



PSICANÁLISE

Tainara Lúcia Pinheiro

Negra quando?

*Identificação de si enquanto evento
e tipificação do racismo como temporalidade*

Blucher

Negra quando?

Identificação de si enquanto evento e
tipificação do racismo como temporalidade

Tainara Lúcia Pinheiro

Negra quando? Identificação de si enquanto evento e tipificação do racismo como temporalidade

© 2026 Tainara Lúcia Pinheiro

Editora Edgard Blücher Ltda.

Publisher Edgard Blücher

Editor Eduardo Blücher

Coordenação editorial Rafael Fulanetti

Coordenação de produção Ana Cristina Garcia

Diagramação Fabricando Ideias Design Editorial

Preparação e revisão de texto Ligia Alves

Capa Thiago Cordeiro

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 6. ed. do *Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa*, Academia Brasileira de Letras, julho de 2021.

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)
Heytor Diniz Teixeira, CRB-8/10570

Pinheiro, Tainara Lúcia

Negra quando? : identificação de si enquanto evento e tipificação do racismo como temporalidade / Tainara Lúcia Pinheiro. – São Paulo : Blucher, 2026.

248 p. : il.

Bibliografia

ISBN 978-85-212-2943-8 (Impresso)

ISBN 978-85-212-2942-1 (Eletrônico – Epub)

ISBN 978-85-212-3063-2 (Eletrônico – PDF)

1. Psicanálise. 2. Racismo (Psicologia). 3. Psicanálise e relações raciais. 4. Psicanálise e relações de gênero. 5. Psicanálise e mulheres. 6. Estudos de gênero na psicanálise. 7. Mulheres negras na psicanálise. I. Título.

CDU 159.964.2

Índice para catálogo sistemático:

1. Psicanálise CDU 159.964.2

Sumário

Prefácio	13
<i>Gleicy Mailly da Silva</i>	
Prólogo – Lugar de entre: inscrevendo-me na pesquisa	19
Introdução	33
1. Que coisa é ser negra? Relações raciais na história do Brasil	65
2. Por acaso sou negra? Na Amazônia, em Belém, no encontro com outrem	97
3. Negra? Sim! Identificação de si enquanto evento e tipificação do racismo como temporalidade	129
4. Negra sou! Projeto e expectativa	201
5. Para não concluir	231
Referências	235

Prefácio

Gleicy Mailly da Silva

É com muita alegria que prefacio *Negra quando? Identificação de si enquanto evento e tipificação do racismo como temporalidade*. Um estudo antropológico que enriquece o campo das relações raciais e de gênero, em diálogo com a psicanálise, contribuindo para uma maior compreensão dos processos de mudança nos movimentos feministas e negros no Brasil.

A ideia de que gênero, raça e classe constituem marcadores sociais indissociáveis para a compreensão das formas de desigualdade social no país permeia a reflexão das intelectuais negras brasileiras desde a década de 1970. No entanto, a partir da segunda década dos anos 2000, a ampliação do acesso ao ensino superior, proporcionada pelas políticas de ação afirmativa e cotas raciais, modificou sensivelmente as formas de ativismo, intensificando as relações entre movimento social, academia e produção de conhecimento.

Nesse contexto de mudanças, Tainara Lúcia Pinheiro realiza uma pesquisa etnográfica com mulheres negras, cisgêneras, estudantes na Universidade Federal do Pará (UFPA) e na Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA) e militantes da Rede

de Mulheres Negras (RMN), com o objetivo de compreender suas experiências de constituição e afirmação política. Estabelecida em 2015, no contexto da realização da I Marcha Nacional de Mulheres Negras, a RMN se configura enquanto espaço de formação política, de circulação de informações e de partilha de vivências, permitindo a elaboração coletiva das descobertas e dos desafios que permeiam seus processos de identificação étnico-racial.

A partir de uma perspectiva teórica fenomenológica, por meio de um conjunto de entrevistas realizadas com algumas representantes do grupo, a autora – mulher negra, paraense, então pesquisadora na UFPA e integrante da RMN – conduz um trabalho sensível de escuta de testemunhos de modo a pensar os processos de identificação de suas interlocutoras enquanto mulheres negras através dos conceitos de evento e temporalidade.

A interpretação que está no cerne da tese da autora é a de que o ato de autoidentificação, em suas palavras, “de tipificação de si enquanto mulher negra”, instaura uma temporalidade outra a partir da qual as memórias e experiências cotidianas dessas mulheres são ressignificadas.

Esta apresentação breve não representa um esforço de sistematização do conteúdo do livro. Trata-se, antes de tudo, de um convite à leitura de um trabalho dedicado, de grande fôlego intelectual e implicado ética e politicamente, que tece uma reflexão aprofundada sobre os dilemas e complexidades dos processos de identificação e da identidade.

Ao tomar a interseccionalidade como ferramenta analítica, a autora não apenas nos permite compreender como as desigualdades são inscritas no jogo social, mas, também e sobretudo, coloca em perspectiva os processos de diferenciação que articulam experiências – coletivas e subjetivas – de cuidado, de produção de conhecimento e de transformação social.

A partir dessa perspectiva, eu gostaria de destacar três dimensões da pesquisa que se entrelaçam de maneira delicada e perspicaz, dando sustentação teórica e analítica a este debate.

A primeira delas diz respeito ao fato de que tratar dos processos de afirmação de uma identidade negra entre suas interlocutoras da pesquisa implica decompor as especificidades dos processos de colonização e de migração no estado do Pará. Ao ressaltar a importância das categorias “morenidade” e “afroamazônida”, tendo em vista a relacionalidade contrastiva dessas narrativas, a regionalidade emerge como um marcador fundamental da perspectiva interseccional.

A despeito de as críticas do Movimento Negro Unificado à noção de democracia racial brasileira e à ideologia da mestiçagem terem sido cruciais para a ressignificação política do termo negro, bem como dos processos de autoclassificação racial no país, resgatar as particularidades históricas e regionais da racialidade deixa evidente o caráter político dos modos de identificação com a categoria “mulher negra” como possibilidade de coalizão e não de defesa de uma concepção fixa e imutável da identidade.

Aí se destaca também uma segunda dimensão da pesquisa, explicitada no uso cuidadoso dos testemunhos dessas mulheres, cujas vozes se apresentam como linhas de uma rede por meio da qual articulam subjetividades múltiplas narradas por meio de uma costura entre corporalidades e emoções. A beleza desse enlace estético-político, que envolve modos de sentir e de se dizer, está justamente na combinação entre a dimensão subjetiva e intransferível da experiência e a cumplicidade da partilha do sensível. Pois, em vez de achatar os sujeitos por meio de estereótipos, aponta justamente para as singularidades do “tornar-se”, bem como para a amplitude epistêmica da categoria mulher negra e da autodefinição a partir do que se desloca, do que se move, do que muda.

Por fim, a terceira dimensão da pesquisa sobre a qual eu gostaria de chamar a atenção está no modo como a autora lida com sua posicionalidade na pesquisa de campo e reflete sobre esse tema tão caro à Teoria Feminista. Implicada desde o começo com a RMN a partir de sua posição enquanto militante, no percurso da pesquisa, Tainara Lúcia Pinheiro inaugura também seu encontro com a psicanálise, como analisante e como psicanalista em formação. Entrecruzando saberes do Movimento Negro Educador, convocando um repertório de intelectuais negras de muitas nacionalidades, reflete sobre o falar e o escutar os afetos. Entre tais afetos, elege o amor: o que nos enche de memória, o que aparece enquanto falta, o que se sustenta como desejo, o que acolhe, o que se revela na orientação da pesquisa, o que dá corpo ao que não tem palavra. Escuta com o corpo, deixa-se afetar, deixa-se atravessar, situando-se, como ela mesma diz, entre a psicanálise e a antropologia.

Nesse sentido, o poema de Victoria Santa Cruz, que orienta a composição dos títulos dos capítulos do livro, atua como uma espécie de síntese de um movimento dialético psíquico e social, nos mostrando que os processos coletivos e os processos de individuação não são estanques. Estão interconectados, enlaçando movimentos que não podem ser capturados por uma concepção imutável nem da identidade e nem do sujeito. Pois ser negro se trata, acima de tudo, de um devir. Um devir que nos impele a estar sempre em movimento, num movimento que enlaça, sem capturar, desejos singulares ao desejo comum de construção de possibilidades mais abertas, mais plurais e mais gentis de estar no mundo.

Conheci Tainara em 2021, quando iniciamos um cartel de psicanálise nomeado “Racismo Enquanto Trauma”. Éramos duas antropólogas acompanhadas por três colegas da psicologia. Nos aventurando pelo dispositivo inventando por Jacques Lacan, iniciamos ali algum tipo de costura, um bordado afetivo de uma rede feita a muitas mãos e que, no ano seguinte, rendeu a cons-

trução de um coletivo de escuta clínica, o Grupo de Iniciativa Psi Antirracista (Gipa), que segue acreditando na radicalidade da fala e da escuta.

Apostando nessa direção, da escuta implicada e afetiva, *Negra quando?* é um trabalho etnográfico cuidadoso que se dedica a compreender as complexas teias de significado que estruturam as experiências e vivências negras no Brasil, trazendo questões valiosas a respeito da agência, da memória, do desejo e da inventividade política dos sujeitos em meio a estruturas de poder persistentes.

Boa leitura!

Marília, maio de 2026.

Prólogo

Lugar de entre: inscrevendo-me na pesquisa

Às voltas sobre como começar este texto, percebi da importância de me apresentar a partir do lugar que mais me gosto: o entre. Estou entre antropologia e psicanálise. Nem lá, nem cá – coisa que percebi há poucos anos. Entre a universidade e o mundo – recusando-me a escolher um ou outro. Sou uma mulher acadêmica afroamazônida. É a partir desse lugar que faço pesquisa. Nesse meio de caminho, notei aproximações e distâncias. Gostei de quase todas, quase todas me movimentaram. De fato, estas linhas que escrevo são de entre caminhos, de modo que este prólogo se faz importante para que, nestas páginas, eu e leitores possamos nos acompanhar. É verdade que, de alguma forma, apresento-me no decorrer de todo este livro, mas, para começarmos nossa conversa, me parece importante contar sobre a relação histórica entre os campos que me constituem.

De acordo com Duarte (2017), o campo das ciências sociais foi importante difusor das ideias psicanalíticas freudianas em seu

primeiro “boom”, à época da primeira guerra, quer seja na crítica ou aproximação de ideias, principalmente por etnólogos. O diálogo entre etnologia e psicanálise se intensificou após a publicação de *Totem e tabu* (1913), texto que, pelo teor interpretativo cultural, não poderia passar despercebido pelos estudiosos do tema. A escola francesa de sociologia, implementando as propostas de Émile Durkheim, recusava-se aos “reducionismos individualistas” e, de forma estratégica, pouco dialogava com a psicanálise freudiana. Duarte (2017) afirma, ainda, que a tradição inglesa, por oposição à francesa, inicialmente se aproxima da psicanálise, e, simultaneamente, “diferentes aspectos das propostas freudianas ora vinham se encaixar no evolucionismo ainda vastamente permanente, ora vinham a fornecer justificativas tanto ao difusionismo quanto ao antidifusionismo, que se digladiaram ao longo dos anos 1920” (2017, p. 35). A interlocução, entretanto, foi interrompida quando Alfred R. Radcliffe-Brown se estabeleceu nesse campo a partir da sociologia durkheimiana.

Max Weber, alemão, teve contato com a obra freudiana e tentou dissociá-la do que, em seu entendimento, feria valores éticos – sexualidade demais... O culturalismo de Franz Boas, em sua herança, contribuiu para que alguns de seus discípulos americanos dialogassem com aspectos das propostas freudianas (Duarte, 2017). Diversas eram as posições tomadas tanto por quem se aproximava do campo psicanalítico quanto por aqueles próprios que compunham o campo. Desde cedo, os discípulos de Freud construíam propostas que deslocavam a teoria freudiana, e isso também causou mal-entendidos na proposta do autor. As ciências sociais, de maneira geral, se opunham ao saber psicanalítico, e, conforme as apropriações iam acontecendo, a crítica ficava mais incisiva, como as de Edmund Leach e Marvin Harris, acusando o novo campo de vicioso aliado (Duarte, 2017).

Na década de 1950 os campos já dialogavam com menos atritos, sendo a filosofia fundamental na mediação desse diálogo. A partir dessa contextualização histórica sobre a maneira como esses campos se relacionam é que pretendo, neste prólogo, apresentar inquietações acerca das diferentes formas de produção de conhecimento a partir da escuta em antropologia e possíveis contribuições da psicanálise para esse fazer. O faço em tentativa de aproximar esses campos na justificação do meu interesse em ambos relacionalmente, contando, aqui, como esse arranjo me foi e é importante na construção da pesquisa que apresento neste livro. Enfoco as possíveis diferenças entre documentação e testemunho e o resultado disso no posicionamento de profissionais que produzem conhecimento a partir do encontro com o outro. Duarte (2017) afirma que:

A ênfase nessa condição da psicanálise de referente totêmico em face das ciências sociais não pode obscurecer a percepção de um processo homólogo e concomitante na direção inversa, o que provoca um quadro de entrecruzamentos bastante complexo, que poderia, em algum nível, ser analisado como um campo comum. (p. 38)

A esse campo comum Eugene Brody (1981) sustenta pertencer a semelhança entre conceitos fundamentais para as disciplinas – cultura em antropologia e inconsciente em psicanálise –, uma vez que ambos lidam com significados que dependem de processos interpretativos para sua compreensão. Na visão da autora, um dos grandes ganhos em as ciências sociais dialogarem com a psicanálise está no fato de que a última oferece ferramentas mais eficientes para compreensão do impacto mútuo de investigador e informantes uns sobre os outros e, portanto, sobre o conhecimento advindo desse encontro. Ao contrário da psicanálise, a antropologia não

instrumentaliza etnógrafos para darem conta de suas crises na pesquisa, de saber fazer quando a dádiva lhes atinge: o que fazer com o desejo de retribuir?

A característica fundamental da antropologia é estudar as experiências humanas a partir de uma experiência pessoal (Goldman, 2006). No mesmo sentido, Clifford Geertz (2008) disse que a pesquisa etnográfica, enquanto experiência pessoal, está em situar-se; o texto antropológico é a formulação, em palavras, da base na qual se imagina estar situado, sendo que o objetivo não deve ser tornar-se nativo mas, mais que isso – e mais difícil –, conversar com o nativo, pois “o que chamamos de nossos dados são realmente nossa própria construção das construções de outras pessoas do que elas e seus compatriotas se propõem” (Geertz, 2008, p. 7). Isso, que é inevitável, não torna a atividade antropológica menos interpretativa e mais observadora. E, uma vez que toda análise deve estar entre estruturas de significação para acontecer, cada estrutura tem a sua importância e base social que conformam os quadros desiguais de interpretação (Geertz, 2008, p. 7) ou os diferentes lugares de fala dos sujeitos (Ribeiro, 2017).

Desse modo, temos que os textos antropológicos são ficções, construções aqui do que estava lá, em campo, e essas construções se tornam cada vez mais complexas, uma vez que o mundo, dentro e fora do “aqui” dos etnógrafos, as academias, tornou-se mais complexo (Geertz, 1988). Se antes a assinatura tinha peso importante, agora mais do que nunca. O universo antropológico pós-contexto colonial levanta questões e cobranças não existentes outrora – o etnógrafo precisa se posicionar no texto, uma vez que seus leitores são os colegas de profissão, de ficção, são os próprios nativos que leem e escrevem sobre si mesmos (Geertz, 1988). Acredito que es-

tou nesse grupo, outrora desviante, fora do lugar, cujo interesse de pesquisa por acadêmicos tem crescido tanto.

Essa figura que entra em cena neste “cenário de crise” da antropologia, o antropólogo nativo, trazendo novas narrativas para o campo acadêmico, reposiciona a antropologia em relação aos seus “objetos” e traz à tona pressões históricas, em relatos que são, por um lado, empoderados e, por outro, restritos pela sua própria condição na pesquisa (Clifford, 2016). Crise é palavra pouca, acredito; podemos, diferentemente de Clifford, entender como complexificação. Mesmo porque essa posição do antropólogo nativo é muito similar à posição do próprio James Clifford, que, em sua meta-antropologia, reproduziu o que apontava enquanto falha em outros textos (Rabinow, 2016): empoderado por um lado, restrito por outro, como qualquer texto, uma vez que não existe possibilidade de objetividade em antropologia (Trajano Filho, 1986), e, do mesmo modo, “seja qual for o objeto de investigação do antropólogo, necessariamente haverá uma articulação com a própria história e subjetividade do pesquisador” (Gomes; Menezes, 2007, p. 26). Para esses autores,

A desconfiança em torno da metodologia adotada é a pauta das críticas às pesquisas que rompem com a distância e desafiam a relação pesquisador-objeto. Por mais que as reflexões sejam significativas e levem discussões relevantes, por vezes a simples menção à intimidade e proximidade pessoal do antropólogo com seu campo dificulta ou impede a validação de seus resultados pelos pares. [...] Esquece-se que o antropólogo apreende instrumentos de pesquisa durante anos. Até o que seria uma “familiaridade familiar” passa por um processo de reflexividade que, de forma alguma, exclui o que foi incorporado. (Gomes; Menezes, 2007, pp. 3-4)

Esquecem, também, que o campo não está pronto, acabado, e as mesmas lacunas podem ser experimentadas por diferentes perfis de pesquisadores. É a partir dessas questões que penso, nos meus inúmeros e desejosos “entres”, as implicações de ser parte do grupo pesquisado para o empreendimento de escrita etnográfica. Partindo da minha experiência enquanto pesquisadora negra que trabalhou com um grupo de mulheres negras, penso ser importante refletir sobre as implicações das identificações que me constituem enquanto sujeita que pesquisa e que, na condição de antropóloga, escreve. Escrevo como alguém que hoje se utiliza também dos instrumentais clínicos da psicanálise, lugar que também é meu e me constitui desde meados dessa pesquisa. É inviável não considerar essa inclinação para a clínica como parte da maneira como fui afetada por essa experiência de pesquisa, de testemunho, meu desejo de, para além do texto, retribuir.

Iniciei esse empreendimento científico em 2015 e, de lá para cá, relacionei-me com a pesquisa de diferentes formas. Em diferentes momentos nesses dez anos, meu universo emocional (Gomes; Menezes, 2007) foi mobilizado. Eu fui afetada. Eu me permiti ser afetada por essa experiência, e, “no momento em que somos mais afetados, não podemos narrar a experiência; no momento em que a narramos não podemos compreendê-la” (Favret-Saada, 2005, p. 160). Há coisas que hoje entendo e que antes não pude. Desisti de tentar antecipar o que talvez só poderei compreender daqui a mais dez anos. Por vezes, queixei-me do que não li pensando que talvez algum recurso me auxiliasse na compreensão do que só o tempo de elaboração – e alguns eventos – me permitiriam, só o mundo e a experiência nele. Também é verdade que um pouco mais de leituras em psicanálise no meio da pesquisa não teria feito mal.

Minhas escolhas acadêmicas não foram e não são distantes do meu universo emocional, e isso acarreta, de fato, desafios. Em qualquer contexto os desafios estão postos. O que se faz deles é

escolha e responsabilidade de cada um. Entender minhas decisões e fugas na pesquisa como reflexo de minhas próprias experiências foi de fundamental importância para não incorrer em erros metodológicos e interpretações confusas sobre os temas que aqui apresento. Acredito ser importante pontuar que, para que este entendimento fosse e seja possível, faço acompanhamento psicoterapêutico/psicanalítico há mais ou menos dez anos e fico com a certeza de que sem esse acompanhamento a escrita deste texto não seria possível. Mesmo porque, quer queira ou não, o antropólogo é um transformador não intencional e, da mesma maneira, não intencionalmente também é transformado a cada encontro. Para Caldill (como citado em Brody, 1981, tradução livre), antropólogos sociais deveriam ter

Mais treinamento do que normalmente recebem agora em pensamento psicanalítico e experiência clínica supervisionada, para pensarem e se prepararem para entrevistas e observações no trabalho de campo, evitando, assim, distorções e projeções dos próprios sentimentos sobre o assunto, para tornarem-se parcialmente conscientes do processo pelo qual o observador influencia inevitavelmente o que ele observa e para ajudar a perceber a importância de muitos pequenos detalhes de comportamento que, de outra forma, não faria parte do material gravado.

Em outras palavras, a “objetividade possível de ser conquistada – e ela deve ser conquistada – é aquela que reconhece a subjetividade como momento primeiro da pesquisa científica” (Maroni, 2006). Mesmo porque, ainda segundo Maroni, o que fazemos em nossas pesquisas está posto na construção de um terceiro parceiro, quer seja no diálogo com entrevistados, com autores ou com livros. Esse terceiro parceiro, campo comum que é resultado do encontro,

é o *locus* da criatividade; lugar de produção, interação. E acrescento: testemunho.

Testemunhar exige muitos esforços. Perceber-se em sua vulnerabilidade é um deles. A antropologia é conhecida como aquilo que estuda as pessoas e os seus costumes, e assim também falamos de antropologia entre antropólogos. Esse é o legado colonial dessa ciência: estudar, conhecer para, então, administrar, hierarquizar, domesticar. Também pode ser apresentada como “a forma de testemunho mais fascinante, bizarra, perturbadora e necessária que nos resta no final do século XX” (Behar, 1996, p. 4, tradução livre). Mas onde nós nos seguramos para falar de testemunhos? De fato, para o nosso campo, o que significa testemunhar? E qual a diferença entre testemunho e documentação daquilo que nos foi e é narrado quando nós nos pretendemos etnógrafos? Se etnógrafo é aquele que escreve (Geertz, 2008), onde se sustenta a nossa escuta do testemunho? São perguntas para as quais ainda ensaio respostas...

Ruth Behar (1996), contando a história de um momento de horror vivido pela jovem menina Omaira Sanchez em 1985, quando uma avalanche enterrou uma aldeia na Colômbia, traz à cena a experiência do fotógrafo Rolf Carle, que, como tantos outros, fixava o olhar nos olhos apavorados daquela menina e por diversas lentes. Em um momento, ele deixa de lado a câmera e tenta, sem sucesso, retirar a garota daquele lugar; um lugar físico, um lugar simbólico. Nesse fazer, ele também sai de um lugar físico e simbólico. Behar (1996) instiga:

No meio de um massacre, em face de tortura, no olho de um furacão, no rescaldo de um terremoto, ou mesmo, digamos, quando o horror aparece aparentemente mais suavemente em memórias que não retrocedem e, assim, surgem no silêncio da madrugada de uma cozinha, como um contador de histórias abre o seu coração para um ouvinte

de histórias, contando mágoas que cortam fundo e cru nas ravinas do eu, você, o observador, fica atrás da lente da câmera, mudo no gravador, mantendo a caneta na mão? Existem limites – de respeito, piedade, pathos – que não deveriam ser ultrapassados, nem mesmo deixar um registro? Mas, se você não pode parar o horror, você não deveria pelo menos documentar isso? (p. 2, tradução livre)

No reencontro com os textos que produzi a partir dessa pesquisa, me peguei ansiosa, eufórica, emotiva, muito feliz, insegura. Lembrei desses afetos que tanto me mobilizaram em campo, nas entrevistas. De modo específico, lembrei de uma cena em que uma das interlocutoras me contava sobre preterimentos na vida e do quanto esperava ter a chance de amar alguém em uma relação romântica. Dizia-me de diferentes formas. Em algum momento, perguntei: “Você deseja ser amada também?”. Ficamos em silêncio por alguns minutos. Eu vi o semblante assustado de alguém que não esperava lidar com a resposta daquela pergunta. “Errei!”, pensei. E eu não fazia ideia de o que fazer com aquele erro, de como cuidar daquilo que não teria continuidade. Não me parecia ético mobilizar alguém daquela forma sem ofertar espaço para elaboração posterior.

As entrevistas eram pontuais, e, ainda que não fossem, eu não tinha ferramentas para o que fazer com aquilo. Naquela altura, entendi que tinha ultrapassado alguma linha que não entendia qual era. Sentia que, ali, eu não fui etnógrafa e me perguntava, então, “o quê?”. E, ainda hoje, não sei. Não sei até onde etnógrafos podem ir, até onde temos instrumentos para escutar. E, retorno: qual a diferença entre escuta testemunhal e documentação daquilo que nos foi e é narrado quando nós nos pretendemos etnógrafos? Thomas Trezise (2013) afirma que existe uma tensão fundamental e indispensável entre pessoas que participam disso que chamamos

de testemunho. Testemunhar pressupõe uma exigência ética que, de alguma maneira, testa nossa capacidade de empatia ao mesmo tempo que nos obriga a saber diferenciar o que é nosso daquilo que é do outro – empatia não é o mesmo que identificação.

Aquele que se propõe a testemunhar testemunhos deve, portanto, estar atento ao equilíbrio entre empatia e reserva, identificação e estranhamento. Caso contrário, o potencial libertador do trabalho se perde, tornando-se uma usurpação. A tensão dos encontros nos testemunhos deve implicar uma educação mútua de corações e mentes (Trezise, 2013). Se essa tensão não existir, qualquer trauma se tornará indizível; indizível como reação ao trauma e à escuta sem valor de quem não se permite ser afetado. Podemos pensar que, em psicanálise, existe algo que se aproxima disso que Trezise (2013, tradução livre) chama por “educação mútua de corações e mentes”, que é a transferência. A psicanálise não necessariamente se vale da escuta testemunhal, ainda que, na clínica, isso possa acontecer. Mas, em teorias e na própria experiência analítica de cada pessoa, pode proporcionar ferramentas inventivas de elaboração dos afetos que surgem dos encontros, coisa que a antropologia não proporciona pela própria especificidade do campo, que não precisa mesmo ser completo em si mesmo, tampouco isolado de outros.

Importante referência para a Antropologia das Emoções, Favret-Saada (2005) afirma que ser afetado é parte da apreensão central do trabalho de campo, uma vez que faz parte da experiência humana. Experiência essa que nos faz brilhar os olhos, inquietar a mente, deixar as câmeras de lado, desligar o gravador, formular tantas e tantas perguntas que chamamos por “problemas” e que, no fim das contas (ou dos textos), pretendemos “solucionar”. Pretendemos “solucionar” quando somos afetados. É a sensação de responsabilidade que sobra no testemunho do testemunho. O que não podemos perder de vista é que a experiência está no campo

daquilo que se sente. Nos textos, procuramos dar sentido ou construir sentidos sobre aquilo que foi sentido pelos nossos interlocutores: na pele e na palavra. Para isso, é preciso muita sensibilidade. Em antropologia,

Nós tentamos ouvir bem. Nós escrevemos notas de campo sobre todas as coisas que entendemos mal, todas as coisas que mais tarde parecerão tão triviais, tanto a superfície nua da vida. E então é hora de arrumar nossas malas e voltar para casa. E assim começa nosso trabalho, nosso trabalho mais difícil – trazer o momento etnográfico de volta, ressuscitá-lo, comunicar a distância, que rapidamente começa a parecer um abismo, entre o que vimos e ouvimos e nossa incapacidade, finalmente, de fazer justiça para isso em nossas representações. (Behar, 1996, pp. 6-7, tradução livre)

E acrescento nossa incapacidade de representar aquilo que o encontro etnográfico nos causa. A antropologia, de fato, não nos dá muitas pistas para lidarmos com as crises advindas do encontro com o outro, esse outro que nos faz testemunhas dos seus testemunhos, esse outro cuja narrativa tentamos interpretar e que, constantemente, nos assombra, escancara as nossas faltas, nossas limitações em lidar com esses fantasmas – assim como tantos outros fantasmas que nos habitam. Se o nosso trabalho mais difícil é trazer o momento etnográfico de volta, será que ouvimos bem? Se a documentação está anterior à escuta, ouvir bem fica na tentativa. “Nós tentamos ouvir bem.” E, talvez, não conseguimos.

Talvez porque o principal esforço etnográfico está assentado na construção de uma “descrição densa” que, em leitura rasa sobre a técnica, pode ser encarada como uma construção sobretudo textual, uma documentação, documentação essa que teria por base a interpretação dos atores sobre o que é visto, o “ponto de vista do

nativo” (Geertz, 2008). Não atentando, de fato, ao rigor metodológico, privilegiaríamos a imagem, o ponto de vista. De acordo com Toni Morrison (2019), a imagem forma a metade da experiência humana. Existe outra parte que é formada pela linguagem:

A linguagem (dizer, escutar, ler) pode incentivar, ou mesmo exigir a entrega, a eliminação das distâncias que nos separam, sejam elas continentais ou apenas um mesmo tra-
vesseiro, sejam as distâncias de cultura ou as distinções e indistinções de linguagem e gênero, sejam elas consequências da invenção social ou da biologia. A imagem rege cada vez mais o reino da fabricação, às vezes se transformando em conhecimento, outras vezes contaminando-o. Ao provocar a linguagem ou eclipsá-la, uma imagem pode determinar não apenas o que sabemos ou o que sentimos, mas também o que acreditamos que vale a pena saber sobre o que sentimos. (pp. 61-62)

Sentimos, sentir, sentido... Voltamos à base do conhecimento antropológico. Privilegiar a imagem pode significar abrir mão de testemunhar a vida. Documentar a violência pode significar reprodução do legado colonial dessa ciência: estudar, conhecer para, então, administrar, hierarquizar, domesticar. Eclipsar a linguagem pode construir angústias, fantasmas com os quais a antropologia não nos ensina a lidar. O psicanalista Stephen Frosh (2018) conta de fantasmas como assombrações que podem acompanhar pessoas a vida toda ou mais que isso, gerações e gerações angustiadas sem saber de onde vem a angústia. Com base na obra de Frosh (2018), Cristiane Nakagawa (2020) afirma que ser assombrado é

Estar constantemente ocupado com presenças e vozes do passado, que nos atormentam e prometem jamais nos deixarem em paz enquanto existirem. Ignorá-las é impossível,

escutá-las parece tarefa demasiadamente árdua. Trata-se da experiência da loucura: ouvir o que não se fala, ver o que não tem forma e sentir o toque do invisível. No entanto, esse é o caminho a ser seguido se quisermos silenciar esses fantasmas. Devemos seguir suas pistas e tentar responder da melhor forma possível seus enigmas. Afinal de contas, o que eles buscam não é assombrar apenas pelo prazer de causar medo ou terror. Ao contrário, desejam reconhecimento e compreensão e, em muitos casos, justiça e reparação para poderem finalmente descansar em paz. (pp. 181-182)

Documentar pode parecer mais simples do que apostar no testemunho, entretanto a contrapartida de não se permitir testemunhar é perder o cerne da antropologia: o sentido, a chance de sentir. Não por acaso os campos da antropologia das emoções vêm crescendo. Não por acaso os campos da antropologia dos afetos vêm crescendo. É tempo de baixarmos as guardas, ampliarmos os diálogos, sentirmos o campo e nos possibilitarmos fazer do divã extensão do trabalho etnográfico, construir mais um terceiro parceiro. Temos objetivos diferentes daqueles de outrora, desejamos que o conhecimento antropológico seja possibilidade libertadora. Para que isso aconteça, precisamos repensar as metodologias, ajustarmo-nos para que, novamente, não sejamos instrumentos de reprodução de violência social. A psicanálise, usada de forma crítica, pode ser acertada aliada nesse caminho.



Neste livro, Tainara Pinheiro navega entre antropologia e psicanálise para investigar que descobrir-se negra é um evento atravessado pelo tempo e pelo racismo. Com uma escrita sensível e afiada, ela constrói uma etnografia comprometida com a escuta, revelando o autorreconhecimento racial como um marco temporal que atravessa a experiência de ser mulher negra na Amazônia.

Longe da pretensa neutralidade acadêmica, a autora se inscreve na pesquisa como sujeito e pesquisadora. Lembra-nos que ser negra é construção histórica, subjetiva e coletiva, desafiando-nos a pensar a negritude como um evento que inaugura novas temporalidades e possibilidades de existência.

Esta obra é um espaço de diálogo e de transformação: para quem pesquisa, para quem lê, para quem escuta e para quem vive.

Ivonete Pinheiro
Antropóloga

PSICANÁLISE

ISBN 978-85-212-2943-8



www.blucher.com.br

Blucher



Clique aqui e:

VEJA NA LOJA

Negra quando?

Identificação de si enquanto evento e tipificação
do racismo como temporalidade

Tainara Lúcia Pinheiro

ISBN: 9788521229438

Páginas: 248

Formato: 14 x 21 cm

Ano de Publicação: 2026
