão racial: por meio da imigração e da seleção sexual (preferência por casamento com brancos), a raça negra seria dissolvida dentro de um período de cem anos (Hofbauer, 2007, p.6).

que consistiria em uma pressão cultural exercida pela hegemonia branca sobre o negro para que este negasse a si mesmo, tanto o seu corpo como a sua mente, como condição para se integrar, ser aceito e ter mobilidade social nessa nova organização sócio-política (Carone, 2012).

No convívio íntimo com brancos, o preto adquire as maneiras de pensar e sentir do branco também no que se refere ao próprio preto, passando a ter para o preto a mesma atitude e os mesmos sentimentos do branco. Em virtude dos contatos primários da infância e do mecanismo psíquico da identificação, o preto introjeta as ideias do branco e passa então a ver os pretos do ponto de vista do branco, desprezando-os. (Senhor negro entrevistado por Virgínia Bicudo, década de 1940)²⁴

Eu estava crescendo como artista e então ia sendo aceito. Aí eu já não era negro. Perdi a cor . . . Eu era aceito sem cor mas eu ia vivendo. Esse jogo era o meu jogo também. (Alberto, entrevistado por Neusa Souza, década de 1980)²⁵

Provavelmente os brancos racistas ririam muito de mim se pudessem me perceber intimamente, veriam que eu saí exatamente como eles esperavam que todos os negros fossem, com um horror a si mesmos. (Maíra, paciente de Isildinha Nogueira, década de 1990)²⁶

24 Caso nº 9 (Bicudo, 2010, p. 97).

25 Souza (1990, p. 65).

26 Nogueira (1998, p. 159).

Embora os três depoimentos anteriores pertençam a décadas diferentes, em um intervalo de cinquenta anos, a colocação de Florestan Fernandes, feita em 1971, sobre uma injunção ao negro a se identificar com o branqueamento parece fazer sentido em cada uma dessas falas. Segundo ele, “o negro permaneceu sempre condenado a um mundo que não se organizou para tratá-lo como ser humano e como igual . . . para participar desse mundo, o negro e o mulato se viram compelidos a *se identificar com o branqueamento psicossocial e moral* [grifo nosso].” (Fernandes, 2011, p. 33).

Foi partindo desse entendimento que Florestan Fernandes escolheu como nome para uma reunião de artigos seus, redigidos desde 1942 até 1969, “O negro no mundo dos brancos” (Fernandes, 2011).

A afirmação de que o negro estaria *no mundo dos brancos*, de algum modo, insiste e persiste, seja pela noção do branco como elite e classe dominante, seja pela noção de que os negros teriam sido compelidos a essa *identificação com o branqueamento social e moral*.

No entanto, é importante observar que Florestan Fernandes, embora tenha tido o mérito de problematizar e questionar o mito da democracia racial, revelando uma sociedade bastante desigual e apontando as consequências da violência racista sobre o negro, não teria apontado o papel ativo do branco nesse processo de manutenção das desigualdades raciais (Bento, 2012a).²⁷ Não se pode esquecer o papel das elites brancas na construção desse ideal social do branqueamento, uma vez que “o principal elemento conotativo dessas representações dos negros construídas pelos brancos é o de

²⁷ “Não podemos chamar de omissão o papel da elite branca de ‘virar as costas ao negro’, tendo em vista que ela virou as costas sim, mas sem deixar de carregar consigo toda a riqueza produzida em quase quatro séculos de trabalho escravo” (Bento, 2012a, p. 49).

que o branqueamento é uma doença ou patologia peculiar a eles” (Carone, 2012, p. 17).

Observar que os estudos de Florestan Fernandes não teriam escapado de um olhar do branco sobre o negro, com uma roupagem de neutralidade racial em que a sua racialidade fica elidida na compreensão do *outro* (Piza, 2012), parece-nos fundamental. Isso porque seus estudos sobre as relações raciais no Brasil serviram de base para diversas pesquisas posteriores, tanto nas ciências sociais como em estudos na psicologia. Uma vez que as contribuições da psicologia e da psicanálise no Brasil basicamente se restringiram e se restringem aos estudos sobre os processos de identificação do sujeito negro, conforme já indicou Kabengele Munanga (2000, 2004), essa hipótese de Florestan Fernandes de que *as tentativas de integração feitas pelo negro seriam sintomas do seu desejo de branquear* deverá ser considerada com um cuidado redobrado. Tal hipótese tornou-se um subsídio essencial para as pesquisas psicanalíticas sobre o negro no Brasil que a ele se seguiram.

O silêncio da psicanálise sobre a negritude e a condição social: autores incolores e daltonismo nas pesquisas

Kabengele Munanga (2000, 2004) aponta o espaço quase insignificante reservado aos negros nas produções acadêmicas brasileiras nas áreas de psicologia e psicanálise. Relata que, na sua pesquisa “Cem anos de bibliografia sobre o negro no Brasil”, encontrou menos de cinquenta trabalhos sobre o tema, sendo que, na USP, localizou apenas cerca de dez. Em relação à psicanálise, menciona, entre as poucas contribuições, os autores Jurandir Freire Costa, Antônio da Costa Ciampa, Isildinha Baptista Nogueira e Monique

Augras (Munanga, 2004). Em relação à psicologia de maneira geral, além dos nomes acima referidos, cita Iray Carone, Maria Aparecida Bento e Edith Piza (Munanga, 2000).

Em um primeiro momento, Kabengele Munanga se questiona se esse silenciamento sobre um tema que toca a vida de mais de 70 milhões de brasileiros de ascendência africana teria sido consequência direta ou indireta do mito da democracia racial, deixando os pesquisadores insensíveis à importância e à magnitude do tema do racismo. Mais adiante, ele coloca uma hipótese que seria mais específica do arcabouço teórico da psicologia e da psicanálise: “Seria o fato de, como nos dizem, o psíquico e o inconsciente não terem cor que provocaria a diluição da especificidade psicológica do negro num psiquismo universal abstrato . . . ?” (Munanga, 2004, p. 93).

Seguindo o caminho dessa indagação, acrescento que um dos motivos para essa escassez de produções poderia ser o receio, por parte dos analistas, de transformar traços identificatórios como “as mulheres negras”, em traços identitários concebidos como categorias fixas e homogêneas. No entanto, esse receio de essencializar as marcas identificatórias contingentes, embora justificado, não serviu de impedimento para tantas publicações psicanalíticas sobre “as mulheres na pós-modernidade”, “os adolescentes”, “os toxicômanos”, “as crianças adotivas”, “os melancólicos”, “as novas configurações familiares” etc., publicações que não necessariamente consideraram esses sujeitos como uma massa indiferenciada.

A preocupação de que, ao abordar especificidades das redes discursivas nas quais as mulheres negras brasileiras estariam inscritas, estaríamos colocando-as em um mesmo balaio identitário que as faria perderem aquilo que as torna singular, configura muito mais uma questão ideológica do que fundamentada teoricamente. Acreditar que, ao escutarmos uma mulher negra considerando

sua condição racial – assim como consideramos tantas questões da rede discursiva na qual se inscreve, desde situá-la em tempos de um capitalismo avançado até as configurações familiares da atualidade –, estaríamos tomando-a por uma categoria geral e homogênea de “a mulher negra” significa muito mais uma reprodução, na clínica psicanalítica, do lugar atribuído ao negro pelo branco, de maneira geral. Ou seja, o temor de que isso necessariamente levaria a enxergar a questão racial com uma excessiva visibilidade é tributário do que Piza (2012) apontou como o *lugar da raça*, no sentido do espaço de visibilidade do *outro*: uma intensa individualização e neutralidade racial na percepção dos brancos e uma visibilidade excessiva atribuída à cor e ao grupo ao perceber os sujeitos negros. “Assim, o lugar do negro é o seu grupo como um todo e o do branco é o da sua individualidade. Um negro representa todos os negros. Um branco é uma unidade representativa apenas de si mesmo” (Piza, 2012).

Diante dessa escassez e desse silêncio da psicanálise sobre o tema, imagino ainda outro suposto argumento: pela nossa configuração social, racial e econômica, a procura desses pacientes pela clínica psicanalítica seria muito menor do que a procura da população de ascendência europeia, branca etc. Assim, as publicações e os estudos versariam somente sobre a clientela majoritariamente atendida e voltariam-se basicamente, ainda que não de forma explícita, à população branca, de classe média ou média alta.

Esse suposto argumento pode ser rebatido facilmente se lembrarmos de que a psicanálise tem tido há anos uma inserção em instituições públicas, e, com isso, não faltariam aos analistas casos a relatar, se fosse essa uma prioridade. Além disso, podemos nos apoiar no depoimento de José Tiago dos Reis Filho, que, ainda que considere a questão econômica um dado relevante, aponta que no seu consultório pacientes negros estão sempre presentes, trazendo

as mais diversas questões, ainda que a racial sempre surja em algum momento. Único analista negro de sua cidade, ele indaga o que ocorreria com os outros analistas: “Sempre que pergunto a eles se atendem negros, geralmente dizem que já têm ou já tiveram algum analisante, mas que nunca se perguntaram pela questão racial. NUNCA!” (Reis Filho, 2005, p. 20).

Desse modo, o silêncio da psicanálise em relação à temática dos sujeitos atravessados pela negritude também não se justificaria por uma inexistência de casos atendidos, mas pela ausência da temática da questão racial nos atendimentos que os analistas realizam: “Será que os analisantes não se perguntam? Não querem saber? Ou os analistas não se perguntam e, ao não se perguntarem calam seus analisantes?” (Reis Filho, 2005, p. 20-21). Junte-se às falas de outros analistas as falas de alguns analisantes, também colhidas por José Tiago Reis Filho: segundo ele, quando estes vêm de outros processos terapêuticos ou psicanalíticos, costumam apontar uma surdez de seus analistas ou terapeutas anteriores no que se refere à questão racial (Reis Filho, 2005).

O que tornaria os psicanalistas tão surdos e refratários a essa questão?²⁸

Acredito que essa surdez se dê – e aí não podemos nos furtar – pelo fato de que escutar os sujeitos nessas situações – que incluem o racismo e o preconceito, “geradas pela ordem social da qual o psicanalista usufrui – é levantar o recalque que promove a

28 Vale apontar como exceção, além dos autores elencados por Kabengele, a iniciativa fundamental ocorrida em 2012 do Departamento de Psicanálise do Instituto Sedes Sapientiae de realizar o evento “O Racismo e o Negro no Brasil: Questões para a Psicanálise”. O material ali foi produzido e publicado cinco anos depois, num livro de mesmo nome, sob organização de Noemi M. Kon, Maria Lúcia da Silva e Cristiane C. Abud.

distância social e permite-nos conviver, alegres, surdos, indiferentes ou paranoicos, com o outro miserável” (Rosa, 2002, pp. 7-8).

É preciso considerar o quanto a resistência na escuta de pessoas que vivem sob o desamparo social e discursivo poderia ocorrer porque analista e analisando estariam em lugares opostos na estrutura social. O primeiro, por ser representante de um certo saber pelo seu próprio lugar de escuta e fala, portaria vários dos emblemas fálicos da cultura, dominaria os instrumentos da pertinência à estrutura social. O segundo, por imaginariamente ser destituído destes emblemas, frequentemente tomaria o peso de estar excluído desta estrutura: assim, a inclusão e a exclusão se encontrariam frente a frente (Rosa, 2002).

Seguindo a trilha dessa afirmação de Miriam Debieux Rosa, reafirmo a hipótese de que esse *silenciamento* não se deva a um rigor teórico, e, sim, a uma *invisibilização* do negro na clínica e nas pesquisas por conta de a maioria dos psicanalistas também tomar o branco como paradigma da condição humana, algo que Maria Aparecida Bento nomeia como *daltonismo* e *cegueira* dos estudiosos brasileiros

aqui incluídos psicólogos e psicanalistas, que conseguem investigar, problematizar e teorizar sobre questões referentes aos indivíduos de nossa sociedade de forma completamente alienada da história dessa sociedade, que já tem 400 anos. (Bento, 2012a, p. 42)

O fato de os psicanalistas não estarem tratando especificidades dos negros e dos brancos não acontece por terem realizado pesquisas suficientes que apontassem a questão racial como algo indiferente no processo de subjetivação. O que é muito mais plausível é que grande parcela dos psicanalistas brasileiros esteja partindo do

branco como universal, neutro e incolor, por não terem sido eles mesmos²⁹ colocados em experiências que tenham podido ou precisado questionar sua condição racial e, assim, não percebam essa questão como algo fundamental. “Assim, não é à toa que mesmo os pesquisadores mais progressistas não percebam o seu grupo racial, que implica um processo indiscutivelmente relacional” (Bento, 2012a, p. 41).

Esse *silenciamento* por parte dos psicanalistas torna-se ainda mais evidente quando mesmo os autores que defendem a necessidade de situar historicamente determinadas configurações familiares ou culturais esquecem-se de considerar o campo das desigualdades sociais e raciais dentro desse contexto histórico. Ou seja, os estudos psicanalíticos ou se referem especificamente a mulheres negras brasileiras³⁰ ou se referem a mulheres aparentemente neutras e incolores. A cor dessas mulheres supostamente universais, embora não seja explicitamente revelada em tais artigos, vai se mostrando muitas vezes nas entrelinhas, por meio das quais é possível ir percebendo uma tonalidade de pele bem clara.

Entre tantos artigos e estudos psicanalíticos sobre as mulheres e o feminino, tomarei apenas um exemplo, justamente por tratar-se de uma pesquisa extremamente rigorosa e consistente e, ao mesmo

29 Vale ressaltar que, apesar do pequeno número de analistas-pesquisadores negros e negras no nosso país, possivelmente eles estariam mais sensíveis à profundidade da questão racial, tanto assim que justificam seu interesse pela temática como situações vividas “na própria pele” (Bicudo, 1994; Nogueira, 1998; Souza, 1990; Chagas, 2009; Reis Filho, 2005).

30 Como exemplo citamos: *Significações do corpo negro* (Nogueira, 1998); *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (Souza, 1990); “E a trabalhadora negra, cumé que fica?” (Gonzalez, 1982b); “Mulher negra: um retrato” (Gonzalez, 1979); *A união faz a força: expressões do mito familiar em famílias negras das camadas médias. São Paulo, século XXI* (Chagas, 2009); *Memória feminina: as lembranças de vida de mulheres portuguesas e afro-descendentes* (Teixeira, 2001).

tempo, ilustrar uma maneira muito disseminada de os analistas conceberem o lugar e o papel “das mulheres” na atualidade. A autora da tese *As mulheres e seus nomes: Lacan e o feminino* (Fuentes, 2009), ao nomear a primeira parte de sua pesquisa: “as mulheres e o feminino na cultura”, aborda, entre outras temáticas, os vários nomes que designaram a mulher ao longo da história ocidental e faz uma interlocução com algumas vertentes do movimento feminista atual. Ao afirmar que as mulheres também são sujeitos históricos e apontar a mudança da inserção das mulheres na cultura ocidental, diz: “A mulher tornou-se um sujeito de direito capaz de exercer sua condição de cidadania, com acesso praticamente irrestrito ao ensino, ao exercício profissional, social, político etc.” (Fuentes, 2009, p. 14). O que tal afirmação faz pensar é: a qual “mulher” a autora, e tantos outros autores psicanalistas, se refere? Como será explicitado a cada capítulo deste livro, as mulheres que entrevistei não teriam esse “acesso praticamente irrestrito” e, não nos esqueçamos, elas não se constituem como uma exceção no Brasil.

Esse exemplo não é para nos determos como algo específico dessa autora; se o escolhi, foi justamente para ilustrar o quanto está quase naturalizada na fala de muitos de nós – mesmo por autores e instituições psicanalíticas que se propõem a articular a psicanálise e a cultura – a concepção de uma mulher que estaria inscrita historicamente, mas não estaria marcada pelo campo das desigualdades raciais e sociais do nosso país.

Psicanalistas negras esquecidas e silenciadas: apagamentos sucessivos de uma mesma cor

Que as mulheres negras praticamente desaparecem no discurso psicanalítico, não é algo novo, nem sequer um fenômeno

exclusivamente brasileiro: quando Isildinha Baptista Nogueira foi convidada por Felix Guattari, em 1984, a falar sobre sua experiência como psicanalista negra no evento “Psicanálise e Negritude”, escutou de renomadas psicanalistas depoimentos incisivos sobre essa *invisibilização*.

*Isildinha, seu texto sangra, seu texto é você. Nós temos que nos envergonhar de nunca termos pensado a questão dos negros dentro da psicanálise. (Radmila Zygouris, 1984)*³¹

*Te peço desculpas por jamais ter pensado na sua questão; nessa questão que implica o povo negro, o lado negro da humanidade. (Françoise Dolto, 1984)*³²

Ao tomar contato com esses depoimentos, solidarizei-me: quis pedir desculpas também. Tinha a ilusão de que, assim como para mim, os analistas *somente* (o que já seria extremamente grave) não teriam se debruçado sobre essa temática: *jamais tinham pensado*.

No entanto, a busca de bibliografia que articulasse a questão da mulher atravessada pela negritude no Brasil sob o prisma da psicanálise revelou algo ainda mais incisivo e violento.

O que me foi ficando evidente é que não se tratava unicamente de um espaço quase insignificante reservado às pesquisas sobre a subjetividade dos negros e negras, mas também um espaço quase insignificante reservado às produções de autores e autoras negras. Ou seja, não se tratava exclusivamente de um esquecimento da mulher negra como objeto de estudo a ser pesquisado – um *jamais*

31 Nogueira (2008, p. 40).

32 Nogueira (2012).

ter pensado –, mas também de um esquecimento de autoras negras que *já haviam pensado e tratado* desse tema. Ao encontrar estudos de psicanalistas negras que tinham se debruçado sobre a questão da negritude, em uma interface entre psicologia social, psicanálise e sociologia, fui me deparando com um outro-mesmo tipo de apagamento dessas autoras: fosse ele em relação ao nome ou à história de cada uma delas, ou ainda à obra e até mesmo à cor de suas peles. Com isso, é possível dizer que esse silêncio da psicanálise brasileira sobre o negro tem consistido em um duplo *silenciamento* e *apagamento* sobre os negros e negras, seja como autores, seja como temática relevante.

Ainda que a produção acadêmica sobre as mulheres negras seja escassa, a que existe não é muitas vezes recuperada como bibliografia nas pesquisas posteriores sobre a psicanálise e a negritude, nem se torna referência em artigos ou cursos de psicanálise. E, em outros casos, o que é extremamente sintomático, a memória sobre as autoras ou sobre suas pesquisas vai perdendo a cor, sofrendo um processo de *branqueamento* ou *invisibilização*, intensificando ainda mais a sensação dessa escassez.

Com o *silenciamento* das pesquisas sobre homens negros e mulheres negras deste país, acabou-se calando tanto a voz dos pesquisadores como a voz daqueles que deram seus testemunhos e depoimentos e, assim (quase) perdemos a chance de conhecer um material que permitiu e permitiria ainda mais elaborações conceituais importantes a partir desses registros.³³

O caso mais emblemático, nesse sentido, refere-se à memória de uma das pioneiras tanto da psicanálise³⁴ como dos estudos das

33 Buscando não reincidir nesse esquecimento, alguns desses depoimentos encontram-se citados no decorrer deste capítulo, e outros estarão ao longo deste livro.

34 Vale lembrar que o baiano Juliano Moreira (1873-1933), considerado o



Os muitos nomes de Silvana poderiam ser “os muitos nomes” de Maria, Paula, Conceição, entre outros. Essas personagens, apesar de terem diferenças identitárias e históricas, têm algumas características em comum: são mulheres, pobres e negras. A autora tenta cercar, numa abordagem da Psicanálise em interface com a História, a Sociologia e a Antropologia, essas características e buscar a difícil e quase impossível explicação sobre os caminhos obtusos e sinuosos do silenciamento da “cor” nas pesquisas psicanalíticas. A leitura não deixa dúvida sobre a representação destas mulheres no imaginário coletivo de uma sociedade racista como a brasileira. O consciente e o inconsciente, o dito e o não-dito se misturam em nosso cotidiano, como se formassem um iceberg cuja ponta podemos enxergar a olho nu, mas não a parte mais profunda que exige as ferramentas de uma análise psicanalítica.

– ***Kabengele Munanga***

série

PSICANÁLISE CONTEMPORÂNEA

Coord. ***Flávio Ferraz***

PSICANÁLISE

ISBN 978-65-5506-208-3

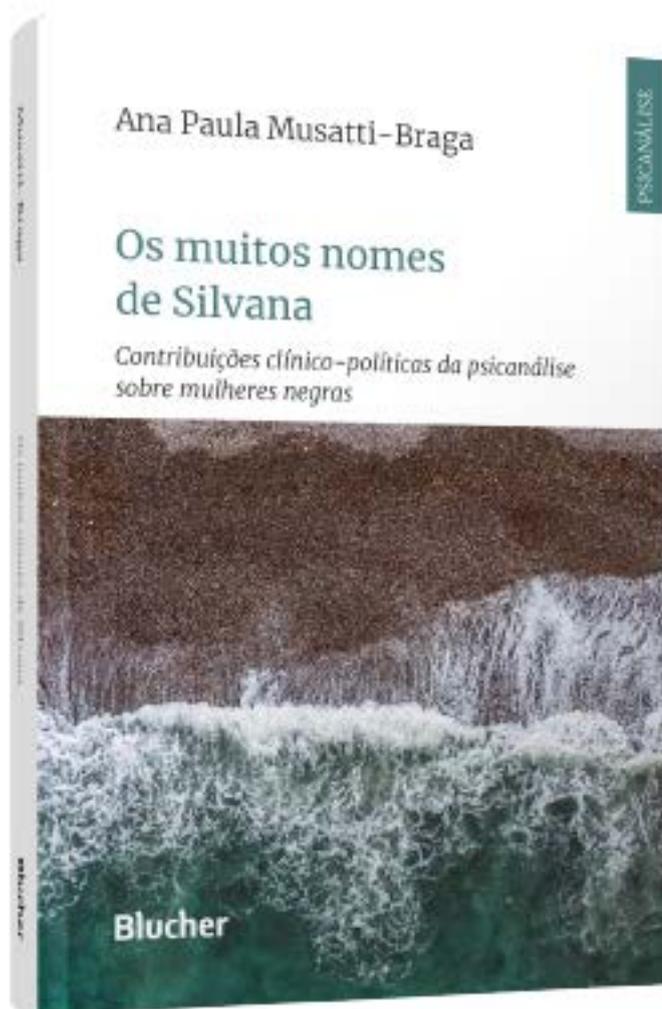


9 786555 062083



www.blucher.com.br

Blucher



Clique aqui e:

[VEJA NA LOJA](#)

Os Muitos Nomes de Silvana

Contribuições clínico-políticas da psicanálise
sobre mulheres negras

Ana Paula Musatti-Braga

ISBN: 9786555062083

Páginas: 390

Formato: 14 x 21 cm

Ano de Publicação: 2021

Peso: 0.348 kg
