



Serviço Público Federal
Ministério da Educação
Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul



FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

LEONARDO ITALO PESSOA FERREIRA GOMES

EFEITOS DE UM NÃO-LUGAR: COMO SE CONSTITUI O SUJEITO NEGRO?

Campo Grande - MS

2024



Serviço Público Federal
Ministério da Educação
Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul



LEONARDO ITALO PESSOA FERREIRA GOMES

EFEITOS DE UM NÃO-LUGAR: COMO SE CONSTITUI O SUJEITO NEGRO?

Dissertação de mestrado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia – Curso Mestrado, da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Linha de Pesquisa 1: Processos Psicológicos Fundamentos Teóricos e Metodológicos.

Orientador: Professor Dr. Weiny Cesar Freitas Pinto

Campo Grande, MS

2024

AGRADECIMENTOS

À Filomena e Ao Arlindo, minha mãe e meu padrasto, que desde o início da minha vida sempre moveram mundos para que eu pudesse estudar.

Ao Weiny que, além de orientador, foi um professor humano, por sua paciência, motivação e por acreditar em mim nas horas em que mais precisei.

Ao Marcelo Bueno e à Thaize Reis, membros da banca do meu exame de qualificação, pelas valiosas sugestões e críticas que me permitiram realizar este trabalho.

Ao Fabio, meu pai, por me inspirar a enxergar e lutar pela justiça.

Ao Matheus, meu amigo, que me fortaleceu e bancou aluguel e alimentação quando eu fiquei desempregado, logo no primeiro semestre do mestrado.

Ao Luís, meu amigo, parceiro de rap, pelo apoio imensurável e motivação constante.

À Marisa, minha analista, por me escutar nos momentos de alegria e angústia.

Dedico este trabalho a todos os negros que já sofreram violência policial. Aos que não chegaram aos 27 anos de idade por terem sido assassinados pela sociedade violenta e impiedosa. E, aos que passaram dos 27 anos, e estão se fortalecendo e trazendo orgulho pro gueto.

RESUMO

GOMES, L. I. P. F. Efeitos de um não-lugar: como se constitui o sujeito negro. 2023. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. 2023.

O presente trabalho busca compreender como se dá a constituição de sujeito para a psicanálise, e nessa interface busca-se compreender sobre o sujeito negro. O lugar psicossocial em que o negro está inserido no Brasil tem efeitos psíquicos na sua constituição de sujeito? A hipótese desta pesquisa reside no fato que o fenômeno do racismo estrutural tem consequências não apenas no plano sociológico, mas também no plano psíquico na constituição do negro como sujeito. Propõe-se pensar que o racismo estrutural contribui para que exista um não-lugar social, o qual tem efeitos na constituição do sujeito negro. Para compreender tais objetivos, será realizada uma pesquisa bibliográfica com a revisão cuidadosa de textos sobre o racismo estrutural, tomando como autor principal do tema o Silvio de Almeida, e também textos psicanalíticos, utilizando como principal referencial teórico Sigmund Freud, e literaturas complementares de Jacques Lacan para compreender em linhas gerais o sujeito na psicanálise.

Palavras-chave: Constituição de sujeito; Psicanálise; Racismo Estrutural.

ABSTRACT

GOMES, L. I. P. F. Effects of a Non-Place: How the Black Subject is Constituted. 2024. Dissertation (Master's in Psychology) - Federal University of Mato Grosso do Sul. 2024.

The present work seeks to understand how the constitution of the subject for psychoanalysis takes place, and in this interface it seeks to understand the black subject. The psychosocial place in which the black person is inserted in Brazil has psychic effects on their constitution as a subject. The hypothesis of this research is that the phenomenon of structural racism has consequences not only on the sociological plane, but also on the psychic plane in the constitution of the black person as a subject. It is proposed to think that structural racism contributes to the existence of a social non-place and that this has effects on the constitution of the black subject. To understand these objectives, a bibliographic research will be carried out with a careful review of texts on structural racism, taking Silvio de Almeida as the main author on the subject, as well as psychoanalytic texts, using Sigmund Freud as the main theoretical reference, and complementary literature by Jacques Lacan to generally understand the subject in psychoanalysis.

Keywords: Subject constitution; Psychoanalysis; Structural Racism.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2. COMO SE CONSTITUI O SUJEITO PARA A PSICANÁLISE.....	11
2.1 INTRODUÇÃO.....	11
2.1.1. Introdução ao Conceito de Sujeito	11
2.1.2 Freud e a Subjetividade	12
2.2 CONCEPÇÃO LACANIANA DE SUJEITO	14
2.2.1 Estádio do Espelho: Base para o Sujeito	16
2.2.1.1 O Estádio do Espelho e a Construção Imaginária do Eu.....	18
2.2.2 O Sujeito: A Metáfora do Nome-do-Pai	20
2.2.3 O sujeito é dividido – <i>Spaltung</i>	22
2.3 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO	28
3 NO BRASIL, HÁ LUGAR DE SUJEITO PARA O NEGRO? A CONDIÇÃO SOCIAL DO NEGRO NO PAÍS	30
3.1 INTRODUÇÃO.....	30
3.2 RAÇA E RACISMO	30
3.2.1 Definindo o Racismo.....	33
3.2.2 Definindo o Racismo Estrutural.....	34
3.2.3 Escravismo Colonial como Modo de Produção e Racismo Estrutural	35
3.2.4 O Escravismo Pleno e Tardio e o Racismo Estrutural para Clóvis Moura	37
3.2.5 A Economia Colonial como Sentido da Colonização, segundo Caio Prado Júnior.	42
3.2.6 Capitalismo e Revolução Burguesa no Brasil, segundo Néelson Werneck Sodré	42
3.2.7 Projeto de Branqueamento da População	47
3.2.8 Pós-Escavidão.....	49
3.3 RACISMO ESTRUTURAL HOJE	50
3.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO	53
4 SOBRE O NÃO-LUGAR DE SUJEITO. COMO SE CONSTITUI O SUJEITO NEGRO NO BRASIL.....	54
4.1 INTRODUÇÃO.....	54
4.2 FERIDA COLONIAL	54
4.3 O NÃO-LUGAR SOCIAL E A SUA SIGNIFICAÇÃO PARA O CORPO NEGRO	58

4.4 O LUGAR E A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO NEGRO	61
4.5 EFEITOS DO NÃO-LUGAR.....	64
4.6 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO	70
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	72
REFERÊNCIAS	74

1 INTRODUÇÃO

No Brasil, de acordo com os dados do IBGE de 2022, estima-se que 56% da população se autodeclare negra, sendo estes pretos e pardos. Apesar de sua densidade demográfica ser grande maioria em relação aos não-negros, os negros representam 74% das classes mais pobres e vulneráveis no país. A população negra está na base da pirâmide social brasileira há séculos, sustentando e mantendo o sistema capitalista brasileiro, com mão de obra desvalorizada e superexplorada. A história de assujeitamento começa na segunda metade do século XVI, quando os negros provenientes de diversas regiões da África, falando diferentes idiomas, foram trazidos compulsoriamente para o Brasil e submetidos ao trabalho escravo nas fazendas.

Por mais de três séculos, a economia brasileira baseou-se no trabalho do negro escravizado. A historiografia oficial afirma que os negros foram preferidos aos escravos indígenas por apresentarem maior resistência física e serem mais dóceis. No entanto, a narrativa oficial oculta o fato de que os negros resistiram violenta e sistematicamente à escravidão. A população africana, vivendo em condições precárias nas senzalas, eram brutalizados e desumanizados pelos senhores. Estudos chegaram a compará-los a animais, justificando as condições desumanas a que eram submetidos como consideradas "naturais". Dessa forma, os negros foram destituídos de sua condição de seres humanos, por uma política deliberada de subjugação e exploração.

É importante abrir um parêntese para propor a reflexão que, antes do primeiro capitalismo, século XVI, o negro é só o negro. O povo africano se diferencia por línguas, costumes, culturas, religiões, etnias, crenças etc., e não pela cor de pele. Somente depois o sistema de exploração, que vai subjugar-lo e assujeitá-lo por meio de um discurso social colocará o negro como "outro". Esse sistema de exploração, para se sustentar, precisará se apoiar em discursos da época ditos "científicos", que estabeleciam o sinônimo entre negro e raça. Antes desse período, o termo "raça" era usado para representar espécies animais, o qual, por sua vez, migra do campo da biologia e se torna uma caracterização filosófica sobre um corpo.

Considerando que somos seres constituídos socialmente, caracterizar negro e raça como sinônimos, e, identificá-lo como "outro", como negativo, como distante, estranho, promove a discriminação desse ser. Assim nasce o racismo, ato de fazer uma discriminação injusta sobre um corpo.

Para precisar, o racismo é uma forma de discriminação que leva em conta a raça como fundamento de práticas que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertençam. O racismo, que se materializa como discriminação racial, caracteriza-se pelo seu caráter sistêmico. Não se trata, desse modo, de apenas um ato discriminatório ou mesmo de um conjunto de atos, mas de um processo em que as condições de subalternidade de um grupo racial e, por outro lado, de privilégios de outro, encontram condições de reprodução nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas. O racismo pode levar à segregação, ou seja, na divisão espacial das raças, o que resulta em bairros, guetos, periferias etc., localidades, estabelecimentos comerciais, serviços públicos - como escolas e hospitais - de frequência exclusiva para membros de certos grupos raciais, como são exemplos os regimes segregacionistas dos EUA, o Apartheid Sul-africano.

Quando tratamos de racismo, não podemos deixar de lado o racismo estrutural. Sobre o qual atentemos para dois aspectos: primeiro, seria considerar que existe uma estrutura social que mantém o racismo. O segundo, propõe pensar que essa ferida colonial se traduz na língua, uma vez que, ao se expressar, o indivíduo não apenas utiliza os recursos linguísticos disponíveis, mas também se conecta a todo um sistema de significados, valores e tradições que permeiam a língua utilizada por ele. Portanto, a habilidade de falar ultrapassa a mera articulação de palavras, visto englobar a assimilação e a transmissão de uma herança cultural.

Pensar o sujeito negro brasileiro é identificar o lugar que este ocupa socialmente, e entender como esse lugar foi determinado ao longo da história e como este é simbolizado na língua através da história. Proponho à discussão, que o lugar social ocupado pelo sujeito negro na sociedade brasileira, é, na verdade, um não-lugar. Ao considerarmos estes dados, propomos com esta pesquisa indagar: o lugar psicossocial em que o negro está inserido no Brasil tem efeitos psíquicos na sua constituição de sujeito? Partimos da hipótese de que o fenômeno do racismo estrutural tem consequências não apenas no plano sociológico, mas também no plano psíquico na constituição do negro como sujeito. Por isso, propomos pensar que o racismo estrutural contribui para que exista um não-lugar social o qual tem efeito na constituição do sujeito negro. Neste sentido, o problema da pesquisa redundaria em: O lugar psicossocial em que o negro está inserido no Brasil tem efeitos psíquicos na sua constituição de sujeito?

Desta forma, ao longo do capítulo 2 será realizado um estudo de como se constitui o sujeito para a psicanálise, utilizando como principais referenciais teóricos Freud (1956-1939) e Lacan (1901-1981). Desta forma o capítulo começará propondo pensar “o que é um sujeito para Freud?”. Ao longo dessa seção para introduzir o tema, será utilizado de forma breve os

dicionários de psicanálise: *Dicionário de Psicanálise*, de Elisabeth Roudinesco e Michel Plon; e, *Vocabulário da Psicanálise*, de Laplanche e Pontalis. Após, será apresentada a noção de sujeito realizada por Lacan, passando pelos principais conceitos: *A metáfora paterna*; *O estádio de espelho como formador da função do eu* (1949/1998); *A divisão do sujeito (Spaltung)*; *Alienação do sujeito na linguagem*. A escolha específica desses textos se dá porque introduzem e discutem a questão do sujeito. Por fim, será lançada a proposta de que o sujeito para a psicanálise ocupa um “não-lugar”.

O capítulo 3 traz uma análise detalhada do livro *Racismo estrutural*, de Silvio de Almeida (2019), com o intuito de compreender o lugar social, econômico e de classe que o negro está inserido no Brasil, demonstrando que esse “lugar social” do sujeito negro brasileiro consiste em um “não-lugar”. A escolha dessa obra se justifica por ser a mais atual acerca do racismo estrutural impregnado ainda no país, com o objetivo principal de apresentar uma teoria social contemporânea crítica e profunda deste tema.

Por fim, o capítulo 4 trata sobre o não-lugar de sujeito. Como se constitui o sujeito negro no Brasil? Este capítulo se propõe a pensar o sujeito negro na sua dimensão psíquica fazendo uma articulação da questão do sujeito na psicanálise apresentada no capítulo 2 e a condição social diante do racismo estrutural brasileiro apresentada no capítulo 3. A partir disso, discutir os efeitos do não-lugar de sujeito, como isso está presente no contexto psicossocial do sujeito negro. Para tal reflexão, propomos a literatura brasileira sobre o tema: *Tornar-se Negro*, de Neusa Souza Santos (1983) e *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*, de Isildinha Baptista Nogueira (2021) inter-relacionando-a com certa literatura internacional: *Pele negra, máscaras brancas*, de Frantz Fanon (1952); *Memórias da plantação*, de Grada Kilomba (2019). Válido esclarecer que a escolha destes autores se justifica pelo fato de todos tratarem profundamente o tema da subjetividade do sujeito negro.

Os principais resultados da pesquisa aparecem nas considerações finais, que podem ser sintetizadas nos seguintes pontos a seguir:

1...A constituição de sujeito, de acordo com a psicanálise, acontece com a entrada na linguagem. Essa acontecerá da mesma forma para todos os indivíduos, independe de sua raça.

2...Considerando que os sujeitos se constituem a partir da entrada na linguagem, ao falar, assumimos os signos e os significados sociais de uma cultura. Nesta pesquisa, identificamos que, ao longo da história, o sujeito negro foi assujeitado, sendo significado como negativo.

3...Por fim, foi possível observar que as significações sociais ao longo da história do sujeito negro têm efeitos não somente na realidade social, como visto no racismo estrutural, mas também no campo subjetivo.

2 COMO SE CONSTITUI O SUJEITO PARA A PSICANÁLISE

2.1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo será realizado um estudo de como se constitui o sujeito para a psicanálise, utilizando como principais referenciais teóricos Freud (1956-1939) e Lacan (1901-1981). Desta forma o capítulo começará propondo pensar “o que é um sujeito para Freud?”. Ao longo dessa seção para introduzir o tema a partir do *Dicionário de Psicanálise, Vocabulário da Psicanálise*, passando também pelos principais conceitos psicanalíticos, dentre outros.

2.1.1 Introdução ao Conceito de Sujeito

O conceito de sujeito em psicanálise é tomado de forma literal pelo autor Jacques Lacan, num retorno a Freud. Trata-se, sobretudo, de um retorno aos conceitos fundamentais da psicanálise, como o recalque, o eu e o isso, consciente e inconsciente, os lapsos da fala, os sonhos, entre outros. Não há como estudar o conceito de sujeito em psicanálise sem passar por Lacan, pois foi quem cunhou o termo “sujeito do inconsciente”. Por esta proposição, a “noção de sujeito”. Poderíamos já aqui suscitar o que este capítulo propõe discutir em Freud e em Lacan sobre o sujeito: uma noção. Destacamos a palavra “noção” na tentativa de descrever um conhecimento que é apenas imediato, uma ideia sobre algo, conhecimentos básicos, entre outros termos. Porém, na prática, o conceito de sujeito, ou a “noção” de sujeito, é bem mais complexa, sendo necessário compreender vários conceitos que o precedem, como: inconsciente e consciente, o recalque originário, o eu e o isso, a metáfora paterna, a *Spaltung* (divisão), o estádio do espelho, a alienação na linguagem, entre outros conceitos a serem descritos e estudados ao longo do capítulo, conforme mencionado

O sujeito em psicanálise começa a ser discutido por Jacques Lacan, entre 1950 e 1965, quando conceituou a noção lógica e filosófica do sujeito no âmbito de sua teoria do significante, transformando o sujeito da consciência num sujeito do inconsciente, da ciência e do desejo. Em 1960, em *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano*, Lacan, apoiando-se na teoria saussuriana do signo lingüístico, enunciou sua concepção da relação do sujeito com o significante: “Um significante é aquilo que representa o sujeito para

outro significante.” Esse sujeito, segundo Lacan, está submetido ao processo freudiano da clivagem (do eu).” (Roudinesco, 1998, p. 742).

Ao trazermos para a discussão o *Vocabulário de Psicanálise* de Laplanche e Pontalis (1991) sobre o sujeito, não encontramos uma definição desse conceito, porém temos “clivagem”, conceito encontrado em Freud que aponta para a relação consciente/inconsciente. O vocabulário define o conceito de “clivagem” como:

Expressão usada por Freud para designar o fenômeno muito particular — que ele vê operar sobretudo no fetichismo e nas psicoses — da coexistência, no seio do ego, de duas atitudes psíquicas para com a realidade exterior quando esta contraria uma exigência pulsional. Uma leva em conta a realidade, a outra nega a realidade em causa e coloca em seu lugar uma produção do desejo. Estas duas atitudes persistem lado a lado sem se influenciarem reciprocamente. (LAPLANCHE; PONTALIS, 1991, p. 67).

Com objetivo de entender mais sobre o conceito de sujeito em psicanálise e a sua constituição, dividimos este capítulo em duas partes. Na primeira, considerando que Freud não desenvolveu um conceito de sujeito, propomos pensar a questão da subjetividade em Freud. Desta forma, esta primeira parte nos ajudará a mapear ao longo deste trabalho tanto o conceito de sujeito proposto por Lacan como as questões dos efeitos do racismo na constituição subjetiva do sujeito negro. Cabelembrar que esta primeira parte cumpre um objetivo introdutório, enquanto que a conceituação sobre o sujeito e as suas discussões serão desenvolvidas a partir do pensamento lacaniano na segunda parte do capítulo.

2.1.2 Freud e a Subjetividade

Para Torezan (2011), o surgimento da psicanálise ocorre no contexto da modernidade, um período em que o discurso científico começa a substituir o discurso teológico. Nesse cenário, a noção de subjetividade é dominada pela razão e orientada pela consciência. O autocentramento do sujeito no eu e na consciência é evidenciado pelo marco cartesiano, expresso na célebre máxima "penso, logo sou". Essa formulação confere ao eu um papel preponderante, relegando o conceito de inconsciente a uma forma de consciência não reconhecida. Nesta senda, a filosofia ocidental caracteriza o sujeito como "o sujeito do direito, sujeito da consciência e do conhecimento". Desde René Descartes (1596-1650), Immanuel Kant (1724-1804) e Edmund Husserl (1859-1938), o sujeito é compreendido como o próprio homem, que serve como fundamento de seus pensamentos e ações. Essa concepção enfatiza a centralidade do sujeito na construção do conhecimento e na prática ética.

Birman (2006, p. 39) destaca que “a individualidade é a categoria fundamental que define o ideário da modernidade”. Para o autor, o indivíduo, em um movimento claramente narcísico e liberal, define seu espaço de interação com o outro a partir do eu. Essa abordagem caracteriza uma subjetividade unificada, regida pela consciência, que minimiza o conceito de inconsciente a um estado temporário e adjetivado, considerado como um adendo desconhecido da consciência. O autor argumenta que esses pensadores provocaram uma ruptura com os princípios centrais da modernidade, suscitando questionamentos sobre a primazia do “eu” e da razão. Sob essa perspectiva, o autor pontua que, com Marx, o descentramento do “eu” ocorreu em relação à economia e à política, reconhecendo as forças produtivas como elementos organizadores da sociedade. Com Nietzsche, foram esclarecidas as relações de força e poder como fundamentais e reguladoras da condição humana, desafiando também a primazia do “eu” e da consciência. Por sua vez, Freud questionou o estatuto soberano do “eu”, da consciência e da razão ao introduzir uma nova concepção: a de que existiria o inconsciente, o que reformulou as bases da subjetividade.

A partir da concepção freudiana, na qual o inconsciente transita de uma condição de apêndice da consciência para uma estrutura particular e determinante da subjetividade, o sujeito se torna cindido em duas modalidades de funcionamento: a consciente e a inconsciente. Nesse contexto, a primazia do inconsciente se impõe, subjugando a consciência e reconfigurando a compreensão da identidade subjetiva.

A suposição de uma divisão psíquica, aparece na obra de Freud (1893-1895), no seu texto *Estudos sobre a histeria*, que publicou em parceria com J. Breuer (1842-1925), ponto fundamental e inaugural de sua obra, na qual concebe a noção de clivagem da subjetividade através da formulação do inconsciente. Essa divisão em instâncias psíquicas diferenciadas e antagônicas, que indica uma subjetividade essencialmente clivada, refere-se a uma cisão de regimes, manifestando dois modos distintos de funcionamento do psiquismo: o consciente e o inconsciente. Para Freud (1895), o inconsciente seria um sistema psíquico regido por leis próprias, regulado com leis diferentes das operadas pela consciência.

Na visão freudiana, o inconsciente é o que genuinamente constitui a subjetividade. Nesse contexto, o descentramento do eu e da consciência, juntamente com a desconstrução da suposta unidade da subjetividade resultam em um novo ordenamento: uma subjetividade cindida, primordialmente regida pelo inconsciente. Essa reconfiguração desafia as concepções tradicionais sobre a identidade e a coesão do sujeito, evidenciando a influência determinante dos processos inconscientes na formação da experiência subjetiva. Desta forma, Freud (1900,

p. 535), no seu livro *Interpretação dos sonhos*, apresenta a concepção do aparelho psíquico em instâncias, a saber: pré-consciente, consciente e inconsciente.

A concepção de um modo de operação característico do inconsciente sugere a inexistência de arbitrariedade nos fenômenos psíquicos. A perspectiva de Freud implica que o inconsciente não deve ser entendido como caos, mistério ou ilogicidade. Em vez disso, as formações do inconsciente - como sonhos, chistes, lapsos e atos falhos - são reconhecidas como manifestações metafóricas que revelam a estrutura e o funcionamento do inconsciente. Essa abordagem enfatiza a ordem subjacente que rege os processos psíquicos, desafiando a visão tradicional da época sobre o sujeito, que é concebido numa ordem consciente das ações do “eu”.

Por fim, o sujeito da psicanálise é concebido como o sujeito do desejo, uma noção desenvolvida por Freud por meio da compreensão do inconsciente. Esse sujeito se distingue tanto do ser biológico quanto do sujeito da consciência filosófica, evidenciando uma dimensão psíquica que transcende as categorias tradicionais de existência.

2.2 A CONCEPÇÃO LACANIANA DE SUJEITO

O conceito de sujeito em psicanálise é principalmente pensado por Jacques Lacan, teórico e psicanalista francês, a partir de uma leitura da obra freudiana sobre as relações da estrutura marcada pela descontinuidade entre consciência e o inconsciente. O sujeito em psicanálise na obra de Lacan é tomado como uma noção, uma vez que não possui uma simples definição, mas aparece na obra lacaniana no entrecruzamento das discussões de conceitos fundamentais como: o nome-do-pai; a falta; a castração; *Spaltung*; recalque; a alienação do sujeito na linguagem; o estádio do espelho, entre os anos 1950 a 1960.

Estabelecendo um traço histórico na vida e obra do autor, desde a sua tese de doutorado, intitulada *Da psicose paranóica em suas relações com a personalidade*, de 1932, Lacan tinha interesse pelo tema da personalidade e buscava uma conceituação que passasse pelo cruzamento das duas tradições psiquiátricas vigentes na época, a francesa e a alemã. A primeira supunha que as doenças mentais eram resultantes de um determinismo orgânico, e a segunda, por sua vez, defendia o determinismo ambiental, a partir do qual as doenças mentais derivariam de um processo reacional em relação a algo vindo de fora. Olgives (2010) esclarece que Lacan pretendia estabelecer uma relação entre ambas, o inatismo e o

ambientalismo, para construir uma noção de personalidade. Mas acabou rompendo com a explicação de caráter exclusivamente organicista que vigorava à época, indicando algo que, para ele, seria da ordem das relações. Lacan, em 1932, propunha que a personalidade estava marcada pelas relações que se estabeleciam entre o homem, a sua história e o contexto social. Giansesi comenta:

A partir de então estariam vetadas explicações que atribuíssem causalidade biológica a fenômenos psíquicos e assim reciprocamente. (...) Através deste sistema e relações, Lacan estabeleceu que um fato mental excederia o indivíduo. Nesta direção, o então psiquiatra francês postulou que o estudo do desenvolvimento da personalidade (...) comportava uma análise que se aplicava “aos acontecimentos de sua história, aos progressos de sua consciência, a suas relações no meio social” (Giansesi, 2011, p. 266)

Cabe destacar, sobre este parágrafo, que a ideia de personalidade que Lacan vinha construindo também foi influenciada pela dimensão cultural de Émile Durkheim (1858-1917), mais precisamente no período de 1938 a 1950. Como exemplo dessa influência, Lacan passa a tomar a família conjugal como base para seus estudos da personalidade. O autor reconsidera a questão da personalidade, que vinha construindo, a partir da família e de sua estrutura cultural.

Para Lacan, os aspectos conscientes e inconscientes seriam dominados por fatores culturais, que também eram responsáveis pelas expressões neuróticas. Assim, o complexo de Édipo não seria universal e sim determinado pelo aspecto social. Ogilvis (2010) ao tratar esse período lacaniano observa que o ser humano não seria somente um ser social, mas um ser social na medida em que não seria outra coisa, isto é, um ser que se constitui a partir do social. Pode ser observado que no período durkheimiano de Lacan, o mesmo se opunha ao universalismo de Freud, na tentativa de esclarecer o enigma antropológico que é a passagem da natureza à cultura. (Zafirooulos, 2003/2006).

Sobre a questão da passagem da natureza à cultura, Lacan encontra sua inspiração e referência no antropólogo Claude Lévi-Strauss (1908-2009), mais precisamente em seu texto *As estruturas elementares do parentesco* (1947). Para Lévi-Strauss, não existiria no homem comportamento que poderia ser considerado natural da espécie, e este seria concebido como portador de uma deficiência. Essa carência biológica encontrada no homem desde o nascimento, devido a sua prematuridade ao nascer, geraria a condição de ser suprido por alguém vindo de fora, do social. Sendo a necessidade natural do homem ser cuidado e educado por um outro.

As ideias de Lévi-Strauss são um marco importante na questão do sujeito que Lacan viria a construir na psicanálise. A autora Maria Claudia Formigoni cita:

A tentativa de resolver o enigma antropológico da passagem da natureza à cultura deve ser considerada, portanto, uma importante virada na obra lacaniana quando se trata especialmente de pensar a questão do sujeito. Foi essa passagem que permitiu uma dissociação entre indivíduo e espécie, culminando no abandono do terreno biológico, na renúncia à ideia de desenvolvimento e, conseqüentemente, no estabelecimento da concepção de que o sujeito não se desenvolve. Assim, Lacan, ao deslocar a natureza do homem à cultura, acaba por situar a psicanálise em um domínio totalmente original (Formigoni, 2013, p. 66).

Para Olgives (2010), o que conferiria ao psiquismo uma dimensão própria seria pensar a negatividade que enlaça sob a forma de separação a natureza, a cultura e a subjetividade, isto é, o sujeito se produz em um desconhecimento radical do dinamismo que subjaz o desenvolvimento de sua espécie. Desta forma, mantém uma relação negativa com seu substrato biológico, ou seja, o homem possui uma carência instintiva, o que favorece o curso da relação social e cultural e, que cumpre um papel, que, para as demais espécies, bastam as determinações biológicas. Desta forma, essa dimensão própria que agora é conferida ao psiquismo se diferencia da noção de desenvolvimento enquanto processo paulatino que dá origem a algo. Formigoni (2013) salienta que Lacan toma emprestado de Freud a ideia de uma teoria da constituição cuja base seria a noção de identificação. Assim, vamos ao primeiro texto de Lacan sobre o sujeito, datado de 1949, *O estádio do espelho como formador da função do eu*.

2.2.1 Estádio do Espelho: Base para o Sujeito

A psicanálise desde Freud tem seus fundamentos na teoria do inconsciente e na divisão subjetiva do homem, ponto de divisão que se opõe ao *Cogito* de René Descartes (1596-1650). Tomando o Cogito cartesiano “*penso, logo existo*”, ou “*penso, logo sou*”, fórmulas presentes em *Meditações metafísicas*, de 1641 (Descartes, 1996), pensar possibilita ser e se posicionar como autor de seus pensamentos. A oposição da psicanálise a esse texto se situaria justamente na ideia de que junto do pensamento existiria o inconsciente, e que este agiria sobre, por trás e ao mesmo tempo em que se pensa. Neste sentido, a ideia de constituição do inconsciente dividiria o discurso entre o que se fala, ou seja, o que o sujeito diz, e o que é falado, ou seja, o que está por trás do discurso. Lacan (1949/1998) reforça essa ideia no início do seu texto o *Estádio do espelho* comentando que se trata “de uma experiência sobre a qual convém dizer que nos opõe a qualquer filosofia diretamente oriunda do Cogito” (Lacan, 1949/1998, p. 96). O estádio do espelho, para Lacan, consiste no reconhecimento, para a criança, da própria imagem no espelho, que vem antes de uma

maturação biológica. A percepção de si pela imagem, segundo o autor, transforma profundamente a criança.

função do estágio do espelho revela-se para nós (...), como um caso particular da função da *imago*, que é estabelecer uma relação do organismo com sua realidade (...). Ou seja, estabelecer a relação entre vida interior e ambiente”. (Lacan, 1949/1998, p. 100).

Para Lacan, o estágio do espelho equivale a uma identificação, portanto, a uma transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem. Isso seria equivalente a dizer que o estágio do espelho é marcado pelo reconhecimento e a antecipação, da passagem do *infans* (termo em latim usado por Lacan para designar a ideia do autor sobre o que está antes do sujeito, aquele que não fala) ao sujeito. Lacan (1949/1998, p. 97) afirma que o aparecimento da imagem especular desse “ser” ainda mergulhado na impotência motora e ainda dependente da amamentação, que é o bebê em estágio de *infans*, virá a manifestar no melhor dos exemplos, “a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial (...)”, antes de estar alienado e se objetivar na dialética da identificação com o outro, e antes mesmo de estar na linguagem na função de sujeito. Isso quer dizer que é essa a posição que o bebê ocupará no princípio do sujeito, ou antes de vir a ser sujeito.

Segundo Formigoni (2013), o estágio do espelho é uma experiência que antecede a função subjetiva (termo usado por Lacan), pois, a interiorização que o sujeito faz da própria imagem consiste em uma identificação originária, uma identificação primeira, a qual funciona como raiz das demais identificações.

o estágio do espelho é um drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação - e que fabrica para o sujeito (...) as fantasias que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma de sua totalidade (...) - e para a armadura enfim assumida de uma identidade alienante, que marcará com sua estrutura rígida todo o seu desenvolvimento mental (Lacan, 1949/1998, p. 100).

Desta forma, o estágio do espelho se trataria de um processo fundamental, pois, todo o processo da imagem unificante apreendida no espelho pelo bebê passa a ter o peso de uma referência, assumindo um valor que serve de base às identificações secundárias, com as quais o sujeito se identificar e das quais virá a se alienar no social. (Formigoni, 2013, p. 67).

Ao observarmos um bebê quando vem ao mundo, é clara a sua imaturidade biológica, exigindo cuidados de um outro para definir-se. De acordo com Zafiroopoulos (2001/2002), a estimulação vinda do outro não basta, sendo necessário certa imagem de si mesmo para identificar-se ou definir-se na experiência primordial (do espelho), que é antecipatória das

suas trocas com o outro, do intercâmbio social, na qual no fim se constituirá como sujeito da linguagem, ou seja, nos seus intercâmbios sociais.

2.2.1.1. O Estádio do Espelho e a Construção Imaginária do Eu

Lacan (1949/1998) em seu texto *O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica*, define o “Eu” enquanto construção imaginária que permite que o sujeito se objetive para si mesmo. Pensando na relação mãe-bebê, a criança passa a se perceber como um “eu” na relação com a mãe, quando este se percebe como um outro em relação à mãe, uma vez que abandona então a relação dual entre mãe-bebê na qual são um só ser.

O processo que determina a construção da subjetividade, segundo Lacan (1998), envolve, ao mesmo tempo, a divisão do sujeito – *Spaltung* –, efeito de ordem simbólica, e uma unidade imaginária no Eu que é construída, efeito de ordem do imaginário. Assim, o sujeito se constitui enquanto estrutura de divisão tanto no campo do simbólico quanto no campo do imaginário. Desta forma, no estádio do espelho, o Eu só se constrói na representação imaginária da relação, e relação com o outro. Simbólico e imaginário são campos pelos quais o sujeito se manifesta. No campo imaginário, o sujeito se manifesta pelo sentido (lugar do Eu), pois o Eu se firma a partir do significado que atribui a si. Já o simbólico é o lugar dos múltiplos sentidos, ou seja, é o lugar do discurso, dos seus significados, os quais se produzem no contato com as diversas psiques, contato e troca com o ambiente social, com o outro.

Só é possível a criança se identificar com a sua imagem especular, como afirma Lacan (1949/1998, p. 96), quando possui certo reconhecimento da mãe, ou seja, quando há o reconhecimento do Outro (termo usado para se referir a “*Autre*”, Alteridade com A maiúsculo). Existe um movimento reverso também, quando a criança percebe que é reconhecida como eu pelo olhar do outro. Esse olhar confirma a realidade de seu corpo, nessa representação de espelho. A subjetividade no estádio do espelho se constitui como uma construção imaginária pelo delineamento do outro. Um aspecto fundamental da função do estádio do espelho é que a imagem do eu, percebida como um outro, permite ao sujeito acessar sua própria subjetividade. “(...) É como um outro especular (a imagem do sujeito no espelho), fora de si mesmo, que o sujeito se dá conta do Outro, um outro igual a ele” (Nogueira, 2021, p. 60).

Na fase anterior ao estágio do espelho, a criança percebe o próprio corpo como fantásticamente esfacelado, observa Lacan (1949). Isto é, não há um corpo todo, mas este antes está despedaçado. A criança conquista a imagem de seu corpo de forma gradual na experiência do estágio do espelho.

E esta captação pela imago da forma humana (...) que, entre seis meses e dois anos e meio, domina toda a dialética do comportamento da criança em presença de um semelhante. Durante todo esse período, registraremos as reações emocionais e os testemunhos articulados de um transitivíssimo normal. A criança que bate diz ter sido batida, a que vê a outra cair, chora. (Lacan, 1948, p. 113).

No primeiro estágio, a criança reconhece a imagem de seu corpo como a de um outro real, do qual busca se apropriar, resultando em uma confusão entre o eu e o outro. Inicialmente, a criança atribui à imagem do espelho um caráter de realidade. No entanto, num segundo estágio, ela percebe que o outro refletido não é real, mas sim uma imagem virtual. Nesse momento, a criança distingue entre a imagem do outro e a realidade do outro. Num terceiro estágio, já ciente de que o reflexo no espelho é uma representação virtual, ela reconhece que essa imagem corresponde a si mesma, o que lhe permite desenvolver a noção de unidade de seu corpo e a representação de seu próprio corpo.

A apropriação da subjetividade é encontrada no reconhecimento da criança de sua imagem virtual (dimensão imaginária), que não é ela, mas é onde a criança se reconhece. Assim, a imagem do corpo torna-se fundamental e estruturante para o sujeito, ocorrendo o que Lacan (1949) chama de imagem primordial no estágio do espelho. Nas palavras de Lacan (1949/1998, p. 97), compreende uma fase da vida da criança quando esta ainda não tem consciência do próprio corpo, quando ainda está em uma fase de maturação, ou seja, a criança ainda não adquiriu a noção de “esquema corporal”, terminologia usada por Dolto (1992, p. 21).

Ocorre ainda, segundo Lacan (1949/1998, p. 99), nesta fase de “pré-formação” (entre aspas, pois Lacan não adota uma concepção desenvolvimentista) do eu, a criança se encontra em uma alienação imaginária, terminologia usada para explicar que a constituição do eu da criança se dará através das imagens que ela captar e, que, portanto, são captadas quando o Eu se reconhece no outro. Para Lacan (1958/1998), não seria suficiente definir o Eu como oriundo das imagens remetidas pelo outro, precisaria verificar os limites nas imagens que o liga com paixão até o constituir. O autor relata que a única coisa que “prende, atrai e aliena o eu na imagem do outro” é justamente a parte sexual desse outro. Cabe dizer que “o eu só pode

ser formado nas imagens que lhe permitem reconhecer-se e afirmar sua natureza imaginária como ser sexual” (Nogueira, 2021, p. 86). Destaca Nasio:

A identificação imaginária que dá origem ao eu é mais do que uma sequência de imagens sucessivas, é fundamentalmente a fusão do eu com a parte furada da imagem do semelhante (NASIO, 1980, p. 117).

Então, como se viu, em *Estágio do espelho*, a formação do Eu passa pelas imagens que lhe permitem reconhecer-se e afirmar sua natureza originária como ser sexual. É nessa relação do Eu com o Outro, onde um se assemelha ao outro, ou seja, é na relação com o social que o Eu se constitui.

2.2.2 O Sujeito: A Metáfora do Nome-do-Pai

Como foi possível mostrar, nota-se a constante afirmação lacaniana de que o sujeito se constitui no encontro com um Outro. Desta forma, as trocas principalmente relacionadas à linguagem, adquire um lugar central na teoria lacaniana sobre o sujeito. Para Lacan, o *inconsciente é estruturado como “uma linguagem”*¹, por isso, propõe pensar a lógica do inconsciente como o principal legado freudiano; e retoma Freud quando pensa a lógica da linguagem, uma vez que, nesse caso, ele não é sinônimo de irracionalidade ou simplório devaneio, mas possui certo modo de funcionar. No retorno a Freud, em *A instância da letra no inconsciente* (1957), Lacan identifica a lógica do inconsciente como o funcionamento de uma linguagem: a metonímia como ligação e a metáfora como substituição. Isso significa que a metonímia é elaborada segundo um processo de transferência de denominação, por meio do qual um objeto é designado por um termo diferente daquele que é habitualmente próprio. A metáfora consiste em designar alguma coisa por meio do nome de outra coisa, em relação de similaridade. Ela é, no sentido pleno, substituição significante. Assim, as chamadas formações

¹ O conceito de significante, que perpassa todo o Ensino de Lacan, teve como ponto de partida a apropriação do conceito de signo do linguista Ferdinand Saussure. Assim o significante, na concepção de Lacan, passa a ter prioridade sobre o significado e a barra que os separa (recalque) indica sua oposição. Depois o significante pode ser substituído por outro significante, independente do significado. Assim, na interlocução com Freud, Lacan apreende a condensação como metáfora por conta dessa substituição de um significante por outro e o deslocamento como metonímia (associação variada de palavras). Foi na aula IX, intitulada “Do não-senso, e da estrutura de Deus” (01/02/1956) que Lacan definiu: O inconsciente é, no fundo dele, estruturado, tramado, encadeado, tecido de linguagem. E não somente o significante desempenha ali um papel tão grande quanto o significado, mas ele desempenha ali o papel fundamental. (Op. Cit., p. 139). O que, com efeito, caracteriza a linguagem é o sistema do significante como tal. Depois Lacan dedicará sua aula de 22/06/1964, do seu Seminário XI, para definir o que ele chamou de O inconsciente freudiano e o nosso.

do inconsciente, como os sonhos, os sintomas, os chistes e os atos falhos dão forma ao inconsciente através do discurso, o discurso do inconsciente.

Na perspectiva de Lacan (1957), o vínculo entre linguagem e inconsciente ocorre pois, para que haja sujeito, seria necessário este ser determinado pela linguagem de outro sujeito, exterioridade esta que o atravessa. Pois o sujeito surge a partir do outro, no contato e na troca com o outro que se dá pela linguagem. A origem da constituição do sujeito, segundo Lacan, está relacionada ao processo que ele denomina metáfora do Nome-do-Pai. Compreender a metáfora paterna implica, antes de tudo, considerar o objeto fálico como uma função que é idêntica tanto para o homem quanto para a mulher; essa função é mediada pela intervenção do pai na dinâmica da relação entre a criança e a mãe. No contexto lacaniano, o falo é visto como um objeto de natureza significante, não se limitando a um pênis imaginariamente atribuído à mulher, que caracterizaria uma mãe fálica. Em vez disso, o falo representa o fato de que, na situação edipiana, o pai é o terceiro que institui uma lei e um poder.

O que queremos acentuar é que não é unicamente com a maneira pela qual a mãe aceita à [sic] pessoa do pai que devemos nos ocupar, mas do caso que ela dá à sua palavra, digamos claramente, à sua autoridade, ou seja, do lugar que ela reserva ao Nome-do-Pai na promoção da lei. (Lacan, 1957, p. 579).

Lacan (1957-1958/1999), em sua lição número IX sobre “*a metáfora paterna*”, afirma que o Nome-do-Pai é uma metáfora na medida em que projeta o falo como ponto fundamental, embora, ao mesmo tempo, seja objeto de natureza significante (linguagem). Este falo, portanto, é usado para substituir uma lei, um poder, que intervém na relação da criança com a mãe e da mãe com a criança. Lacan (1958/1999), em seu seminário livro de número V *As formações do inconsciente*, põe-me relevo a intervenção do pai na relação mãe-criança:

No plano imaginário, o pai, pura e simplesmente, intervém como privador da mãe, ou seja, o que é aqui endereçado ao outro como demanda, é remetido a um tribunal superior, é substituído, como convém, pois sempre, sob certos aspectos, aquilo sobre o que interrogamos o “outro”, à medida que ele o percorre em toda a sua extensão, encontra no outro esse “outro” do outro, isto é, sua própria lei. E é a esse nível que se produz alguma coisa que faz com que o que retorne à criança seja pura e simplesmente a lei do pai, enquanto imaginariamente concebida pelo sujeito como privando à mãe (Lacan, 1958, p. 198, grifos do autor).

Lacan (1956, p. 351) lembra que o falo é um objeto imaginário que nasce a partir de uma fantasia da criança sobre a diferença dos sexos. Esta fantasia decorre da diferença anatômica. Desta forma, a criança irá elaborar essa diferença com uma construção imaginária na qual a diferença se dá porque existe uma falta, a qual é decorrência de uma castração.

Na visão de Nasio (1997), o conceito de castração em psicanálise não corresponde, como se entende o conceito de forma literal ligado à mutilação dos órgãos sexuais masculinos, mas caracteriza uma experiência psíquica vivida de forma inconsciente pela criança, que se lhe revela decisiva para a futura identidade sexual. O ponto crucial dessa experiência é a criança reconhecer a diferença anatômica dos sexos ao preço da angústia, pois, segundo o autor, até ela vivia na ilusão da onipotência. Em face disso, a partir desse ponto, com a experiência da castração, ela terá de conviver não só com os limites de seu corpo, bem como os limites dos desejos.

Pode-se efetivamente notar o caráter simbólico que adquire um único órgão sexual por ser tão marcante na evolução sexual infantil, apontando para a falta como possível de ser subjetiva quando representada por esse órgão. Ressalta a autora “(...) uma vez registrada pela criança a falta de pênis, ela imagina a falta do pênis como uma castração (...)”. (Nogueira, 1998, p. 73).

Em suma, todo o processo é intrasubjetivo e com uma formação intrapsíquica cuja base repousa no imaginário do fantasma (fantasia). Assim temos a metáfora paterna, ou seja, o falo como objeto imaginário e peça fundamental e estruturante na dialética edipiana. Para Lacan (1957-1958/1999), a metáfora paterna está ligada diretamente ao Édipo, estruturante para o sujeito. O Complexo de Édipo origina um processo que faz surgir uma relação intersubjetiva, e que entrelaça o registro imaginário e simbólico, e, por isso, configura-se estruturante para o sujeito.

Por fim, a metáfora do nome-do-pai é o processo que inicia a constituição psíquica, e permite à criança surgir enquanto sujeito, na relação com a mãe. A língua que a mãe fala não se separa, para a criança, de tudo que está relacionado ao gozo, seja na língua, na pele, ou mesmo no corpo, pois está carregada de sentidos produzidos pelo inconsciente.

2.2.3 O Sujeito é Dividido - *Spaltung*

Na concepção de Joel Dor (1989), a metáfora do nome-do-pai consiste num processo inaugural de evolução psíquica, pois permite a criança advir como sujeito, e, simultaneamente, institui uma estrutura de divisão psíquica no sujeito. Lacan (1957) pensou o inconsciente como estrutura, propondo o inconsciente como uma linguagem, e, por conseguinte, uma cadeia de diferentes elementos denominados significantes, que se relacionam como metonímia, designando ligação, e metáfora designando substituição. Desta forma, o inconsciente se manifesta como forma de significante substitutivo. É justamente

essa ordem significante que faz advir o sujeito em sua estrutura de divisão. Ou seja, o sujeito é dividido pela própria ordem da linguagem. A metáfora paterna, na óptica de Lacan (1957-1999), por outro lado, tem suporte no recalque originário, ou melhor dizendo, no advento do inconsciente. O que tem como consequência que o inconsciente, ele próprio, esteja igualmente submetido à ordem do significante.

Por sua vez, a noção de *Spaltung* (divisão) requer algumas observações preliminares. Para isso, Dor (1989) retoma Freud em seu texto *Estudos Sobre a Histeria* (1893-1895, p. 101), que dizia: “na histeria, o sujeito consciente está separado de uma parte de suas representações”. Com essa retomada, o autor evoca que é precisamente no sentido de uma divisão psíquica do sujeito que se deve entender expressões como “dupla consciência” ou “dissociação psíquica”, como aparecem nos *Estudos sobre a histeria*. Assim, essa noção de divisão psíquica será amplamente detalhada com os trabalhos de P. Janet, J. Breuer e S. Freud. Levando em consideração a proposição de Freud (1893/2016, p. 77) de que “na histeria, o sujeito consciente está separado de uma parte de suas representações”, fica claro que Freud considerava o inconsciente como independente da consciência, e, com a interferência do recalque, esta divisão de ordem psíquica poderia ser pensada, mesmo que implicitamente, como a divisão do sujeito.

Nos textos de Freud, a noção de divisão psíquica se expressa através do que é traduzido pelo termo *Ichsplattung*, que foi traduzido para o francês como *clivagem du moi* (clivagem do eu). Os autores J. Laplanche e J. B. Pontalis (1991) assinalam que, a noção de “clivagem do eu” é antes uma clivagem intrassistêmica, trata-se sobretudo de uma clivagem interna à instância do “Eu”. Por outro lado, a divisão psíquica assinalada por Freud e Breuer nos *Estudos Sobre a Histeria* corresponde a uma divisão intersistêmica, quer dizer, entre os sistemas, caso em que, recorrendo à segunda tópica freudiana, poderíamos pensar no Eu e o Isso dividido. Desta forma, a noção de *Spaltung* aparece em Freud como polivalente. Por um lado, evoca o fato do aparelho psíquico estar dividido em instâncias; e, por outro, determina que uma instância psíquica é ela mesma dividida. Por fim, num nível mais geral, uma parte dos conteúdos psíquicos do sujeito lhe escapa ao controle sob a ação do recalque.

Para Lacan (1998), a *Spaltung* inaugura e define a subjetividade, e é através dela que o sujeito surge; é por meio dela que o sujeito se estrutura de certo modo psíquico. A *Spaltung* institui o aparelho psíquico, pois não se trata de uma divisão intrassistêmica, ou seja, interna. A *Spaltung* não introduz o sujeito, tampouco o registro de uma divisão intersistêmica, ou seja, entre sistemas, consciente e inconsciente. Conforme Lacan, a *Spaltung* aparece como o que institui o aparelho psíquico num sistema plurassistêmico.

Neste sentido, a *Spaltung* pode ser colocada como uma divisão inaugural do sujeito, nascida da subordinação deste a uma terceira ordem, a ordem simbólica, ou seja, a da linguagem que intersecciona a relação do sujeito com o Real, ligando para o sujeito o Imaginário e o Real. Real, na perspectiva de Lacan, é o campo do não-sentido, aquilo que está fora do sentido que o sujeito possa nomear, a partir do simbólico e imaginário. Esta operação acontece no surgimento do processo de metáfora paterna, representado por um símbolo de linguagem, o nome-do-pai, que nomeia por meio de metáfora, o objeto primordial do desejo, significante fálico que se tornou inconsciente, que é o significante do desejo da mãe.

Desta forma, destaca Dor (1992, p. 103), “a criança tem acesso à linguagem sem saber o que diz no que fala”, como resultado do processo de metáfora paterna. Portanto, ao nomear, sem o saber, o objeto de seu desejo, a criança lhe dá sentido ou significa o nome-do-pai. Para Lacan (1953/1998), a linguagem então aparece como essa atividade subjetiva na qual “se diz algo totalmente diferente do que se crê estar dizendo no que se diz.” Esse “algo diferente” institui-se fundamentalmente como inconsciente que escapa ao sujeito que diz, porque dele está constitutivamente separado. A partir dessa divisão subjetiva induzida pela ordem significante resulta a linguagem como o condicionante do inconsciente fazendo com que ele surja e mantendo-o num lugar eletivo. Lacan em *Função e campo da palavra e da linguagem*, nos Escritos (1953/1998, p. 18) cita: “A linguagem é condição do inconsciente. O inconsciente é a implicação lógica da linguagem: com efeito, não há inconsciente sem linguagem”.

Com esta colocação, dizer que o sujeito é dividido, na posição lacaniana, é colocar que só há sujeito em ser falante (fala-ser “le parletre”). Pois, a fala é o que dá origem ao sujeito. Do mesmo modo, expressa Dor (1989), é reconhecer que a causa do sujeito sustenta-se na promoção do inconsciente. Assim, a ordem significante origina o sujeito, estruturando-o a partir de um processo de divisão que faz advir o inconsciente. Devido a esta estrutura de divisão do sujeito, o recalque originário se faz crucial no advento do inconsciente. Para finalizar esse pequeno recorte sobre a divisão do sujeito em Lacan, propomos pensar o mecanismo do recalque por ser um mecanismo descrito por Freud (1915, p.148), que o divide em três tempos: o recalque originário; o recalque propriamente dito ou recalque posterior; o retorno do recalcado nas formações do inconsciente.

Com efeito, o contrainvestimento é o único mecanismo do recalque originário. Segundo Freud (1915, p. 159-2015), esse mecanismo representa a defesa permanente de um recalque originário, bem como a permanência deste último. Por meio destas condições, Dor (1989, p. 104) discorre “é porque o significante nome-do-pai é objeto de um poderoso

contrainvestimento que o significante do desejo da mãe pode ser recalçado e mantido no inconsciente.” O recalque originário, desta forma, exerce uma força de grande atração sobre outros significantes, e ainda conta com as forças de repulsão oriundas das instâncias superiores do “Eu” e do “super eu”.

O segundo recalque, o recalque propriamente dito (recalque posterior), irá elaborar-se tendo por base esse duplo processo. Desta forma, a função do recalque posterior é manter o processo de divisão do sujeito inaugurado pela metáfora paterna. Da mesma maneira, institui o inconsciente como um lugar de significantes organizados a partir da trama do discurso. Esta organização é similar à de uma linguagem, cuja ordenação e norma o sujeito teria perdido e, por isso, escapa ao controle do sujeito. Neste viés, Lacan (1998, p. 711) diz que “o inconsciente é o discurso do Outro”, discurso do outro do sujeito que escapa à razão da *Spaltung*.

O terceiro recalque, por sua vez, refere-se ao retorno do recalçado, que, na compreensão de Freud (1915), manifesta-se sob a forma de sintomas – sonhos, esquecimentos, atos falhos e outros. Desta forma, é o retorno, sob a forma de manifestação do inconsciente, daquilo que foi recalçado no princípio.

2.2.4 O Sujeito e a Alienação na Linguagem

A linguagem é representação, ou seja, é o meio pelo qual o sujeito aparece. O sujeito é resultado de ordem significante, assim, este é alienado na linguagem e pela linguagem, considerando a relação que a linguagem estabelece com a ordem simbólica. É propriedade da linguagem evocar um Real através de um substituto simbólico, que faz uma divisão ou um corte entre o real vivido e aquilo que vem significá-lo, aquilo pelo qual o real é representado. Lacan nos *Escritos* (1953/1998), em seu texto *Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise*, de 1953, expõe: “É preciso que a coisa se perca para ser representada”.

A linguagem possui uma propriedade singular de representar um real em sua ausência, ou seja, na ausência desse real. Como diz Lacan (1953, p. 276), “pela palavra, que já é uma presença feita de ausência, a própria ausência vem a se nomear”. Neste cenário, a relação do sujeito e seu discurso se sustentará pelo mesmo efeito de divisão (alguns autores utilizam o termo cisão). Ou melhor dizendo, o sujeito não figura em seu próprio discurso, a não ser por meio dessa cisão, ele desaparece como sujeito para depois se encontrar representado unicamente como símbolo. Alguns pronomes cumprem muito bem a função simbólica de

representação do sujeito no discurso como: o “nome”, o “eu”, o “tu”, o “ele”, o “a gente”, o “quanto a mim”.

Desta forma, a relação do sujeito com o seu próprio discurso, no qual está inserido, sustenta-se de forma singular: o sujeito só está presente ao preço de se mostrar ausente em seu ser. Essa proposição nos mostra mais uma vez a estrutura de divisão do sujeito, evidencia que o sujeito se submete à linguagem, e se perde na mesma linguagem que o causou. O sujeito não é somente causa da linguagem, mas também é causado por ela. O sujeito não é apenas um agente da linguagem, mas também é constituído por ela. Sua origem está intrinsecamente ligada à linguagem, manifestando-se como um efeito desta. Assim, o sujeito pode ser compreendido como um produto linguístico que, ao mesmo tempo em que possibilita sua própria existência, tende a ocultá-lo na busca por uma autenticidade de seu ser. Essa relação evidencia a complexidade da interação entre sujeito e linguagem, onde a linguagem não apenas representa, mas também molda a identidade subjetiva.

Lacan (1998, p. 276) nomeia esse eclipse como *fading* do sujeito. A palavra *fading* pode ser traduzida do inglês como “desvanecer” ou “desfazer-se” e “dissipar-se”. Esse termo diz respeito ao fato de que o sujeito só apreende a si mesmo por meio da linguagem, como uma representação, uma máscara, um disfarce que o aliena em dissimulação para si mesmo. A alienação do sujeito em seu discurso é, sem dúvida, a refenda do sujeito, termo que nos lembra a divisão do sujeito.

Como vimos anteriormente, sobre a metáfora paterna, o sujeito só pode advir na ordem significante, logo, jamais pode aparecer senão representado pela linguagem que o causou. Desta forma, reporta Lacan (1960/1998, p. 840) em seu texto *Posição do Inconsciente no Congresso de Bonneval*, nos Escritos: “um significante é o que representa um sujeito para outro significante”. Assim nos lembra da relação do sujeito na ordem de seu discurso. Se, de um lado, o sujeito aparece no discurso por meio de um representante; por outro, é um significante que promove o sujeito no discurso, e isto só é possível em relação a outro significante. É daí que Lacan se propõe pensar o sujeito como um efeito do significante:

O registro do significante institui-se pelo fato de um significante representar um sujeito para outro significante. Essa é a estrutura, sonho, lapso e chiste, de todas as formações do inconsciente. E é também a que explica a divisão originária do sujeito. Produzindo-se o significante no lugar do Outro ainda não discernido, ele faz surgir ali o sujeito do ser que ainda não possui a fala, mas ao preço de cristalizá-lo. O que ali havia d' pronto para falar - nos dois sen:,dos que o imperfeito do francês dá ao il y avait [havia], o de colocá-lo no instante anterior: lá estava e nao esta mais; porém também no instante posterior: por' pouco mais lá estava por ter podido lá estar -, O que lá havia desaparece, por não ser mais que urn significante. (Lacan, 1960/1998, p. 854)

Podemos pensar aqui sobre o conceito de alienação como o processo pelo qual o ser desaparece para surgir no Outro, como significante deste. Assim, o sujeito em seu princípio aparece como sentido específico atribuído pelo Outro. Nesse momento desaparece o ser e aparece apenas o significante recebido e o conceito de *separação* ocorre precisamente quando se distancia do significante recebido, aproximando-se do ser. Desta forma, não há *separação* sem *alienação* de outro significante. O sujeito está constantemente se alienando e se desalienando do Outro, de modo sincrônico. Este não aparece exatamente na alienação ou na desalienação do significante, mas no ponto de interseção entre essas duas posições, que recebe o nome de *não senso*. O sujeito na psicanálise manifesta-se pela via do não senso, ele se apresenta não exatamente como um sentido específico do Outro, nem como possuidor da originalidade do dito, está entre o Outro e si mesmo, lembrando um palimpsesto (Lacan, 1960/1964).

Desta forma, retornamos ao texto de Lacan (1960/1964, p. 835): “(...) Mas o sujeito é o que este significante representa, e ele não poderia nada representar a não ser para outro significante, a que, desde então, se reduz o sujeito da escuta.” Assim, o sujeito não fala por si mesmo, pelo fato de estar representado em seu próprio discurso. A fala, portanto, é uma substituição (metáfora) do que estava originalmente posto, que só viria à tona como um significante substituído, que representaria o desejo do sujeito. O sujeito está separado de si mesmo pela linguagem, independente da sua vontade, o *Isso* aparece em seu discurso sem que possa ter controle. O sujeito de seu desejo pode ser entendido como o sujeito do inconsciente, o qual só é representado na e pela linguagem, uma vez que é a única forma de expressão do seu desejo.

Lacan (1998, p. 807) ressalta que a linguagem é o meio pelo qual o sujeito aparece, e aquilo que o institui diretamente relacionado à estrutura do discurso. Para pensar a estrutura do discurso se faz de crucial importância entender os conceitos da linguística de enunciação e enunciado, pois, para a teoria lacaniana é a relação que o sujeito falante mantém com o inconsciente e com o desejo.

A enunciação é o ato de fala ou de linguagem, que é individual e singular, e desta forma, causada de forma intencional. O enunciado, por outro lado, é o resultado desse ato, e remete ao campo da representação. Parte daqui a diferença do sujeito do enunciado (*moi*) e o sujeito da enunciação (*je*). Portanto, tal como Lacan (1972/2003, p. 448) afirma, a distinção entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação remete à oposição que propôs entre o “dito” e o “dizer”.

Desta forma, ensina Lacan (1960/1964, p. 834) em seu texto *Posição do inconsciente* (1960) que “A presença do inconsciente, por se situar no lugar do Outro, deve ser procurada em todo discurso, na sua enunciação”. Portanto, o sujeito do inconsciente ou sujeito do desejo estaria presente na enunciação, como sujeito da enunciação. Não há outra possibilidade do inconsciente aparecer senão no dizer. Porém, através do dito, a verdade do sujeito estaria perdida na sua integralidade, visto que só estaria posta sob o disfarce do sujeito do enunciado, a única forma da “verdade do sujeito” (verdade sobre o sujeito) poder surgir, mesmo que entredita, ou se dizendo não toda. Neste ato de ocultação se dá a objetivação imaginária do sujeito, que aparece no discurso identificado sob formas de representação, como o “eu”.

Nesta proposição, o eu (sujeito do enunciado) aparece como substituto do sujeito em si (sujeito da enunciação), uma vez que este último escapa à possibilidade de ser representado, sendo o “eu” que aparecerá como seu representante. Portanto, o “eu” aparecendo como o sujeito do enunciado, acaba por ocultar o sujeito da enunciação, o sujeito do desejo.

Encontramos pois, invariavelmente, nossa dupla referência à palavra e à linguagem. Para liberar a palavra do sujeito, o introduzimos à linguagem de seu desejo, ou seja, à linguagem primeira, na qual, para além do que ele nos diz de si, desde já ele nos fala sem que o saiba e antes de mais nada nos símbolos do sintoma. (Lacan, 1953/1998, p. 293).

2.3 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

À guisa de conclusão deste capítulo, um resumo a respeito do conceito de sujeito na psicanálise, observando que o conceito é amplo e caberia uma pesquisa mais profunda somente sobre este tema. Começamos o texto retomando Freud como uma introdução ao sujeito. Mas vale aqui ressaltar, que o conceito de sujeito não aparece na obra de Freud como um tema ou conceito que o autor escreveu e discutiu sobre. A ideia de trazer Freud a este capítulo foi a tentativa de tomá-lo como uma introdução ao conceito de sujeito em Lacan, pois como foi discutido, encontramos em Freud a base que Lacan utilizará para discutir o sujeito. Desta forma, os conceitos de consciente e inconsciente, Eu e Isso, a ideia inaugural sobre quem é o autor dos atos humanos, entre outros, são importantes para a criação e a discussão do sujeito em Lacan. Também foi interessante trazer para este capítulo, conceitos como “sujeito” e “clivagem”, que serão retomados na obra de Lacan sobre o tema do sujeito.

Enfim, este capítulo tentou trazer as discussões sobre o sujeito na obra de Lacan, com um recorte dos anos iniciais de sua obra, que vão de 1950 a 1960. Entende-se que até esse momento, foi esse o autor do conceito de sujeito em psicanálise, numa tentativa de retorno à obra de Freud. Com efeito, para Lacan, o sujeito tem a sua gênese no estádio do espelho,

processo pelo qual a criança (bebê) se reconhece no espelho, ou seja, reconhece o seu “Eu” como separado da mãe. Convém lembrar que o autor classifica a criança antes de passar pelo estágio de espelho como *infans*, e, só então com a identificação no espelho passa a ser sujeito. Mas aqui, vale lembrar que ainda não é o sujeito inserido na linguagem. Este só passa a ser a partir de outro processo: o Complexo de Édipo, pelo qual vai se instaurar a lei ou o falo, na relação do romance familiar em que a criança está inserida.

Após o Complexo de Édipo, a lei ou o falo passa a ser uma metáfora. O processo pelo qual a criança se insere na linguagem a partir de uma identificação com os significantes que lhe foram atribuídos pelos pais é conhecido na obra de Lacan como a metáfora paterna, ou seja, a criança se aliena desses significantes. E, logo em seguida, desaliena-se dos significantes na medida em que se insere na lógica da linguagem. Este se desaliena à proporção que procura, para si, novos significados.

Nesse processo de alienação e desalienação dos significantes dos pais e dos que vão encontrando na relação com o Outro; portanto, na relação com o mundo, surge o sujeito. Pois o sujeito é este que se aliena e se desaliena dos significantes que lhe foram atribuídos ao longo da sua vida.

Concluindo, se o sujeito assim se constitui, como podemos aplicar a teoria da subjetividade da psicanálise à questão do sujeito negro? O sujeito negro se constituirá com significantes ligados ao preconceito e ao racismo? Pensando isso, propomos estudar no capítulo seguinte não só a história do sujeito negro no Brasil, assim como analisar como se deu o processo de significação social da figura do sujeito negro.

3 NO BRASIL, HÁ LUGAR DE SUJEITO PARA O NEGRO? A CONDIÇÃO SOCIAL DO NEGRO NO PAÍS

3.1 INTRODUÇÃO

O capítulo traz uma análise detalhada do livro *Racismo estrutural* de Silvio de Almeida (2019) com o intuito de compreender o lugar social, econômico e de classe que o negro está inserido no Brasil, demonstrando que esse “lugar social” do sujeito negro brasileiro é, na verdade, um “não-lugar”. A escolha dessa obra se justifica por ser a mais atual acerca do racismo estrutural impregnado ainda no país, com o objetivo principal de apresentar uma teoria social contemporânea crítica e profunda deste tema.

3.2 RAÇA

Segundo Munanga (2016), a ideia do conceito de raça nasce da perspectiva importada da Botânica e da Zoologia, cuja etimologia tem suas bases no termo latino *ratio*, que significa sorte, categoria, espécie. Nas Ciências Biológicas, este termo foi adotado primeiramente pelo botânico Carolus Linnaeus, na botânica e na zoologia, para classificar espécies de plantas e de animais. O primeiro a falar em quatro raças humanas: europeia, africana, asiática e americana foi Carl Von Linné (Lineu), sociólogo, botânico e médico sueco do século XVIII (1707 a 1778). Em seguida, Blumenbach (1752-1840), médico alemão, no final do século XVIII em seu livro *On the Natural Variety of Mankind*, conceitua a distinção de raças a partir de cores: caucasianos – raça branca; mongóis – raça amarela; malaios – raça marrom; etíopes – raça negra; e americanos – raça vermelha.

No século XVIII, a cor da pele foi considerada como um critério fundamental e divisor de águas entre as chamadas raças. Por isso, que a espécie humana ficou dividida em três raças estancas que resistem até hoje no imaginário coletiva e na terminologia científica: raça branca, negra e amarela. Ora, a cor da pele é definida pela concentração da melanina. É justamente o grau dessa concentração que define a cor da pele, dos olhos e do cabelo. No século XIX, acrescentou-se ao critério da cor outros critérios morfológicos como a forma do nariz, dos lábios, do queixo, do formato do crânio, o ângulo facial, etc. para aperfeiçoar a classificação. O crânio alongado, dito dolicocefalo, por exemplo, era tido como característica dos brancos “nórdicos”, enquanto o crânio arredondado, braquicefalo, era considerado como característica física dos negros e amarelos.

A partir de Arthur de Gobineau, escritor e filósofo francês do final do século XIX (1816 – 1882), a categoria de raça sai do campo da biologia e passa a ser um elemento para a descrição da história humana. Este filósofo relacionou a diferenciação de raça ao desenvolvimento das nações e pontuou o “Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas” com a ideia central de estabelecer um escalonamento de raças (Berbel, 2017, p. 331). Neste sentido, comenta sobre o termo de “raça”:

Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da raça sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito relacional e histórico. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas. (Almeida, 2019, p. 18)

Ao transcender o olhar puramente biológico, como proposto por Silvio de Almeida (2019), corrobora com esse pensamento o autor Kabengele Munanga, no qual propõe pensar os aspectos histórico-sociopolítico do termo:

A realidade da raça não é mais biológica, mas sim histórica, política e social. A palavra continua sendo usada como uma categoria de análise para entender o que aconteceu no passado e o que acontece no presente. O nó central do problema não é a raça em si, mas sim as representações dessa palavra e a ideologia dela derivada. Se até o fim do século XIX e início do século XX, o racismo dependeu da racionalidade científica da raça, hoje ele independe dessa variante biológica. Ou seja, o racismo no século XXI se reconstrói com base em outras essencializações, notadamente culturais e históricas e até aquelas consideradas politicamente corretas como a etnia, a identidade e a diferença cultural (MUNANGA, 2010, p. 11).

Conforme Munanga (2010), mesmo que, por um período da história, o racismo dependeu do conceito de raça da biologia, hoje independe deste. Complementando Munanga, o autor Alfredo (2009) afirma que “não é necessário reivindicar nenhuma realidade biológica das “raças” para fundamentar a utilização do conceito em estudos sociológicos.” (Guimarães, 2009, p. 30). Almeida traça um paralelo extremamente importante cruzando o período histórico do Iluminismo e a compreensão de como o homem foi construído pela Filosofia Moderna. O autor argumenta sobre isso:

A novidade do Iluminismo é o conhecimento que se funda na observação do homem em suas múltiplas facetas e diferenças “enquanto ser vivo (biologia), que trabalha (Economia), pensa (Psicologia) e fala (Linguística)”. Do ponto de vista intelectual, o Iluminismo constituiu as ferramentas que tornariam possível a comparação e, posteriormente, a classificação, dos mais diferentes grupos humanos com base nas características físicas e culturais. Surge então a distinção filosófico-antropológica entre civilizado e selvagem, que no século seguinte daria lugar para o dístico civilizado e primitivo (ALMEIDA, 2019, p. 19).

O Iluminismo tornou-se o ponto fundamental das grandes revoluções liberais, com o propósito de levar a liberdade e livrar o mundo das trevas e dos preconceitos da religião. Essa consideração aqui levantada mostra-se relevante para compreender a construção do conceito de raça ao longo do texto. Segundo Almeida (2019, p. 19), as revoluções que aconteceram na Inglaterra, América do Norte e França, foram de grande importância para reorganização do mundo que migrava do Feudalismo para o Capitalismo. Como destaca o autor, “a composição filosófica do homem universal, dos direitos universais e da razão universal mostrou-se fundamental para a vitória da civilização.” (Almeida, 2019, p. 19).

No século seguinte, este modelo de “civilização” seria levada a outras partes do mundo, no qual se julgava que ainda não havia. A palavra civilização foi colocada entre aspas com o objetivo de recortá-la do conceito geral de civilização e fixá-la no que acontecia a partir do entendimento de civilização que estava se construindo a partir de tais revoluções. Almeida (2019, p. 19) comenta que “esse movimento de levar a civilização para onde ela não existia que redundou em um processo de destruição e morte, de espoliação e aviltamento, feito em nome da razão e a que se denominou colonialismo.”

Achille Mbembe (2018), em seu livro *Crítica da Razão Negra*, afirma que o colonialismo foi um projeto de universalização, cuja finalidade era “inscrever os colonizados no espaço da modernidade”. Entretanto, sua brutalidade e sua vulgaridade fizeram do colonialismo um exemplo perfeito de antiliberalismo. Por sua vez, Almeida (2019) traz uma discussão importante para se entender o conceito de raça, por extensão, aborda sobre a história da revolução haitiana.

O povo negro haitiano, escravizado por colonizadores franceses, fez uma revolução para que as promessas de liberdade e igualdade universais fundadas pela Revolução Francesa fossem estendidas a eles, assim como foram contra um poder que consideraram tirano, pois lhes negava [sic] a liberdade e não lhes reconhecia a igualdade. O resultado foi que os haitianos tomaram o controle do país e proclamaram a independência em 1804. Com a Revolução Haitiana, tornou-se evidente que o projeto liberal iluminista não tornava todos os homens iguais e sequer faria com que todos os indivíduos fossem reconhecidos como seres humanos. (Almeida, 2019, p. 20).

Em face disso, pode-se observar que a “civilização” não poderia ser compartilhada por todos. Losurdo (2006) chama a atenção de que aqueles que aplaudiram a Revolução Francesa enxergaram a Revolução Haitiana com desconfiança e medo. Almeida salienta que é nesse contexto que a raça emerge como conceito central da sociedade contemporânea, uma vez que aparece com a contradição entre a universalidade da razão e o ciclo de morte e destruição do colonialismo e da escravidão. Cita o autor que “a classificação de seres humanos serviria,

mais do que para o conhecimento filosófico, como uma das tecnologias do colonialismo europeu para a submissão e destruição de populações das Américas, da África, da Ásia e da Oceania” (Almeida, 2019, p. 20).

Ainda sobre a raça, retoma um pensador etnólogo holandês Cornelius de Pauw do século XVIII, ao comentar a respeito dos indígenas americanos que são caracterizados como aqueles que “não têm história”, são “infelizes”, “degenerados”, “animais irracionais”. Almeida (2019) ressalta que, em paralelo ao pensamento de Cornelius de Pauw, está o pensamento de Hegel acerca dos africanos que seriam “sem história, bestiais e envoltos em ferocidade e superstição”, características do não-lugar que ocupa o sujeito negro na sociedade, sobre o qual essa pesquisa se propõe a pensar e discutir a partir do conceito de raça aqui trabalhado na construção do texto. As referências à “bestialidade” e “ferocidade” demonstram como essas características são uma tônica comum do racismo, pois caracteriza o processo de desumanização que antecede as práticas de discriminações e genocídios encontradas até mesmo atualmente.

3.2.1 Definindo o Racismo

O racismo é um fenômeno complexo que envolve preconceitos, discriminação e desigualdade baseados na raça. Entretanto, é de fundamental importância diferenciá-lo de outras categorias frequentemente associadas à ideia de raça, como preconceito e discriminação. O preconceito racial refere-se a atitudes e crenças negativas que uma pessoa ou grupo pode ter em relação a outro, baseadas em estereótipos. É uma forma de julgamento que ocorre antes de qualquer interação concreta e não necessariamente se traduz em ações. Almeida (2019, p. 22) comenta: “Considerar negros violentos e inconfiáveis, judeus avarentos ou orientais “naturalmente” preparados para as ciências exatas são exemplos de preconceitos.”

A discriminação racial, por sua vez, envolve ações e comportamentos que resultam em tratamento desigual de indivíduos ou grupos com base em características raciais. Enquanto o preconceito é uma atitude interna, a discriminação é a manifestação externa dessa atitude, podendo ocorrer em diversas esferas, como no trabalho, na educação e na justiça. Almeida (2019, p. 22) destaca que: “a discriminação tem como requisito fundamental o poder, ou seja, a possibilidade efetiva do uso da força, sem o qual não é possível atribuir vantagens ou desvantagens por conta da raça.” Descrevendo o racismo, Almeida comenta que:

Podemos dizer que o racismo é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios para indivíduos, a depender do grupo racial ao qual pertencam (Almeida, 2019, p. 22).

Segundo Moreira (2017), pode haver dois tipos de discriminação: a discriminação direta e a indireta. A discriminação direta acontece quando existe um repúdio explícito a indivíduos ou grupos motivado pela raça. Exemplos incluem países que proíbem a entrada de negros, judeus, muçulmanos ou pessoas de origem árabe ou persa. Além disso, há estabelecimentos comerciais que se negam a atender clientes de determinadas raças. O autor comenta, que este tipo de discriminação requer a existência da intenção de discriminar.

O segundo tipo, a discriminação indireta, refere-se a um processo em que a situação particular de grupos minoritários é desconsiderada – caracterizando uma discriminação real – ou em que são impostas regras de “neutralidade racial”, sem considerar as diferenças sociais significativas. Esse tipo de discriminação pode ocorrer tanto por meio de normas legais quanto por seus efeitos adversos. O autor descreve que: “[...] marcada pela ausência de intencionalidade explícita de discriminar pessoas. Isso pode acontecer porque a norma ou prática não leva em consideração ou não pode prever de forma concreta as consequências da norma.” (Moreira, 2017, p. 102).

A autora Kilomba propõe pensar que o racismo tem por base a discriminação pela diferença. Comenta em seu texto:

No racismo estão presentes, de modo simultâneo, três características: a primeira é a construção de/da diferença. A pessoa é vista como “diferente” devido a sua origem racial e/ou pertença religiosa. Aqui, temos de perguntar: quem é “diferente” de quem? É o sujeito negro “diferente” do sujeito branco ou o contrário, é o branco “diferente” do negro? [...] A segunda característica é: essas diferenças construídas estão inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos. Não só o indivíduo é visto como “diferente”, mas essa diferença também articulada através do estigma, da desonra e da inferioridade.” (Kilomba, 2019, p. 75).

3.2.2 Definindo o Racismo Estrutural

O racismo estrutural refere-se a um sistema de desigualdade racial enraizado nas instituições, políticas e práticas sociais de uma sociedade. Ao contrário do racismo individual, que se manifesta em atitudes e comportamentos de indivíduos, o racismo estrutural é sistêmico e se perpetua através de normas, valores e estruturas organizacionais que favorecem grupos raciais em detrimento de outros. Almeida (2019, p. 31), considera que “as instituições são racistas porque a sociedade é racista.”

O autor discorre sobre o racismo estrutural:

“O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre “pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição”. Nesse caso, além de medidas que coíbam o racismo individual e institucionalmente, torna-se imperativo refletir sobre mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas.” (Almeida, 2019, p. 33).

O racismo se manifesta de forma concreta por meio da desigualdade política, econômica e jurídica. O racismo estrutural determina como o Estado e a sociedade, em suas várias esferas, configuram as relações de poder, baseando-se no reforço e na manutenção de diversas formas de discriminação, com o objetivo de preservar os privilégios da branquitude patriarcal.

O racismo é revelado em um nível estrutural, pois pessoas negras e *People of Color* estão escolhidas da maioria das estruturas sociais e políticas. Estruturas oficiais operam de uma maneira que privilegia manifestadamente seus sujeitos brancos, colocando membros de outros grupos racializados em uma desvantagem visível, fora das estruturas dominantes. Isso é chamado de racismo estrutural. (Kilomba, 2019, p. 77).

Queremos destacar, a partir de uma perspectiva crítica, que o racismo, enquanto um processo histórico e político, estabelece condições sociais que permitem a discriminação sistemática de grupos racialmente identificados, tanto de forma direta quanto indireta. Embora indivíduos que praticam atos racistas possam ser responsabilizados, uma análise estrutural das relações raciais nos revela que essa responsabilização jurídica é insuficiente para dismantelar o que está enraizado na sociedade como uma máquina geradora de desigualdade racial.

3.2.3 Escravismo Colonial como Modo de Produção e Racismo Estrutural

A obra *Escravidão Colonial*, de Jacob Gorender, foi escrita em 1978, sendo imprescindível para compreender o contexto de racismo estrutural na gênese da formação social brasileira. O autor investiga como se deu o processo de colonização no Brasil e como as suas práticas reverberam na constituição e formação social do negro na sociedade. Segundo ele, o modo de produção compreende um modo de reprodução continuado das relações de produção e das forças produtivas. Gorender (2010) aponta que não se reproduziu modo de produção outrora existente em Portugal, uma vez tendo sido considerado o escravismo colonial no Brasil como modo de produção.

Impõe-se, por conseguinte, a conclusão de que o modo de produção escravista colonial é inexplicável como síntese de modos de produção preexistentes, no caso do Brasil. Seu surgimento não encontra explicação nas direções unilaterais do evolucionismo nem do difusionismo. Não que o escravismo colonial fosse invenção arbitrária fora de qualquer condicionamento histórico. Bem ao contrário, o escravismo colonial surgiu e se desenvolveu dentro de determinismo

socioeconômico rigorosamente definido, no tempo e no espaço. Deste determinismo de fatores complexos, precisamente, é que o escravismo colonial emergiu como um modo de produção de características novas, antes desconhecidas na história humana. (Gorender, 2010, p. 88)

Gorender (2010) esclarece que a formação social escravista teve peculiaridades únicas encontradas no Brasil, isso revela uma possibilidade de posição na luta antirracista, pois é preciso investigar o Brasil desde sua formação, considerando-se todas as suas particularidades, uma vez que o grande desafio é buscar soluções próprias, sem que haja uma importação desmedida das saídas apresentadas em outros modelos. Como ressalta o autor, justamente no Brasil, o escravismo colonial teve duração e riqueza maiores do que em qualquer outra parte.

Com efeito, a categoria de escravo constitui propriedade de um dono e, por isso, deve se sujeitar à autoridade de seu proprietário, isso o coloca como coisa ou bem objetivo. Gorender (2010) apresenta uma contradição observada por Brion Davis (1970) sobre o escravo: “ser coisa e ser homem”. Ainda sobre a categoria de escravo, explana o autor:

A característica mais essencial, que se salienta no ser escravo, reside na condição de propriedade de outro ser humano. Sigamos abreviadamente a argumentação de Aristóteles. A produção, disse ele, precisa de instrumentos, dos quais uns são inanimados e outros, animados. Todos os trabalhadores são instrumentos animados, necessários, porque os instrumentos inanimados não se movem espontaneamente (as lançadeiras não tecem panos por si próprias). O escravo, instrumento vivo como todo trabalhador, constitui ademais “uma propriedade viva”. A noção de propriedade implica a de sujeição a alguém fora dela: o escravo está sujeito ao senhor a quem pertence (Gorender, 2010, p. 93).

O escravo foi reconhecido como homem e não coisa pela primeira vez por meio da responsabilidade penal. No entanto, o autor elucida que o reconhecimento pela legislação foi um reconhecimento duplo, pois embora tenha sido reconhecido como homem, também o foi como objeto. Gorender (2010) destaca que o escravo era reconhecido como sujeito de delito e como objeto de delito. Sua vida teve de ser protegida, pelo menos na letra da lei, pois era então considerado como um “bem pessoal”.

O escravismo colonial é estudado a partir da escravização negra, uma vez que, segundo Gorender (2010), teria proporcionado estabilidade ao modo de produção. Desta forma, apresentam-se algumas leis específicas para o modo de produção escravista colonial, que estão articuladas e associadas. Em seu texto, arrolam-se tais leis: Lei da Renda Monetária (processo de transformação do excedente em dinheiro); Lei da Inversão Inicial de Aquisição do Escravo (apresentava três principais formas de aquisição do escravo, ou seja, captura,

compra e criação na unidade escravista); Lei da Rigidez da Mão de Obra Escrava (se o escravo não se libertava do senhor, tampouco este se desfazia do escravo); Lei da Correlação entre a Economia Mercantil e a Economia Natural na Plantação Escravista (denomina a correlação estudada mediante o emprego do termo “bissegmentação”); e, por fim, a Lei da População Escrava (representa a relação entre o movimento populacional, o tipo de formação social e o modo de produção, sendo, em seguida, marcada pelo tráfico interprovincial, pois foi necessário redistribuir, para a região do café, os homens e as mulheres escravizados explorados nas regiões de plantação de cana-de-açúcar e do algodão no Brasil. Nos Estados Unidos, observou-se uma situação diferente, uma vez que seu principal produto de exportação era o tabaco, supérfluo e menos rentável se comparado ao açúcar. Isso exigia menor número de escravizados, até mesmo porque o preço destes aumentava com o decorrer do tempo. Dividiram-se, assim como no Brasil, as funções entre as regiões exportadoras e importadoras de escravizados. Desse modo, homens e mulheres escravizados foram criados para fins específicos de comercialização.

A sociedade escravista era constituída por pessoas escravizadas e a classe de seus exploradores diretos, os plantadores e mercadores. Uma hipótese aventada no texto do autor compartilha que o modo de produção escravista pode, também, ser lido como a gênese do modo de produção capitalista estabelecido simultaneamente no Brasil. Desta forma, pode-se vê-lo como uma formação social dotada de características de viés capitalista. Na gênese do capitalismo no Brasil está o escravismo, bem como a influência da ideologia advinda do referido processo histórico, contribuindo com a construção do racismo.

A relação entre o escravismo colonial, conforme abordado por Gorender (2010), e o racismo estrutural no Brasil é uma questão complexa que merece uma análise crítica. O escravismo colonial não foi apenas uma prática econômica, mas também um sistema que moldou profundamente as estruturas sociais, culturais e políticas do país. Desta forma, estabeleceu bases que perpetuaram a desumanização dos negros, criando uma narrativa de inferioridade que se propaga até hoje. Essa herança histórica contribuiu para a normalização do racismo estrutural, onde práticas discriminatórias estão enraizadas nas instituições e na cultura.

Gorender (2010), destaca como a exploração dos negros durante esse período não se limitou à escravidão física, mas se estendeu à negação de direitos e oportunidades. Essa desigualdade histórica se reflete na sociedade contemporânea, onde os negros ainda enfrentam barreiras significativas em áreas como educação, emprego e acesso à saúde. A análise de

Gorender (2010) nos ajuda a entender como as estruturas que emergiram do escravismo colonial continuam a operar, muitas vezes de forma invisível, mas profundamente impactante.

3.2.4 O Escravismo Pleno e Tardio e o Racismo Estrutural para Clóvis Moura

Para este tópico, far-se-á uma sucinta análise do escravismo sistematizado na obra do autor Clóvis Moura *Dialética Radical do Brasil Negro*, lançada em 1994. A escolha do texto ocorreu por exercer um papel crucial para se entender não só o racismo estrutural, bem como o lugar do negro na sociedade brasileira. De acordo com o autor, o escravismo brasileiro se divide nas fases de Escravismo Pleno (1550-1850) período no qual a escravidão se desenvolveu em sua plenitude; e Escravismo Tardio (1850-1888), no qual o escravismo se decompôs no transcorrer de um processo de modernização conservadora, com o delineamento das bases de um capitalismo dependente sob o qual o negro seria imobilizado socialmente. Bersani (2018) sublinha que a extinção do tráfico internacional de homens e mulheres escravizados, promovida pela Lei Eusébio de Queirós, no ano de 1850, é o marco histórico que determina a passagem da fase do Escravismo Pleno para outra fase do Escravismo Tardio, possibilitando o impulso para a construção teórica defendida por Clóvis Moura.

O Escravismo Pleno, para Moura (1994/2014), pode ser identificado pelo predomínio do modo de produção escravista. Pode-se aqui estabelecer um paralelo com o pensamento de Jacob Gorender. Trata-se, pois, de uma constatação que fortalece o caminho escolhido na presente investigação sobre o modo de pensar o Brasil e a centralidade das relações raciais enquanto elemento fundante da sociedade brasileira. Segundo Moura (2020) as razões para se formar uma sociedade escravista na América derivam de dois fenômenos distintos, o primeiro teria sido o próprio desenvolvimento interno da sociedade colonial. O segundo fator seria o interesse das nações colonizadoras em fase de expansão comercial e mercantil, na qual Portugal seria o protagonista como um intermediário dos países mais fortes, após o seu período de nação marítima.

Dessa maneira, segundo Campos (2022), o sentido daquela produção (derivado do sentido da colonização) caminhava para a forma de trabalho compulsória que fora a escravidão, com seus mecanismos arbitrários de extração de sobretrabalho. Isso se deve também ao alto investimento inicial para a produção dos principais bens, o engenho para a produção de cana-de-açúcar, por exemplo; e a camada não produtiva de valor que fazia parte da reprodução daquela sociedade, ou seja, a família do senhor de engenho e agregados, oleiros, vaqueiros, pescadores, escravos domésticos etc.

Por isto, essa produção, para dar lucro ao produtor interno (senhores de engenho e escravos) e desempenhar sua função de abastecedor do mercado internacional, somente poderia funcionar satisfatoriamente na base do sobretrabalho escravo e de nenhum tipo de exploração, pois de outra forma não seria lucrativo nem para o polo produtor (colônia), nem para o polo distribuidor e/ou consumidor (metrópole). Seria um sistema antieconômico (Moura, 2020, p. 72).

De acordo com Moura (2020), durante o período que perdurou o Escravismo Pleno, o fluxo de tráfico foi constante, reservadas as diferenças regionais. Para o modo de produção aqui erigido, o fluxo permitia ao senhor níveis de exploração altíssimos e uma margem de lucro servia à manutenção desse aparelho de luxo e fausto em que viviam. O Escravismo Pleno compreende desde 1550 (aproximadamente) até 1850, por ocasião da Lei Eusébio de Queirós, que extinguiu o tráfico internacional de africanos escravizados, ou seja, atravessa todo o período colonial com os reinados de Dom João VI, Dom Pedro I e Dom Pedro II. Este se caracteriza “pelo fato de as relações de produção escravistas dominarem quase totalmente a dinâmica social, econômica e política” (Moura, 2020, p. 77). Desta forma, tudo o que se conhecia na sociedade brasileira da época, tinha como ponto central o modo de produção que passava pelas classes vigentes senhores e escravizados.

A chegada de Dom João VI, em 1808, ao Brasil, trouxe mudanças significativas ao país juntamente com a Proclamação da Independência (1822), porém, não criaram nenhuma crise estrutural no sistema escravista. Marca-se nesse processo o fim do sistema colonial e a formação de uma economia mercantil escravista. Entretanto, como mencionado, o modo de produção permanece firme. Um dado interessante e sintomático disto é aquele ao qual se reportam Gomes e Reis.

Foi durante o século XIX que o Brasil que, proporcionalmente, o Brasil mais recebeu cativos da África. Se contabilizados os três séculos de duração do tráfico transatlântico para a região, os anos entre 1800 e 1850 valeram por 43% do total de africanos desembarcados. (...). (GOMES; REIS, 2021, p. 5).

Por fim, uma mudança de peso resultou da Lei Eusébio de Queirós, da qual, nas palavras de Moura (2020, p. 78) “surgirá o embrião de uma burguesia epidérmica que nasce muito tarde como classe e que não podia desempenhar aquelas funções dinamizadoras atribuídas a uma burguesia clássica nos moldes europeus.” Ressalta, ainda: “aquilo denominado por Caio Prado Jr. de O Império escravocrata e a aurora burguesa (1850-1889) é o período no qual o escravismo entra em crise progressiva a que chamamos de ‘escravismo tardio.’” (MOURA, 2020, p. 78).

Neste diapasão, Moura (2020, p. 82) relata, a partir de sua perspectiva metodológica, os “rasgos fundamentais do escravismo pleno”: sendo o primeiro, o monopólio comercial da Metrópole (1808); segundo, a produção exclusiva de artigos de exportação para o mercado mundial, salvo a produção de subsistência pouco relevante e que somente era suficiente em face do baixíssimo nível do poder aquisitivo dos consumidores; terceiro, tráfico de escravos da África de caráter internacional e o tráfico triangular como elemento mediador e mecanismo de acumulação na metrópole; quarto, subordinação total da economia de tipo colonial à metrópole e impossibilidade de acumulação interna de capitais em nível que pudesse determinar a passagem do escravismo para o capitalismo não dependente; quinto, latifúndio escravista como forma fundamental de propriedade; sexto, legislação repressora contra os escravos, violenta e sem apelação; e por fim, o sétimo, os escravos lutam sozinhos de forma ativa e radical contra o instituto da escravidão.

A partir de 1850, inaugura-se a segunda fase desse modo produção capitalista no Brasil: o escravismo tardio, em que há uma verdadeira modernização tecnológica. Destaca o autor sobre os desenvolvimentos mais relevantes à época:

(...) construção de ferrovias (especialmente no estado de São Paulo) que escoariam o café, cuja produção caracterizou o ciclo econômico do período; na atuação de companhias britânicas de navegação; serviços postais; serviços de iluminação e gás; capital bancário e endividamento do setor privado e público; nas corretoras de importação (grande parte de mercadorias inglesas, manufaturadas) e exportação; na mineração (inclusive com relevante uso de mão de obra escravizada) entre tantas outras. (Moura, 2020, p. 83).

Tais mudanças aconteceram sem que se operasse uma mudança social no Brasil, em que se desenrola o seu definhamento, os germes do capitalismo dependente e os padrões de absorção do negro na sociedade de classes. Concomitantemente ao escravismo tardio, está a formação tardia da burguesia na sociedade brasileira, iniciada nesta fase.

(...) um progresso econômico, tecnológico, cultural, e em outras parte e níveis da sua estrutura sem uma modificação que a isto correspondesse nas suas relações de produção, ou seja, na sua infraestrutura. (...) em pleno final do século XIX, quando um avanço tecnológico, científico e econômico revolucionava as relações sociais nos principais países da Europa e dos Estados Unidos (...) esses novos recursos tecnológicos e científicos eram aplicados em um país ainda escravista (Moura, 2020, p. 82).

No escravismo tardio eram perceptíveis três níveis de estratificação principais: os escravos que continuavam sem nenhum direito e mobilidade quase igual a zero; uma população camponesa composta de mestiços e negros livres, mas sem terra; e, por fim, a população composta de imigrantes que já possuíam terra, constituindo-se em uma camada de

pequenos proprietários. Moura (2020) esclarece que, no processo que culminará com a Abolição da Escravidão em 13 de maio de 1888, houve a diminuição de população escrava, aumento de camponeses sem terra, descendentes de negros e índios, mestiços de um modo geral, e articulou-se uma camada que se destaca da população de imigrantes e se constitui em pequenos grupos proprietários. O direito do acesso à terra é, portanto, excluído na prática das duas primeiras populações, permitindo-se, através da poupança individual ou do apoio institucional, a posse da terra aos imigrantes bem-sucedidos.

Nesse período também surgiram os moradores de condição, que eram submetidos aos senhores de engenho, uma vez que não possuíam moradia nem tinham condições para comprar terra. Assim, trabalhavam nas fazendas em troca de moradia. Moura (2020) afirma que, o escravismo tardio descambou no capitalismo dependente. Em tal período, observou-se a coexistência de relações escravistas e capitalistas, o que contribuiu para a formação do cenário abolicionista.

O processo de transição do Escravismo Pleno para o Escravismo Tardio foi propiciado pelo bloco de poder escravista. Moura (2020) frisa que o prenúncio do fim do trabalho escravizado significava para a classe dominante a urgência de garantir que a transição ao trabalho livre se realizasse sem que os seus interesses econômicos e seu domínio político fossem atingidos de forma estrutural. Desta forma, o trabalho escravo seria substituído pelo livre e, por isso, buscaram-se alternativas que viabilizassem a permanência da elite em sua posição social privilegiada. Outro problema a se destacar é o bloco no poder escravista que estava primordialmente interessado em resolver o problema da terra e da mão de obra.

Ao se considerar manter a posição social de privilégio, algumas medidas foram adotadas, tais como a Lei n.º 601 de 1850, a chamada Lei da Terra, uma vez que a terra se apresentava como um obstáculo, e foi conservada a partir da edição da referida lei, afastando qualquer ameaça à sua posse, bem como o apoio à corrente imigrantista.

A Lei da Terra, se de um lado democratizava as possibilidades da sua aquisição mediante compra ao governo, de outro, o que provocou na prática foi uma barreira real para os ex-escravos após a abolição, de adquiri-las. (...) A Lei da Terra tinha, no fundo, conteúdo político. Ela deu um cunho liberal à aquisição de terras no Brasil, mas visava a, de um lado, impossibilitar uma lei radical abolicionista que incluísse a doação pelo Estado de parcela de gleba aos libertos (...) (Moura, 2020, p. 121).

Verifica-se aqui como é sintomática a modernização do arcaico. De um lado, trata-se de adequar a distribuição fundiária à maneira liberal, por outro lado, preservava o latifúndio de boa parte da população, sobretudo a população não-branca. Desta forma, Silva (2017, p.

200) explicita que a Lei da Terra reside num dos pilares do caráter inconclusivo do processo abolicionista e criou as premissas da marginalização social das populações negras. Por seu turno, o processo de Abolição foi importante e útil ao quadro que se desenhava no país e, neste sentido, Moura afasta a possibilidade de vê-la como uma revolução democrático-burguesa.

A Abolição não mudou qualitativamente a estrutura da sociedade brasileira. Substituiu o senhor de escravos pelo fazendeiro de café, sendo que os últimos tomaram o lugar dos primeiros como seus herdeiros diretos e continuadores, cristalizando-se, por outro lado, as oligarquias regionais do Nordeste e Norte também apoiadas no monopólio da terra, como os antigos senhores de escravos. Não podemos negar que o trabalho escravo foi substituído pelo trabalho livre. Mas as estratégias de dominação antecipadamente estabelecidas fizeram com que o antigo escravo não entrasse sequer como força secundária na dinâmica desse processo, ficando como borra, sem função expressiva. O Brasil arcaico preservou os seus instrumentos de dominação, prestígio e exploração e o moderno foi absorvido pelas forças dinâmicas do imperialismo que também antecederam à Abolição na sua estratégia de dominação (Moura, 2020, p. 152).

A discriminação racial constituiu, ao longo da história do escravismo e da construção da sociedade brasileira, uma estratégia apropriada pelas classes dominantes. Embora não se tenha admitido de forma explícita, o racismo está atrelado às diversas formas, como em instituições ou estrutural, pois não se pode afastar tal premissa. A obra de Clóvis Moura mostra-se imprescindível para se analisar a constituição do racismo estrutural e o não-lugar ocupado pelo negro na sociedade brasileira desde os primórdios. Desta forma, este pequeno trecho do texto parte da hipótese de que o racismo estrutural encontra-se na essência do capitalismo brasileiro.

3.2.5 A Economia Colonial como Sentido da Colonização, segundo Caio Prado Júnior

A obra *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia* busca compreender alguns elementos essenciais da constituição da sociedade brasileira, tendo como objeto central os condicionantes do processo de transição entre a Colônia e a Nação, com estudo posterior acerca do modo como ocorreu o povoamento abrangendo a questão racial. O autor revela que, na gênese de sua formação, o Brasil foi constituído vinculado ao comércio, e não destinado ao povoamento. Afiança que o interesse comercial era por açúcar, tabaco, ouro, diamante, algodão, café; enfim, o olhar estava voltado para fora do país, um Brasil que atendesse as demandas de outros países. A formação da sociedade e economia brasileiras estará

estritamente ligada aos interesses da colônia sob a ótica do comércio, o que, por fim, refletiu-se na sociedade como um todo.

Portanto, a questão racial constitui um assunto que requer amplo aprofundamento, uma vez que, para estudá-la, é necessária uma análise entre as três raças que participaram da formação do Brasil, sendo necessário considerar as diversidades presentes, pois as ignorar prejudicaria a pesquisa que leva em conta o processo histórico da colonização. Outra importante questão repousa no fato de que a evolução étnica brasileira teve como uma de suas principais características a supervalorização do procriador ao longo da história. Daí a expressão “limpar o sangue”, pois se referia à “acentuação do influxo branco” (PRADO JR., 2011, p. 116).

O período do Brasil colonial teve sua organização agrária a partir de três elementos básicos, sendo estes: o latifúndio, o trabalho escravo e a monocultura, os quais compõem o que Prado Júnior (2011, p. 127) chama de “grande exploração rural”, ou seja, “a reunião numa mesma unidade produtora de grande número de indivíduos”. Desta forma, em resumo, a economia colonial brasileira, para Prado Jr., pode ser compreendida pelo seguinte:

De um lado, essa organização da produção e do trabalho, e a concentração da riqueza que dela resulta; do outro, a sua orientação, voltada para o exterior e simples fornecedora do comércio internacional. Nessas bases se lançou a colonização brasileira, e nelas se conservará até o momento que ora nos interessa. Não há na realidade modificações substanciais do sistema colonial nos três primeiros séculos de nossa história. Mais não se fez nesse período de tempo que prolongá-lo e o repetir em novas áreas ainda não colonizadas (PRADO JR., 2011, p. 129).

Prado Jr. (2011), assim como Moura, defende que o sistema colonial não teria sofrido mudanças significativas durante os três primeiros séculos no Brasil, período do Escravismo Pleno, como visto. Assim, durante o período de colonização, a política econômica reduziu o Brasil a um simples produtor para o comércio internacional. Diante disso, o autor define a colonização como “uma vasta empresa comercial”, cujo único objetivo é fornecer produtos primários de alto valor para o mercado externo. Segundo Bersani (2018), a utilização dos escravizados facilitou as atividades mercantis estabelecidas na Colônia e obter proveito disso.

Prado Jr. defende que a escravização dos povos indígenas no território brasileiro foi explorada de forma diferente comparada à escravização dos negros. A população indígena teve a influência da educação jesuítica, o que, embora não tenha afastado os indígenas da submissão imposta pela colonização, impediu que eles tivessem contato com as formas mais nefastas de violência e escravização. O autor destaca “nada mais se queria [deles] e nada mais se pediu e obteve que a sua força bruta, material.” (Prado Jr., 2011, p. 292). Segundo a visão do autor os negros não receberam qualquer proteção, mas foram jogados na sociedade sem

que houvesse um preparo para que adentrassem nela, colocando-os na condição de autênticos objetos voltados à satisfação dos objetivos mercantis. Dessa forma, todo o arsenal de cultura trazido pelo escravo africano ou pelos povos originários teria sido abafado e deturpado pelo estatuto social, material e moral que a obra da colonização lhes havia reservado.

Desde o início da formação do Brasil, os negros compuseram a base da pirâmide social ao longo de toda a história do país, vistos como estranhos e incômodos no âmbito das relações sociais estabelecidas, uma vez que não partilhavam de identidades culturais e religiosas semelhantes, entre outras, comparadas às da hegemonia da nação, tendo sido considerados apenas úteis ao modo de produção. Com efeito, o que distingue a estrutura social brasileira nesse momento é o imenso vácuo que se abre entre os dois extremos da escala, representados, no topo, pela minoria de senhores, dirigentes da colonização de vários setores e, na base, pela grande quantidade de escravos, que constitui a massa trabalhadora. Entre esses extremos, afirma Prado Jr. (2011, p. 281): “[...] comprime-se o número que vai avultando com o tempo, dos desclassificados, dos inúteis e inadaptados; indivíduos de ocupações mais ou menos incertas e aleatórias ou sem ocupação alguma”.

Diante disso, o autor chama a atenção para o domínio patriarcal, em termos de poder, riqueza e autonomia, enquanto que os centros urbanos são vistos pelo autor como “um reflexo das condições dominantes no campo” (Prado Jr., 2011, p. 294), no qual resulta uma classe superior da qual fazem parte os senhores rurais, acompanhados, porém, das altas autoridades da administração militar, civil e eclesiástica, as quais “gozam mesmo de preeminência social e protocolar” (Prado Jr., 2011, p. 294).

Para concluir, o estudo do racismo estrutural não pode ser dissociado da análise do capitalismo brasileiro, uma vez que este é resultado da escravização que perdurou durante grande parte da história de nosso país. Prado Jr. (2011) ressalta isso em seu texto, daí a importância de trazê-lo para a discussão desse trabalho. Diante do exposto, é possível afirmar que o racismo está presente nas estruturas de opressão não apenas no próprio Estado, mas também em todas as relações constituídas a partir da ideologia socioeconômica, pois que o escravismo colonial esteve na sua gênese e continua a reproduzir os seus mecanismos de exclusão e marginalização.

3.2.6 Capitalismo e Revolução Burguesa no Brasil, segundo Néelson Werneck Sodré

Néelson Werneck Sodré (1990), em sua obra *Capitalismo e Revolução Burguesa no Brasil*, apresenta um breve olhar sobre a formação do capitalismo no Brasil, considerando os

modos de produção, a estrutura colonial, o mercado de trabalho e o que este considera como revolução burguesa no Brasil. A categoria “modo de produção” atua como base da análise feita por Werneck Sodré acerca da formação do capitalismo no Brasil, assim como visto nos demais autores estudados aqui. Neste sentido, Werneck Sodré (1990, p. 11) propõe pensar que o escravismo é responsável pelo desenho de uma sociedade de classes no Brasil, representada pelos dominantes, na figura dos senhores de escravos, e dominados, na figura dos homens e mulheres escravizados.

A estrutura colonial no Brasil se constitui também no despreparo de Portugal para colonizar, pois isso requer múltiplas intervenções, seja no comércio, na ocupação, na organização do sistema produtivo ou no povoamento, destaca o autor. Considerando a grande tarefa que demandava para a produção que se teria na colônia, encontrou-se no tráfico negreiro uma saída. Werneck Sodré (1990) retrata como peças fundamentais da estrutura colonial a terra, o capital e a força de trabalho. Assim como os outros autores estudados neste capítulo, bem como vimos em Prado Jr., que afirma que o Brasil destinava sua produção ao mercado externo, sustentando que a colonização tinha como linhas definidoras “a especialização ecológica; a ausência inicial de valor da terra e sua ampla disponibilidade; o regime de monopólio comercial”.

Segundo o autor, o Estado colonial é dividido em duas fases, sendo a primeira referente ao período em que se delegou poderes à esfera privada; e, a segunda, o período em que se retomou os poderes, com a concentração deles, desde o advento da mineração até a vinda de Dom João VI ao Brasil. As ideologias coloniais são identificadas pelo autor como sendo: a da metrópole, vinculada à classe dominante, que se alia à discriminação e ao racismo em suas práticas, inclusive com o respaldo da legislação; e aquela vinculada à classe dominada, representada por homens e mulheres escravizados e servos e, ainda, a ideologia da classe média ou pequena burguesia. Esta, que se identifica com a classe dominante, uma vez que traz consigo o sentimento de repulsa relativas à cor e às religiões das pessoas escravizadas, apresentando também um anseio por mudanças e por ascensão social.

No começo da República (1989), nota-se o crescimento das relações capitalistas e as gradativas mudanças nos elementos presentes no sistema de colonização. Porém, vale destacar que a sociedade ainda reproduzia o reconhecimento dos senhores, e a classe média se projetava neles. O sistema colonial estava em crise e, desta forma, o escravismo passou a ser um problema.

O Brasil se modernizava e essa modernização correspondia ao avanço das relações capitalistas. Ora, tais relações exigiam a força de trabalho livre, isto é, o trabalho assalariado. (...) Por diversos motivos – e não os genéricos, como uma ciência

manca pretende estabelecer – o rendimento do trabalho escravo, além de tudo, era mais baixo do que o do trabalho livre. (...) não ocorreu aqui a passagem do trabalho escravo ao livre, mas a substituição daquele por este. Essas transformações exerceram enorme influência no processo de liquidação do trabalho escravo (Sodré, 1990, p. 66).

Observa-se, assim, que o processo de modernização forçou a mudança no sistema de escravização para o trabalho livre, no entanto, em condições semelhantes as de antes, embora mascaradas. Pode-se entender esse movimento não como uma passagem, mas sim a substituição abrupta do trabalho escravo pelo trabalho livre. O prestígio conferido à força de trabalho de migrantes europeus, reforça a exclusão social a ser enfrentada pelos africanos e seus descendentes. Desta forma, disserta Bersani (2018), a existência e o fim do trabalho escravo estiveram totalmente ligados ao capitalismo no Brasil. Cabe enfatizar que a razão pela qual se torna imperativa a discussão da exclusão racial está intimamente associada ao capitalismo em si e, portanto, à luta de classes que dele emerge. O referido autor sobre a construção do texto sublinha:

No início de seu estudo voltado à Revolução Burguesa no Brasil, o autor afastou a ideia difundida, inclusive, entre pensadores marxistas, de que o Brasil era capitalista desde a etapa colonial. Ele alegou, inicialmente, ser curiosa tal afirmação por um aspecto cronológico, eis que a Revolução Francesa, bem como a Revolução Inglesa, datam de um período posterior ao século XVI. Explorou este argumento, considerando que a burguesia da colônia teria antecedido, seguindo aquela linha criticada, as próprias burguesias francesa e inglesa. Resgata, ainda, o entendimento de Marx segundo o qual nem todo dinheiro é capital (Bersani, 2018, p. 189).

Werneck Sodré (1990), entretanto, admite que, durante o período colonial, havia mais de uma forma de produção, e que, somente a partir do século XIX, o Brasil teria condições que viabilizariam o capitalismo.

(...) alteração econômica, social e política que, resultante da luta de classes, colocou a burguesia no poder e lhe permitiu, pelo controle do Estado, realizar as alterações necessárias a restabelecer a adequação entre as novas forças produtivas e as relações de produção (Sodré, 1990, p. 91).

O autor comenta que algumas mudanças assumidas pelo Estado correspondem a esse processo. O Código Comercial, de 1850, e o Código Civil, de 1855, representam dois exemplos de que a sociedade tinha passado por mudanças e apresentava outras demandas para atender a questão da propriedade e a chegada de empresas comerciais e industriais. O capitalismo só se consolidou no Brasil a partir da chamada Revolução de 1930, aliada anteriormente à Crise de 1929. Werneck Sodré (1990), ao analisar a historiografia do Brasil,

elucida o percurso histórico do capitalismo como sistema socioeconômico no país, sem ignorar, entretanto, as peculiaridades de sua formação.

Não se pode negar que o autor ao longo de sua obra entrecruza o pensamento de que o capitalismo e a ideologia racista são indissociáveis. Uma vez que a utilização de trabalho escravo para a formação e a produção de excedentes possibilitou o capitalismo mercantil.

3.2.7 Projeto de Branqueamento da População

Em 13 de maio de 1888, foi assinada pela então regente do Império brasileiro, princesa Isabel de Bragança, a lei Áurea, que deu o fim à escravidão no Brasil, que perdurara por quase 400 anos. Estima-se que, até o momento da abolição, havia cerca de 700 mil escravizados no país. De acordo com Mariani et al. (2017), o censo realizado em 1872, 58% dos residentes do país se declarava pardos ou pretos, contra 38% que se diziam brancos. Sendo raça e nação, como vimos, dois conceitos fundamentais do século XIX e metade do século XX, e o Estado brasileiro marcadamente mesclado e miscigenado por anos de convivência entre nativos, africanos e portugueses, qual era o lugar do Brasil enquanto nação? Para aqueles homens da ciência, possivelmente o fracasso.

A visão em relação à mestiçagem produziu uma visão negativa em relação ao futuro da nação brasileira. A virada de século, para as elites brasileiras, acabou sendo, portanto, marcada por um grande dilema. Por um lado, aceitar as teorias racistas formuladas na Europa e nos Estados Unidos ajudaria as elites a legitimarem e naturalizarem as hierarquias sociais existentes no Brasil mesmo após o fim da escravidão. Por outro lado, aceitar o racismo científico significaria admitir que a nação brasileira em sua maioria era composta por uma população racialmente inferior. A solução para esse paradoxo consistiu em uma reinterpretação da realidade brasileira, em relação a essas teorias estrangeiras, e é nesse contexto que surge a tese do branqueamento.

Schwarcz (1993) comenta em seu texto sobre a visão que se tinha do Brasil miscigenado no fim do processo de abolição da escravidão:

Mestiça era também a imagem que Louis Agassiz (1868:71) formava do Brasil; esse país que se tornara uma espécie de paraíso dos naturalistas. Dizia o reconhecido pesquisador suíço: "...que qualquer um que duvide dos males da mistura de raças, e inclua por mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que as separam, venha ao Brasil. Não poderá negar a deterioração decorrente da amálgama das raças mais geral aqui do que em qualquer outro país do mundo, e que vai apagando rapidamente as melhores qualidades do branco, do negro e do índio deixando um tipo indefinido, híbrido, deficiente em energia física e mental" (Schwarcz, 1993, p. 137).

A autora também destaca em outro trecho do seu artigo, a fala do Conde Arthur de Gobineau, que permaneceu quinze meses no Brasil. Este descreve: "Trata-se de uma população totalmente mulata, viciada no sangue e no espírito e assustadoramente feia" (Schwarcz, 1993, p. 2).

João Batista Lacerda, então diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, era convidado para o "I Congresso Internacional das Raças" realizado em julho de 1911. Neste congresso, levou sua tese sob o título de: "*Sur les metis au Brésil*", na qual propunha que o apesar do país ser caracterizado como mestiço, exaltava que fosse necessária uma mudança. Este destaca: "o Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento em um século sua perspectiva, saída e solução". (Schwarcz, 1993, p. 138).

Como destacou Hobsbawm (1987), nesse cenário em que discursos raciais estavam associados a projetos nacionalistas, fazia sentido conceber a nação em termos biológicos ou prever uma futura homogeneidade, conforme antecipava Lacerda. Os modelos evolucionistas não apenas exaltavam o progresso e a civilização, mas também afirmavam que a mistura de raças heterogêneas era sempre um equívoco, resultando na degeneração tanto do indivíduo quanto da coletividade.

Schwarcz (1993) comenta que, sendo modelo de sucesso na Europa da metade do século XIX, as teorias raciais chegaram tardiamente ao Brasil, mas foram recebidas com grande entusiasmo, especialmente nas várias instituições de ensino e pesquisa que, na época, reuniam a maior parte da limitada elite intelectual do país.

Por fim, restaria discorrer sobre o universo das faculdades de medicina, aonde a figura do médico e do cientista social se confundem, dando lugar à imagem do higienista e do perito criminal, ambos intelectuais de intervenção política e social. Esse contexto é marcado pela ascensão de um novo personagem — o "médico político".

Com efeito, a referência ao tema da miscigenação, ou "do problema negro", como era normalmente caracterizado, era uma constante nesse local. Entendido como o grande fator que explicaria "nossa inferioridade como povo" (Gazeta Medica, 1933:7), ou "nossa fraqueza biológica", o cruzamento racial parecia significar uma questão fundamental. (Schwarcz, 1993, p. 145).

Rodrigues (1890) destaca que os exemplos de embriaguez, alienação, epilepsia, violência e amoralidade começaram a ser utilizados como evidências que corroboravam os modelos darwinistas sociais em sua condenação ao cruzamento, alertando para a imperfeição da hereditariedade mista. Essa originalidade sinistra, identificada pelos peritos baianos, permitia não apenas a valorização de uma especificidade da pesquisa nacional, mas também a construção de uma identidade para o grupo profissional.

Diante da liberdade prometida pela abolição e da igualdade prevista pela nova Constituição, parecia essencial reavaliar a organização desse novo país. Schwarcz (1993), comenta que o artigo publicado em 21 de dezembro de 1920, no *Correio Paulistano*, afirmava: "os homens não nascem iguaes absolutamente, supõe-se uma igualdade presumida pela lei sem o que não haveria lei...". Corrêa (1983), destaca que, convertida em utopia pelos cientistas nacionais, a igualdade obtida através das conquistas políticas era negada em nome da natureza, sendo rapidamente considerada uma ilusão.

O branqueamento se constitui num processo eugênico no qual a população brasileira se tornaria branca a partir da entrada massiva de imigrantes europeus no Brasil e o estímulo à miscigenação. Em suma, a ideia era branquear e minimizar os impactos da população negra e mestiça de cor na formação do Brasil, que como vimos, era mais da metade dos habitantes do país.

A expectativa das elites era que a miscigenação faria do Brasil, futuramente, um país branco e civilizado. Políticas de Estado foram postas em prática para tal fim, entre 1890 e 1914, mais de 1,5 milhão de europeus cruzaram o Atlântico rumo a São Paulo, com a maioria das passagens pagas pelo governo do Estado. Ao aportarem, Telles (2012) comenta que, os imigrantes receberam privilégios na contratação, conseguindo melhores empregos e, em alguns casos, ganhando terras ou negociando por preços inferiores aos dos nativos. De maneira ainda mais significativa, as políticas de imigração intensificaram as desigualdades raciais, pois, ao mesmo tempo, os negros brasileiros, muitos deles recém-libertos, foram abandonados à própria sorte.

Segundo Telles (2012), João Batista Lacerda, então diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, chegou a escrever que até 2012 a população brasileira seria composta por 80% de brancos, 17% de indígenas e 3% de mestiços, tendo a raça negra desaparecido. O estado brasileiro não só é historicamente racista por omissão, como também não é por ação.

3.2.8 Pós-Escavidão

Florestan Fernandes (2008), analisa a situação do negro na sociedade brasileira, enfatizando a complexidade da integração social e econômica desse grupo em um contexto de classes. O autor discute as desigualdades estruturais e os preconceitos que perpetuaram a marginalização dos negros, mesmo após a abolição da escravatura.

Albuquerque (2006, p. 312), comenta que a abolição não foi acompanhada de medidas que garantissem o acesso dos negros à educação, ao trabalho, à terra ou ao direito de praticar

livremente suas crenças. Quando a República foi proclamada, menos de um ano após a abolição, a cidadania dos negros foi ignorada nos projetos sociais da nova ordem política. Ao contrário, o governo republicano buscou restringir a autonomia dos negros, assegurando a preservação do poder dos antigos senhores. Com a justificativa de que os negros podiam viver sem um rei, mas não sem um feitor ou senhor, a polícia intensificou a vigilância e o controle sobre eles.

No Brasil, aos libertos não foram dadas nem escolas, nem terras, nem empregos. Passada a euforia da libertação, muitos ex-escravos regressaram a suas fazendas, ou a fazendas vizinhas, para retomar o trabalho por baixo salário. Dezenas de anos após a abolição, os descendentes de escravos ainda viviam nas fazendas, uma vida pouco melhor do que a de seus antepassados escravos. Outros dirigiram-se às cidades, como o Rio de Janeiro, onde foram engrossar a grande parcela da população sem emprego fixo (Carvalho, 2008, p. 52)”

Depois da libertação, negros e negras foram substituídos nas fazendas por migrantes europeus que vieram para o Brasil por motivos econômicos e como parte de um plano para branqueamento da população. Segundo Fernandes (2008), o preconceito e discriminação faziam o negro continuar sendo tratado como escravo em várias regiões do país. Desta forma, muitos deles foram para as cidades, onde conseguiram subempregos e começaram a morar em cortiços.

Esse cenário perdurou até que o governo implementasse políticas que resultaram na desativação dos cortiços, por meio de leis sanitárias e eugenistas que, paradoxalmente, reforçaram o racismo estrutural. Com a expulsão de suas residências, negros e indivíduos de classes sociais mais baixas passaram a formar favelas. Além disso, a falta de documentação de seus filhos e netos impediu a matrícula nas escolas, que, por sua vez, estavam localizadas a uma distância significativa de suas novas moradias. Essa conjuntura contribuiu para um agravamento da exclusão educacional, tornando o acesso à educação ainda mais distante.

Adicionalmente, comenta Fernandes (2008), o passado dos escravizados, que incluía informações sobre os locais de nascimento, nomes e a localização de seus familiares, foi obliterado com a destruição dos documentos relacionados à escravidão pelo governo. Essa situação deu origem a um ciclo vicioso: à medida que o racismo se intensificava, a exclusão dos negros da sociedade também aumentava, perpetuando a discriminação. Embora o Brasil tenha formalmente libertado os escravizados, a questão da herança da escravidão nunca foi adequadamente abordada, resultando em consequências duradouras para a população negra.

3.3 RACISMO ESTRUTURAL HOJE

Em virtude da construção realizada ao longo deste trabalho sobre o racismo estrutural, passando pelo conceito de raça, conceito de escravismo, e como se deu a formação da sociedade brasileira da escravidão até os dias atuais, será importante para concluir o capítulo, descrever o racismo estrutural na sociedade brasileira a partir de um olhar mais atual da história. Diante disso, em 13 de dezembro de 2013, o Grupo de Trabalho das Nações Unidas sobre Afrodescendentes divulgou um comunicado acerca da visita oficial feita ao Brasil em meio a pesquisas feitas no território brasileiro. Concluíram o que pesquisadores de diversas áreas sobre o tema do racismo têm apresentado, conforme o excerto:

Os afro-brasileiros constituem mais da metade da população brasileira, no entanto, são sub-representados e invisíveis na maioria das estruturas de poder, nos meios de comunicação e no setor privado. Esta situação tem origem na discriminação estrutural, que se baseia em mecanismos históricos de exclusão e estereótipos negativos, reforçados pela pobreza, marginalização política, econômica, social e cultural. Embora o Brasil tenha avançado na redução da pobreza, da pobreza extrema e das taxas de desigualdade, processo do qual os afro-brasileiros se beneficiaram, constatamos que ainda há um grande contraste entre a precariedade da situação dos negros brasileiros e o elevado crescimento econômico do país. Os afro-brasileiros não serão integralmente considerados como cidadãos plenos sem uma justa distribuição do poder econômico, político e cultural (ONU, 2013, p. 1).

Este trecho do comunicado introduz e retrata o contexto do racismo estrutural no Brasil, uma vez considerada toda a sua trajetória até aqui. A autora Rita Segato (2021), em seu livro *Crítica da Colonialidade em Oito Ensaio*s, no capítulo *Édipo Negro*, comenta sobre as maternidades brasileiras no registro histórico e estatístico. A autora faz uma construção acerca das mulheres que trabalhavam como amas de leite negras, servindo a sociedade burguesa brasileira, e traça um paralelo com o trabalho de babás no Brasil hoje.

É, contudo, nas estatísticas, que podemos rastrear a persistência contemporânea da instituição da mãe-preta, já na sua função de mãe-seca e polivalente criadeira dos filhos da classe meia. Com efeito, embora o censo brasileiro de 2000 revele uma crescente presença das mulheres na população economicamente ativa (PEA), esta presença concentra-se nas atividades domésticas. O encarecimento progressivo do trabalho doméstico leva à expressiva substituição de mulheres por meninas como forma de manter a sub-remuneração desse tipo de emprego, o que indicaria a prevalência de “continuidades históricas” nesse tipo de trabalho: a evitação da alocação de investimentos no setor social graças à permanência do “trabalho invisível e barato das mulheres”. (Gomes Costa 2002: 307). Essa “continuidade histórica” parece-me estar dada pela transposição do trabalho não pago da escrava para o trabalho não pago da menina como mãe substituta, no lusco fusco de uma economia reprodutiva própria do espaço doméstico (Segato, 2021, p. 218).

Esclarece ainda a autora sobre este trecho: “a Pesquisa Mensal de Emprego do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas de março de 2006, os trabalhadores domésticos representavam, nesse período, 8,1% da população ocupada nas seis regiões metropolitanas investigadas pela pesquisa” (Segato, 2021, p. 2.019). A autora aprofunda os dados estatísticos

quando encontra que “existe uma predominância de mulheres (94,3%) e de pretos e pardos (61,8%).” (IBGE, 2006, p. 3). Rita Segato conclui que, entre essas 94,3% de mulheres, em sua maioria preta e parda, o contingente de herdeiras das antigas amas de leite, hoje são transformadas em babás.

A autora e pesquisadora Tatiana Siqueira Ribeiro (2023), em seu livro *Psicanálise e necropolítica no Brasil*, ressalta que falar de racismo estrutural seria pensar que a desigualdade racial no Brasil é inquestionável, uma vez que por meio da colonialidade os corpos negros periféricos são subalternizados, pois correm o risco de morte no país a todo instante. A autora traz um dado estatístico do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) e do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, publicado em 2017, o qual analisa as taxas de homicídio no Brasil no período de 2005 a 2015. Os dados revelam que, em cada 100 pessoas assassinadas, 71 são negras. De acordo com o Atlas da Violência, a população negra tem 23,5% mais chances de ser assassinada no Brasil do que as populações não-negras. Oportuno alertar que as mulheres negras e mulheres transexuais negras são as mais afetadas pela violência.

O feminicídio, definido como o assassinato de mulheres em razão de sua condição de gênero, apresenta uma dimensão racial no Brasil, afetando desproporcionalmente as mulheres negras. Entre 2003 e 2013, segundo o Mapa da Violência 2015, elaborado pela Faculdade Latino-Americana de Estudos Sociais, o número de assassinatos de mulheres negras aumentou em 54%, enquanto o índice de feminicídios entre outras etnias não apresentou crescimento equivalente. Essa realidade evidencia a interseção entre gênero e raça nas dinâmicas de violência. As mulheres negras também são mais vitimadas pela violência doméstica: 58,68% de acordo com a Central de Atendimento à Mulher, dados de 2015. Elas também são mais atingidas pela violência obstétrica (65,4%) e pela mortalidade materna (53,6%), de acordo com dados do Ministério da Saúde e da Fiocruz.

O Brasil possui a quarta maior população prisional do mundo, superado apenas pelos Estados Unidos, China e Rússia. Atualmente, aproximadamente 622 mil indivíduos encontram-se privados de liberdade, o que corresponde a mais de 300 detentos para cada 100 mil habitantes. De acordo com o Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen), mais da metade dessa população (61,6%) é composta por pessoas identificadas como pretas e pardas.

Ainda hoje se encontra bem ativo o resultado da estrutura racista que construiu a sociedade brasileira, fundada em cima da escravidão de negros trazidos da África e da colonização que outrora se propôs “civilizatória” e liberal.

3.4 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

No início deste capítulo, abordou-se o conceito de raça ao longo da história, sobre tudo a partir do referencial teórico de Silvio de Almeida (2019), por ser um dos principais autores para se estudar sobre o racismo estrutural. Retomar o conceito de raça revela-se crucial para traçar o racismo estrutural, uma vez que existe uma construção histórica do período feudal ao capitalismo a partir das principais revoluções, sendo estas: a Revolução Inglesa, a Revolução Francesa e a Revolução Americana, que iriam logo em seguida fazer a transição para a colonização, tida como progresso para estes povos.

Após esse período histórico, pensou-se a construção da sociedade brasileira a partir de quatro referências teóricas essenciais para se estudar a história brasileira, a saber: Jacob Gorender, com sua obra *O Escravismo Colonial*; o segundo, Clóvis Moura com sua obra *Dialética Radical do Brasil Negro*; seguido do terceiro autor, Caio Prado Júnior com *Formação do Brasil Contemporâneo*; e, por fim, Néelson Werneck Sodré com *Capitalismo e Revolução Burguesa no Brasil*.

A escolha das quatro obras citadas respaldou-se na contribuição inequívoca que deram à construção de uma teoria para o debate da questão racial no Brasil, considerando as suas peculiaridades e a construção nelas contidas sobre a sociedade brasileira que é base para o racismo estrutural. Por fim, após a análise desses autores para entendermos como o Brasil está constituído pelo racismo, optou-se por finalizar com os acontecimentos recentes ao se trazer autores com obras atuais, mas que também se debruçaram sobre essa temática, e trouxeram dados estatísticos significativos, que servem para elucidar as consequências do racismo na história do nosso país.

Para concluir, não se pode pensar o racismo estrutural de forma dissociada da história da construção da sociedade brasileira e de sua constituição capitalista. O conceito de racismo estrutural estudado em história, política, psicologia, entre outras áreas da ciência, serve nesta pesquisa como objeto principal para mostrar o não-lugar do negro na sociedade brasileira, cujos reflexos longínquos perpassam todos os negros brasileiros ainda hoje com prejuízos visíveis a essa população.

4 SOBRE O NÃO-LUGAR DE SUJEITO: COMO SE CONSTITUI O SUJEITO NEGRO NO BRASIL?

4.1 INTRODUÇÃO

Sobre o não-lugar de sujeito: como se constitui o sujeito negro no Brasil? Este capítulo se propõe a pensar o sujeito negro na sua dimensão psíquica fazendo uma articulação com o sujeito na psicanálise apresentada no capítulo 2 e a condição social diante do racismo estrutural brasileiro apresentada no capítulo 3. A partir desta articulação, busca-se discutir os efeitos do não-lugar de sujeito e como se encontram presentes no contexto psicossocial do sujeito negro.

4.2 FERIDA COLONIAL

No Brasil, a atualização de uma ferida colonial que nunca se cicatriza consiste numa das políticas que faz parte da nossa cultura, mas encontra uma nova forma de ser explorada e aberta, fazendo-nos sangrar e doer. A importância de começar este capítulo com a ferida colonial compreende uma tentativa de abordar dois aspectos da constituição da sociedade brasileira, e, portanto, de sua cultura. Pensarmos a ferida colonial é pensarmos a forma como as nossas sociedades são organizadas. Antes de começar a discorrer, vale citar a autora Grada Kilomba, na introdução de seu livro *Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*, quando, após recitar um poema sobre ter voz, do autor Jacob Sam-La Rose², expõe:

Esses cinco versos curtos evocam, de modo bastante habilidoso, uma longa história de silêncio imposto. Uma história de vozes torturadas, línguas rompidas, idiomas impostos, discursos impedidos e dos muitos lugares que não podíamos entrar, tampouco permanecer para falar com nossas vozes. Tudo isso parece estar escrito lá. Ao mesmo tempo, este não é apenas um poema sobre a perda contínua causada pelo colonialismo. É também um poema sobre resistência, sobre uma fome coletiva de ganhar voz, escrever e recuperar a nossa história escondida (Kilomba, 2019. p. 27).

Uma ferida colonial que se atualiza também quando pensamos no direito à voz ou a contar a própria história, que o povo negro tivera. A autora Grada Kilomba (2019) revive e revisita esse fato no trecho citado. É importante questionar, a partir disso, qual o lugar

² Jacob Sam-La Rose. *Poetry, Sable: The Literature Magazine for Writers*. 2002.

ocupado pelos sujeitos negros na sociedade para que seja possível refletir sobre uma “ferida colonial”.

Quando falamos do Brasil, é importante nos perguntarmos por que a base social brasileira, a maioria da classe trabalhadora, é composta de mulheres negras? Por que os piores empregos estão relegados a estes corpos de homens e mulheres negras? O Instituto Locomotiva (2020) realizou para a Central Única das Favelas uma pesquisa qualitativa e quantitativa *online* intitulada *As Faces do Racismo* e desenvolveu um infográfico do racismo estrutural no Brasil. Neste constam alguns dados importantes para a nossa discussão, como o fato de que a população brasileira se declara 56% negros pretos ou pardos, e apenas 44% destes não se declaram negros. Os autores informam que, apesar da população negra (pretos ou pardos) ser a maioria, “118,9 milhões de pessoas, os negros, em 2020, representam 74% das classes mais pobres e vulneráveis (DE). Enquanto os não negros correspondem a 63% das classes mais ricas (AB).” (INSTITUTO LOCOMOTIVA, 2020).

Quanto às remunerações, a pesquisa reporta que os trabalhadores não negros de 18 anos ou mais ganham em média 3.100,00 reais, e os negros ganham em média 1.764,00 reais. Os negros ocupam as posições mais precárias e, em média, ganham 44% menos que os não negros, inclusive em situações privilegiadas. Os rendimentos com ensino superior por hora mostram que os não negros ganham em média 32,80 reais por hora, enquanto os negros ganham 22,70 reais por hora, totalizando 31% a menos que brancos com o curso superior completo.

Outros dados relevantes que a pesquisa levanta demonstra que 68% das pessoas negras já se sentiram humilhadas em estabelecimentos comerciais, 50% declaram que já foram seguidas por seguranças em lojas e *shoppings*, enquanto apenas 19% dos brancos declaram ter passado por situação semelhante. Ressalta ainda que 57% das pessoas negras já se sentiram humilhadas na escola ou faculdade. Quando pensamos em regiões das cidades brasileiras, quem mora em qual bairro? Qual bairro ficou apartado para qual grupo? Segundo o Ibase (2022), em percentuais, a população residente em favelas está distribuída da seguinte maneira: a Região Norte possui 6% de pessoas vivendo em favelas, em que os estados do Pará, do Amapá e do Amazonas possuem percentuais de 17%, 16% e 11%, respectivamente. Na Região Nordeste do país, há 6%, sendo 10% no Estado de Pernambuco. O Centro-Oeste é a região do país com menor percentual de pessoas vivendo em favelas, com apenas 1%, seguido pela Região Sul, que tem 2%. No Sudeste, temos 7% da população em favelas, com destaque para o Rio de Janeiro, por ser o único estado da região com mais de 10% vivendo em favelas (13%). A composição das favelas em termos raciais e de gênero, de acordo com o Ibase

(2022), 67% das pessoas que vivem em favelas são negras, 12% a mais do que a composição total de brasileiros, na qual o percentual é de 55%. Em relação ao gênero, 6,3 milhões de mulheres brasileiras vivem em favelas e 69% delas são negras.

Propomos retomar a palavra “apartado” empregado na introdução do parágrafo para falar das favelas nas cidades brasileiras. Segundo Pereira (2008), diferente do caso do regime de *Apartheid* ocorrido na África do Sul, no período de 1948 a 1994, quando houve uma política legal de apartamento das raças; no Brasil, essa política nunca precisou ser legal, como observamos nos dados apresentados; enquanto se professa um mito de democracia racial no país, a estrutura de funcionamento social brasileira realizou um apartamento em sua construção.

Laurentino Gomes (2019), em sua obra chamada *Escravidão*, salienta dois pontos interessantes. O primeiro deles refere-se ao fato de que o Brasil foi o maior território escravista do hemisfério ocidental, tendo, portanto, recebido quase cinco milhões de pessoas escravizadas africanas; somente mais tarde, por volta de 1850, proibiu o tráfico negreiro com a Lei Eusébio de Queiroz. Por sua vez, também foi o último país no Ocidente a abolir a escravidão pela via legal, pois, embora a Lei Eusébio de Queiroz proibisse o tráfico, este continuou. Em 1888, a Carta de Alforria da princesa Isabel irrompe a escravidão, mas nesse período ainda havia o trabalho análogo à escravidão no Brasil. Curioso mencionar que, apesar de ter representado um avanço no aspecto formal, não o foi na realidade do país.

Gomes (2019), em seus estudos, estima que mais de doze milhões de pessoas foram raptadas da África e, teriam chegado dez milhões e setecentos mil ao Brasil. Enfatiza que, na travessia, morreram um milhão e oitocentos mil pessoas. Ao longo de 350 anos, se fizermos a matemática relacionada ao número de pessoas que não suportou e morreu antes de desembarcar, temos, em média, mais ou menos, quatorze corpos sendo jogados ao mar por dia. De acordo com Santos e Arantes (2020), a praia de Porto de Galinhas, no Estado do Pernambuco, recebeu esse nome por burlar a proibição do tráfico negreiro, pois continuou recebendo pessoas escravizadas naquele porto e, por isso, criaram um código, que as identificava assim por virem em navios que transportavam galinhas-d’angola.

Essa travessia de morte imposta e forçada aconteceu no Brasil durante três séculos tendo sido substituída por outra que, sob uma nova configuração, operaria o mesmo terror colonial. O pau-de-arara, tipo de transporte precário que usava a carroceria de um carro para amontoar pessoas do Nordeste e trazê-las para o Sudeste embaixo do sol, passando insolação, calor, morrendo na viagem, responsável, portanto, pelos fluxos migratórios de trabalhadores, foi uma atualização de uma ferida colonial dos navios negreiros. Cabe aqui refletir, quais

foram os trabalhos relegados a essas pessoas? Geralmente os homens foram destinados à construção civil, às portarias, e as mulheres se transformaram em domésticas, babás, entre outros.

Segundo Silva (2012), as fotorreportagens da revista *O Cruzeiro* retrataram de maneira emblemática a migração de nordestinos utilizando o transporte precário conhecido como paus-de-arara na década de 1950. A cantora e compositora Maria Bethânia, em sua canção *Carcará*, de maneira poética e artística, aponta que, naquele período, mais de 2 milhões de nordestinos viviam fora de seus estados natais, pois, mais de 10% da população do Ceará emigrou, mais de 13% do Piauí, 15% da Bahia e 17% de Alagoas.

A importância de fazer uma análise sobre a atualização da ferida colonial é enxergar como a estrutura brasileira pouco mudou desde a invasão do território até o século XXI. O Brasil opera numa lógica colonial ainda em dias atuais, de periferia, de superexploração da sua força de trabalho e trabalho precários mal remunerados. Em Brasília, existe um monumento aos candangos que, de acordo com Videsott (2008), candango é uma designação popularizada com as grandes obras do Distrito Federal dos primeiros operários e trabalhadores. Os candangos, esses corpos não-humanos designados como “Outro” subordinado e exótico, que foram exauridos no trabalho da construção civil para construir a cidade, em que não podem morar, pois foram escoados para as periferias de Brasília.

O Brasil está construído sobre a exploração e o dejetos, sobre esse ato de usar um corpo até ele ser exaurido e descartá-lo. O Brasil está distante de ser um país de democracia racial. Como observamos nos dados trazidos ao longo deste trabalho, o Brasil é um dos países mais violentos, xenofóbicos e com ódio a populações periféricas e empobrecidas do planeta. Trazer esse tema da ferida colonial é ir pela contramão do discurso do “racismo à brasileira” que afirma que no Brasil não existe racismo. Em meio a esse cenário, o sujeito negro brasileiro é concebido em um não-lugar, pois, ao longo de toda a história do país, esteve cerceado em uma classe subalternizada e explorada. Grada Kilomba (2019, p. 30) cita que “É um choque violento que de repente coloca o sujeito negro em uma cena colonial na qual, como no cenário de uma plantação, ele é aprisionado como a/o “Outra/o” subordinado e exótico.”

4.3 O NÃO-LUGAR SOCIAL E A SUA SIGNIFICAÇÃO PARA O CORPO NEGRO

Fanon (2020), em seu livro *Pele negra, máscaras brancas*, comenta na Introdução que para compreender o lugar do negro diante do complexo de inferioridade é necessário olhar de duas formas: o aspecto econômico, em primeiro lugar; e, em seguida, a interiorização ou epidermização dessa inferioridade. Propomos pensar, nesta pesquisa, que um lugar depende do outro, e que este corrobora para a constituição do negro enquanto sujeito. Anteriormente falamos do racismo estrutural no Brasil com objetivo de clarificar o contexto em que o sujeito negro foi inserido e constituído na sociedade brasileira. O fardo que a escravidão deixou, para todos os negros e pardos, ainda perpassa muitas realidades até os dias atuais, com situações econômicas desfavoráveis em relação aos não-negros. O autor Achille Mbembe (2019) em seu livro *Crítica da razão negra* descreve:

Mas o negro não existe enquanto tal. Ele é constantemente produzido. Produzi-lo é gerar um vínculo social de sujeição de um corpo de extração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento. Sujeito a corveias de toda a ordem, o negro também é o nome de uma injúria, o símbolo do homem confrontado com o açoite e o sofrimento, num campo de batalha em que se opõem facções e grupos sociais e racialmente segmentados. (Mbembe, 2019, p. 42).

A forma como o negro foi constituído na sociedade pode ser considerado como sendo determinado pelos sentidos que o corpo negro representa no conjunto de unidades significativas que constituem a cultura como estrutura significante. Segundo Rodrigues (1979/2006), a atribuição de sentido ao mundo se torna possível porque a sociedade é fundamentalmente concebida como uma construção de pensamento, uma entidade com sentido e significação, que orienta o comportamento dos indivíduos em sua vida social. O autor descreve que:

(...) essa atribuição de sentido ao mundo só se torna possível porque a sociedade é, ela mesma, um sistema estruturado cujos componentes relacionam-se segundo uma determinada lógica, lógica esta que é introjetada nas mentes dos indivíduos e, por esse caminho, “projetada”, sobre o mundo, na medida em que este, para ser apreendido pelos indivíduos, deve ser representado em suas mentes e, portanto, “concebido”. (Rodrigues, 1979/2006, p. 43, grifos do autor).

O corpo humano também pode ser tido como uma construção social, assim como qualquer outra realidade do mundo, ele é socialmente concebido. Analisar o corpo como representação social, permite entender a estrutura de uma sociedade. A sociedade estabelece um conjunto de características e atributos idealizado para o homem, abrangendo aspectos morais, intelectuais e físicos. Esses padrões, embora possam variar entre diferentes grupos, classes e categorias sociais, são amplamente disseminados e compartilhados na sociedade.

Como sublinha Rodrigues (1979/2006), a compreensão do corpo extrapola sua dimensão biológica, este é afetado por diversas instâncias sociais, bem como pela religião, grupo familiar, cultura, classe, entre outras intervenções sociais. Desta forma, socialmente o corpo é um signo, pois as estruturas sociais que o circundam desempenham um papel fundamental na constituição de seus significados.

Assim, as características físicas, especialmente a cor da pele, carregam uma carga simbólica que as associa a atributos morais e intelectuais, posicionando o negro como o “outro”. No aspecto das tipificações sociais classificam-no como o “distante”, expressando que está além do conjunto de valores nos quais os indivíduos se reconhecem. Desse modo, negro e branco se constituem como extremos. Nessa rede, em contraposição ao branco, considerado como o “próximo” e alinhado aos valores socialmente valorizados, o negro está localizado como “distante”.

Conforme argumenta Rodrigues (1979/2006), a cultura necessita daquilo que é recusado, do negativo, para poder afirmar aquilo que é considerado desejável. Dessa forma, a trama de significados socialmente construídos atribuiu ao corpo negro a significância daquilo que é indesejável, inaceitável, em oposição ao corpo branco, que se estabelece como o parâmetro da autorrepresentação dos indivíduos. Neste sentido, o autor Mbembe descreve:

Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele e de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cicatriz biológico, os mundos euro-americanos em particular fizeram do negro e da raça duas versões de uma única e mesma figura: a loucura codificada. Funcionando simultaneamente como categoria originária, matéria e fantasmática, a raça esteve, no decorrer dos séculos precedentes, na origem de inúmeras catástrofes, tendo sido a causa de devastações psíquicas assombrosas e de incalculáveis crimes e massacres (Mbembe, 2019, p. 13).

Colocar negro e raça na mesma figura acarreta muitas implicações, pois, isso implica também pensar a categoria de que esse ser estaria ligado ao animalismo, condição que coloca o negro como “Outro”, externo a uma aculturação. Os indivíduos brancos podem reconhecer-se como “nós” em relação ao significante “corpo branco” e, portanto, identificar-se imaginariamente com as propriedades morais e intelectuais que esta aparência expressa na linguagem cultural, e representa aquilo que é comparado ao sagrado.

Em contraste, o negro carrega a marca do “corpo negro” que expressa, de forma escatológica, o repertório do execrável que a cultura afasta e nega. O termo “escatológico” aqui se refere a essa associação do corpo negro com o que há de mais repugnante, indesejável e abjeto. Ressalta Nogueira (2019, p. 46) sobre a representação social do corpo negro, “vítima das representações sociais que investem sua aparência com os sentidos que são socialmente

recusados, o negro se vê condenado a carregar em sua própria aparência a marca da inferioridade social.” Sobre isso a autora discorre:

Dessa forma, a cultura, que construiu a categoria “negro” enquanto um signo, produz, para o indivíduo negro, uma posição de ambivalência: oferece-lhe um paradigma — o da brancura — enquanto lugar de identificação social; no entanto, por representar justamente o outro da brancura, tal identificação é, ipso facto, interdita; pois a distância entre os extremos na rede de tipificações, como se viu em Rodrigues, deve ser mantida. (Nogueira, 2019, p. 47, grifos da autora).

Preso às malhas da cultura dominante, o negro trava uma luta interminável na tentativa de se configurar como indivíduo, em meio ao reconhecimento de um "nós". Seu corpo negro, socialmente concebido como representando o excesso, como o “outro”, o que extravasa, significa, para o negro, a marca que, a princípio, o exclui dos atributos morais e intelectuais associados ao outro do negro, ou seja, ao branco. Dessa forma, o negro vive cotidianamente a experiência de que sua aparência física, impossível de esconder ou mudar – o corpo - põe em risco sua imagem de integridade e humanidade perante a sociedade.

Fanon propõe uma reflexão sobre o negro que, ao ingressar na Europa, faz uma apropriação de cultura, linguagem e modos para se constituir como sujeito.

De onde vem essa alteração da personalidade? De onde vem esse modo de ser? Todo idioma é uma forma de pensar, diziam Damourette e Pichon. E, para o negro recém-desembarcado, a adoção de uma linguagem diferente daquela da coletividade que ouviu nascer revela um deslocamento, uma clivagem. O professor Westermann, em *The African To-day*, escreveu que existe um sentimento de inferioridade dos negros que é experimentado sobretudo pelos evoluídos e que eles incessantemente se esforçam para controlar. A maneira utilizada para isso, acrescenta ele, é com frequência ingênua, vestir roupas europeias, sejam elas trapos ou a moda mais recente, usar móveis europeus e formas diferentes. Línguas europeias no trato social, adornar a língua nativa com expressões europeias, usar frases empoladas ao falar ou escrever uma língua europeia. Tudo isso contribui para uma sensação de igualdade com o europeu e suas idealizações. (Fanon, 2020, p. 39).

Desta forma, os significados socialmente atribuídos ao corpo e à aparência do negro, da ordem do inaceitável pela cultura dominante, são internalizados pelo próprio indivíduo negro e isso leva à formação de estruturas psíquicas particulares. O negro antilhano recém-chegado à Europa, como nos descreve Fanon (2020), passa por um processo no qual recusa a própria imagem e se vê preso ao fantasma da inferioridade simbolizada por seu corpo. Cabe a nós questionarmos quais são os efeitos psíquicos dessa construção social sobre o “não-lugar” na constituição do negro enquanto sujeito? Ou seja, a cultura impõe ao negro uma identidade negativa, que ele incorpora, levando-o a rejeitar a própria aparência e a se enxergar como inferior, devido à marca social carregada pelo seu corpo.

Diante da construção social inventada para determinar o negro em um não-lugar, para este ser tratado como coisa, como “outro”, como estranho, como externo, Mbembe (2019) traz para a discussão que esse lugar não pode ser dissociado do capitalismo. Sistema que colaborou para que o negro fosse inserido em um não-lugar.

Produto de um maquinário social e técnico indissociável do capitalismo, de sua emergência e globalização. Esse termo foi inventado para significar a exclusão, embrutecimento e degradação, ou seja, um limite sempre conjurado e abominado, humilhado e profundamente desonrado. O negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa e o espírito em mercadoria - a cripta viva do capital. (Mbembe, 2019, p. 21).

O negro é só o negro. Em condições específicas de opressão social, em condições específicas de produção da vida material, ele se torna o negro que conhecemos, um negro histórico tendo sido escravizado. As categorias como "negritude" não são inerentes, mas sim socialmente produzidas. Não é a cor da pele que produz o racismo, mas o racismo que produz a ideia de "cor de pele". Sendo assim, como pontua Mbembe (2019) nesse trecho, a ideia de negro aparece através de um sistema de exploração que vai precisar encontrar justificativa para oprimir e explorar. Antes do sistema colonial de opressão, não havia uma noção unificada de "negro" para designar os povos africanos. Isso porque o povo africano se separa e se diferencia por cultura, religião, geografia, localização, ritos, crenças, línguas etc. A ideia de que o que os separa é a cor da pele não existe dentro do povo e da cultura africana. Através de um sistema de exploração e dominação capitalista dependente da mão de obra escravizada, que a ideia de "negro" aparece como oposta à de "branco". A condição da negritude é o que forma esse sujeito, porque não é a negritude, é um modo de produção que produz a negritude.

Steve Biko (1946-1977), um militante político que lutou contra o *apartheid* na África do Sul, disse uma frase marcante: “o racismo e o capitalismo são duas faces da mesma moeda.” Pensar o não-lugar do negro enquanto sujeito, implica ir além de concepções ontológicas do ser, e considerar o aspecto material que constituiu esse sujeito, a partir de um sistema de signos que o representam de maneira negativa para justificar a opressão e a exploração.

4.4 O NÃO-LUGAR E A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO NEGRO

Para precisar o não-lugar, antes devemos voltar ao contexto social, pois partimos da hipótese de que o sujeito é constituído a partir da linguagem. Desta forma, o lugar social para o sujeito negro se deu ao longo da história como um lugar de assujeitamento. Não é difícil perceber isso quando voltamos à história da escravidão e suas consequências estruturais, bem

como falamos nos capítulos anteriores. A língua, citando Fanon, carrega o peso de uma cultura. As palavras são dotadas de significados que implica uma construção ao longo da história como o significante “negro”, que ao longo da história, foi sendo significado como sinônimo de escravo, negativo, malandro, bandido, entre outros.

O estrangeiro, como diz o senso comum, é o estranho, o outro. Outro que se afirma em vários sentidos: outro lugar, outra língua, outro povo, outro modo de ser na vida. O estrangeiro é o outro do familiar, o estranho; o outro do conhecido, o desconhecido; o outro do próximo, o distante, o que é da outra parte. Para a psicanálise, o eu, é o estrangeiro. Diferente do senso comum, de unitário, coerente, idêntico a si mesmo, o “eu” em psicanálise é pensado em sua condição paradoxal – dividido, discordante, diferente de si mesmo. A verdade do eu é sua divisão. Esse estrangeiro que desde sempre vive em nossa casa, é o que há também de mais familiar. Freud (1919) já falava disso em seu texto *O estranho (das Unheimliche)*.

O sentimento de estranheza muitas vezes se veste com sentimento de fastio do mundo. É nesse estado de alma que o estranho se apresenta ao sujeito. Pudesse o sujeito dizer sim ao estrangeiro, esse passageiro da diferença, do plural, do novo. Desta forma, o estranho poderia se definir como afirmação alegre da diferença. Seria um ótimo antídoto contra toda a forma de racismo. O racismo é o olhar odioso que afeta o outro, acompanhado de ódio e intolerância àquilo que funda sua diferença. Ódio e intolerância ao outro, o racismo consiste nessa maneira totalitária de pensar e agir, a seu modo de obrigar o outro a seu modo de ser e fazer, seu modo de gozo, de lhe impor algo a ser feito.

É fundamental compreender as consequências do racismo na constituição do sujeito negro para refletirmos sobre algumas possibilidades de enfrentamento ao racismo. Começando por entender a jornada de constituir-se negro em uma sociedade onde ser branco significa ter um lugar, enquanto que ser negro significa estar excluído da própria humanidade. Trata-se de um desafio constante de superação, sublimação e luta para nos tornarmos semelhantes em um mundo que nega a negritude.

Desta forma, para precisar o “não-lugar”, se propõe pensar com este trabalho que, o não-lugar é o oposto do “ideal de ego”. Se existe um “ideal de ego”, este com certeza não é o negro. Antes, este foi constituído como signo de “outro”, distante, estranho. Mas para que esse fosse o “outro”, o branco precisou ser o ideal.

Válido ressaltar que este texto não torna o sujeito branco inimigo, mas tece considerações para que possamos entender os efeitos do não-lugar em que o negro é constituído como sujeito. Sobre o “ideal do ego”, Souza esclarece:

É preciso que haja um modelo a partir do qual o indivíduo possa se constituir - um modelo ideal, perfeito ou quase. Um modelo que recupere o narcisismo original perdido, ainda que seja através de uma mediação: a idealização dos pais/substitutos e ideais coletivos. Esse modelo é o ideal do ego (Souza, 2021, p. 64).

A marca da negritude é vista como um sinal de imperfeição, um estigma que atravessa diversos códigos sociais, pois carrega o significado da exclusão, por isso, a luta do indivíduo negro será sempre a luta pela inclusão. Porém, trata-se de uma batalha interminável, pois, em última instância, a plena inclusão nunca foi até então alcançada pelo negro, uma vez que o corpo negro permanece como uma marca indelével da exclusão. Acerca dessa articulação, Nogueira pondera:

Para a psicanálise, portanto, não existe um corpo total; o corpo é sempre uma parte, ou seja, o gozo localizado acumulado nessa parte, pois o corpo não é uma unidade física, mas uma unidade significante, que se manifesta como corpo falante e corpo sexual (Nogueira, 2019, p. 67).

Além de uma representação social, o corpo, para a psicanálise, representa um lugar de gozo, uma vez que é gerado pelos orifícios erógenos do corpo, como a boca, a pele, entre outros. O corpo também é falante, mas este não como um corpo gestual, mas está investido no poder de determinar um ato. Como exemplo o ato de repulsa do racista. Este corpo como falante também o é, pois está investido de significantes, as palavras caracterizam um corpo. Além de falante e sexual, o corpo é também uma imagem, que é dada pelo outro, meu semelhante.

Portanto, o corpo é visualizado aqui de três pontos de vista que se completam: do ponto de vista real, o corpo é sinônimo de gozo; do ponto de vista simbólico, o corpo é significante: "conjunto de elementos diferenciados entre si e que determinam um ato no outro", e corpo imaginário, "identificado como uma imagem externa e prenhe que desperta o sentido num sujeito" (Nasio, 1992, p. 151).

Na gênese da constituição do sujeito está a identificação com a imagem. No estágio do espelho, Lacan (1998, p. 96), comenta que, ainda na fase de *infans*, o bebê não se reconhece, visto se considerar parte da mãe. O processo do bebê se reconhecer no espelho e se identificar com a própria imagem é antes atravessado pela palavra. A mãe, o pai, a vó, o(a) cuidador(a) desse bebê vai nutri-lo de palavras e afeto. Palavras que projetam no bebê um corpo, uma identidade, uma personalidade. Nesse processo de identificação de sua imagem no espelho, o bebê recebeu um nome, um jeito de ser, um jeito de demandar suas necessidades. Por intermédio da identificação com a palavra que o bebê passará a se reconhecer, ver-se separado da mãe e se identificar no espelho.

A identificação com a palavra recebe o nome de alienação. O bebê ou poderia dizer o sujeito para se constituir se aliena ao discurso do outro (este sendo quem ocupa a função de cuidador). Lacan (1964/2008) conceitua *alienação* como o processo pelo qual o ser desaparece para surgir no Outro, como significante deste. Assim, o sujeito em seu princípio aparece como sentido específico atribuído pelo Outro. Nesse momento desaparece o ser e aparece apenas o significante recebido e o conceito de *separação* ocorre precisamente quando se distancia do significante recebido, aproximando-se do ser. Desta forma, não há *separação* sem *alienação* a outro significante. O sujeito está constantemente se alienando e se desalienando do Outro, de modo sincrônico. Este não aparece exatamente na alienação ou na desalienação do significante, mas no ponto de interseção entre essas duas posições, que recebe o nome de *não senso*. O sujeito na psicanálise manifesta-se pela via do não senso, ele se apresenta não exatamente como um sentido específico do Outro, nem como possuidor da originalidade do dito, está entre o Outro e si mesmo, lembrando um palimpsesto.

Ao se pensar o sujeito negro, pode haver algo mais complexo do que ser portador de um corpo marcado pelos significados a ele associados, com base no que conhecemos a respeito da gênese da imagem do corpo e da constituição de sujeito? Nesse processo inconsciente, para o negro, isso se dará em um duplo processo de identificação e projeção. Pois, para este, identificar-se como sujeito sendo ao mesmo tempo o outro, e ser o outro não sendo o próprio sujeito.

Nogueira (2019) elucida que o ato de reconhecer-se no espelho configura uma projeção nem sempre realizada devido à dificuldade de se identificar plenamente com a própria imagem. Essa proximidade entre a imagem objetiva refletida no espelho e o sujeito que a observa causa um sentimento estranho e inquietante em relação ao "duplo especular". Um sentimento similar ao que a criança vivencia quando percebe o rosto da mãe, o qual ela identifica inicialmente como sendo o outro. Essa experiência de estranhamento diante da própria imagem reflete a complexidade do processo de constituição da identidade, em que o sujeito precisa se reconhecer e se diferenciar do outro para consolidar sua subjetividade. Quando essa identificação com a própria imagem é dificultada, seja por questões psicológicas, sociais ou culturais, o sujeito pode experimentar uma sensação de desconexão e alienação em relação a si mesmo. Isso tem implicações profundas para a constituição do sujeito negro e como este vai se identificar com a sua imagem.

4.5 EFEITOS DO NÃO-LUGAR

O que o significante “negro” representa? Fanon (2020, p. 31) em seu livro *Pele negra, máscaras brancas* afirma que “falar é ser capaz de empregar determinada sintaxe, é se apossar da morfologia de uma ou outra língua, mas é acima de tudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização.” Nesta esteira, para Lacan (1957/1999), o inconsciente é estruturado como uma linguagem. O autor faz essa construção em sua teoria para discorrer sobre o inconsciente e a origem do sujeito. Sob essa premissa, o sujeito como ser falante nasce na relação com o outro, e a partir do outro, visto que nessa conceituação, para a psicanálise lacaniana, sem o outro não há sujeito. Um homem que possui a linguagem, em consequência, possui o mundo expresso e implicado por essa linguagem. Desta forma, cada sujeito que se constitui está envolto por uma cultura, por uma história contada antes dele.

Todo povo colonizado – isto é, todo povo cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local – se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer, da cultura metropolitana. O colonizado tanto mais se evadirá da própria selva quanto mais adotar os valores culturais da metrópole. (Fanon, 2020, p. 32).

Refletindo sobre esse contexto, o sujeito negro foi constituído pela história brasileira de qual forma? Quais são as significações possíveis para as palavras “negro” e “negra”, considerando o racismo estrutural no Brasil? Como a história construída sem privilégios desde a escravidão constituiu negros, pretos e pardos no Brasil? Para fazermos uma construção e pensarmos os efeitos do “não-lugar” discutido ao longo deste trabalho, bem como identificá-lo e caracterizá-lo, faz-se necessário trazer alguns exemplos de discursos de sujeitos negros, encontrados em alguns trabalhos de autores que se debruçaram sobre o tema. Aqui, cabe fazer uma análise dos livros de três autoras: *Tornar-se Negro* (2021) de Neusa Santos Souza; *A cor do inconsciente significações do corpo negro* (2019) de Isildinha Batista Nogueira; e *Memórias da plantação, episódios de racismo cotidiano* de Grada Kilomba (2019).

A autora Neusa Santos Souza (2021), em seu livro *Tornar-se Negro*, cita uma mulher negra entrevistada:

Minha avó, ela diz que quer casar de novo. “Casar com um francês para clarear a família”. Quando a gente [as netas] está namorando, ela pergunta se é preto ou branco. Diz que tem que clarear a família. O clarear não é só a questão da pele, porque o negro é símbolo da miséria, de fome. De repente, clarear é também a ascensão econômica e social. Se for um cara negro que tenha condição econômica e social boa, tudo bem. Tem um lance de cor, mas no sentido de que a cor [preta] lembra miséria. (Carmem). (Souza, 2021, p. 58).

Na construção de um ideal de ego branco, a primeira regra básica que o indivíduo negro se impõe é a negação, o esforço de rejeitar qualquer "mancha negra" em sua imagem e identidade. O sujeito negro é levado a negar e suprimir aspectos fundamentais de sua própria identidade racial. Tal processo de negação pode ser entendido como uma estratégia de sobrevivência numa sociedade marcada pelo racismo, que impõe a supremacia do ideal branco e a inferiorização do negro. Essa interlocutora denuncia a identificação do negro com uma situação social de miséria e pobreza. Considera ainda, que ser negro para a avó (mulher negra) está ligado a uma situação econômica desprovida de privilégios sociais, e para alcançá-los melhor seria se a neta se relacionasse com uma pessoa branca.

Em outro relato de entrevista, agora de um homem negro, Neuza transcreve: “E existe o racismo do negro contra o negro. Eu fui barrado na porta do Conservatório Nacional de Teatro, e depois soube que o porteiro (que era negro) teve vergonha de eu ser negro e fazer sujeira por lá. (Correia)” (Souza, 2021, p. 60). Esse depoimento evidencia uma problemática complexa e delicada: o racismo internalizado entre os próprios indivíduos negros. O porteiro negro, ao barrar a entrada do entrevistado negro, demonstra ter internalizado os preconceitos e estereótipos racistas da sociedade. Isso revela como o racismo estrutural consegue se reproduzir mesmo entre aqueles que são vítimas dele.

Outro ponto a se destacar neste trecho do relato é determinada vergonha da própria negritude. Uma vez que o porteiro parece ter sentido vergonha da negritude do entrevistado, provavelmente por temer a associação de sua própria imagem com estigmas negativos, que demonstra a dificuldade de muitos negros de aceitar e valorizar a própria identidade racial. Ainda há um terceiro aspecto presente no relato: a manutenção das hierarquias raciais. Ao agir de forma preconceituosa contra outro negro, o porteiro reforça e reproduz as mesmas estruturas de poder e dominação racial que o oprimem. Isso evidencia como o racismo pode ser internalizado e perpetuado pelos próprios grupos oprimidos. Nesta direção, outra declaração impactante de uma mulher negra entrevistada por Neuza:

[Minha avó] não gostava de negro. Dizia que crioulo, sobretudo o negro, não prestava: “Se você vir confusão, saiba que é negro que está fazendo; se você vir um negro correr, é ladrão. Tem que casar com um branco pra limpar o útero. (Luísa). (Neuza, 2021, p. 60).

Esse relato é extremamente perturbador e revela a profundidade do racismo internalizado, especialmente entre gerações de mulheres negras. Gostaria que nos atentássemos a alguns pontos importantes. O ódio à própria negritude: a avó da entrevistada demonstra um profundo ódio e uma rejeição à sua própria identidade racial, chegando a

afirmar que "crioulo, sobretudo o negro, não prestava". Em seguida, podemos observar a comum associação de negritude à criminalidade. Outra questão importante desse relato é o desejo de "branqueamento", que passa pela sugestão de que a entrevistada deveria "casar com um branco pra limpar o útero". Isso revela, no discurso dessa mulher, a identificação de ideal de ego branco seria uma forma de "melhorar" a raça.

A linguagem social e a cultura fundam o sujeito. No Brasil, declarações como essas ainda são comuns. Consideramos que o sujeito negro no Brasil nasce de um não-lugar. Chamamos aqui de não-lugar todo o mito que circunda o negro, identificando-o a significantes pejorativos, à categoria de coisa, a bestialidades primitivas, ao outro do branco, ao estrangeiro. O não-lugar é pensar o negro barrado de um lugar de sujeito que lhe seja próprio. Desconstruído de um lugar que outrora o colocaram e o inventaram.

Souza (2021) comenta que o negro passou a ver-se com os olhos e a falar a linguagem do dominador em coerência com Fanon ao observar o negro antilhano que passa a se identificar com o povo francês, ao negar a própria língua e se apropriando da língua francesa para ser aceito e, assim, conseguir alguma ascensão social.

O negro que ingressa na França muda porque, para ele, a metrópole representa o tabernáculo; muda não apenas porque foi de lá que lhe vieram Montesquieu, Rousseau e Voltaire, mas porque é de lá que lhe vêm os médicos, os chefes de departamento, os incontáveis pequenos potentados – do primeiro-sargento “com quinze anos de serviço” ao guarda nascido em Panissieres. (Fanon, 2020, p. 37).

O autor e psicanalista Antônio Quinet estabelece uma conexão entre pulsão de morte e discriminação racista:

Mas antes de chegar à eliminação de outrem, o caminho da pulsão de morte pode ser longo: humilha, desqualifica, xinga, maltrata, escorraça, lincha e mata. Eis o que ocorre quando o sujeito faz do outro o objeto de satisfação de sua pulsão agressiva. Nesse caminhar rumo ao assassinato de alteridade, o sujeito goza: é gozódio.” (Quinet, 2012, p. 81).

Outro relato encontrado no texto de Souza:

[...] Não tinha nenhuma menina como eu. Todas as meninas tinham o cabelo liso, nariz fino. Minha mãe mandava botar pregador de roupa no nariz para ficar menos chato. [...] Depois eu fui sentindo que aquilo (olhar no espelho) era uma coisa ruim. Um dia eu me percebi com o medo de mim no espelho. E um dia tive uma crise de pavor, e foi terrível. Fiquei um tempo grande assim: não podia me olhar no espelho com medo de reviver aquela sensação. (SOUZA, 2021, p. 66).

Nesse relato, a mãe pede para a filha “botar pregador de roupa no nariz para ficar menos chato”, ou seja, uma rejeição profunda e internalizada da própria negritude leva a manifestações violentas contra o próprio corpo físico. Aqui, nessa agressão contra o corpo, existe um processo identificatório e de negação. Não se pode constituir enquanto sujeito

sendo uma menina negra, pois o negro é o que deve ser negado e excluído. Antes, é preciso “afinar o nariz”, mudar o corpo, estar mais próximo de uma identificação socialmente aceita. A psicanalista Isildinha Baptista Nogueira, no capítulo IV do seu livro *A cor do inconsciente*, descreve alguns estudos de caso e relata um caso em que uma pessoa a procura para fazer uma entrevista de análise. Em suas palavras:

A senhora Oliveira, de uma família de negros, procurou-me por indicação de um médico pediatra, e marcou uma entrevista para ela e o marido, porque queriam falar a respeito da filha: uma menina de seis anos com sérios problemas de relacionamento com outras crianças, que não se adaptava à escola. Quando chegaram, abri-lhes a porta, cumprimentei-os e me apresentei; não obstante, me disseram: Queremos falar com a psicanalista! Respondi: — Sou eu. Se desculparam e foram embora. Dias depois a mãe telefonou e marcou nova entrevista. De volta ao consultório, se desculpou, dizendo que havia ficado muito confusa e começou seu relato [...]. (Nogueira, 2019, p. 124).

Esse caso relatado pela autora desdobra-se numa análise sobre a relação da senhora Oliveira e a sua desidentificação com a negritude, apesar de ser uma mulher negra. Mas, não é sobre isso que nos propomos discutir aqui. Antes, gostaríamos que nos atentássemos a outra identificação apresentada nesse trecho. A senhora Oliveira mesmo sendo uma mulher negra, como descrito no estudo de caso, não identifica Isildinha Nogueira como psicanalista. Num primeiro momento, após ter se apresentado à Sra. Oliveira, esta verbaliza a doutora Isildinha: “Queremos falar com a psicanalista!”. O que faz esta mulher não identificar a doutora Isildinha com a psicanalista que conversou por telefone marcando a entrevista? E, ainda mais, o que faz essa mulher se desculpar e ir embora mesmo após a doutora ter confirmado ser a psicanalista? A autora e psicanalista Isildinha Nogueira é uma mulher negra.

Quando a Sra. Oliveira volta ao consultório e se desculpa dizendo ter ficado confusa revela, justamente, que o não-lugar do negro no contexto da sociedade brasileira também é fazer a ligação do sujeito negro com os trabalhos subalternos. O sujeito negro pode ser psicanalista? Pode ser doutor? Ou será que esses sujeitos estão relegados aos trabalhos precários? Como vimos ao longo deste capítulo, o negro ao longo da história foi constituído como sujeito em um não-lugar. Esse não-lugar é social, mas também está na representação discursiva que determina um signo a esse corpo, a esse sujeito. Significantes que o associa à subalternidade, ao outro, ao estranho, ao impuro, ao oposto do branco, o que não é sujeito, mas objeto. Apesar da cor da pele não impedir que o negro se constitua enquanto sujeito numa das estruturas que constituem todos os indivíduos para a psicanálise, sendo este neurótico, psicótico ou perverso, ainda assim é possível notar que tem seus efeitos de um não-lugar.

A autora e pesquisadora Grada Kilomba (2019), no capítulo V de seu livro *Memórias da plantação – episódios de racismo cotidiano* relata a vivência de uma mulher afro-alemã, cujo nome é Alicia.

As pessoas sempre me perguntavam de onde eu vinha: “De onde você vem?” E isso era uma coisa... elas me perguntavam diariamente: de novo e de novo... desde que eu era criança, simplesmente assim! Elas te [sic] veem e a primeira coisa que passa pela cabeça delas é checar: “De onde ela é?” Elas apenas andam na sua direção e perguntam, sem ao menos te [sic] conhecer. Não importa de onde você esteja: em um ônibus, em uma festa, na rua, em um jantar ou mesmo no supermercado (...) Isso é tão racista, porque elas sabem que há pessoas *negras* que são alemãs e que até falam alemão melhor que elas. (Kilomba, 2019, p. 111).

Kilomba (2019) comenta em seu texto que, desde muito cedo essa mulher é questionada a respeito de suas origens nacionais por identificarem no seu corpo a cor negra. As indagações à Alicia confirmam uma fantasia colonial de que a “alemã(o)” significa branca(o), enquanto negra(o) significa estrangeiro, alheio, desconhecido. Outro caso, ainda sobre Alicia, a mulher entrevistada, descreve sobre como as pessoas enxergavam o seu cabelo afro.

Eu realmente odiava quando as pessoas tocavam meu cabelo: “Que cabelo lindo! Ah, que cabelo interessante! Olha, o cabelo afro...” E o tocavam. Eu me sentia como um cachorro sendo acariciado... como um cachorro que está sendo tocado. E eu não sou um cachorro, sou uma pessoa. E [quando eu era criança] minha mãe nunca lhe dizia para parar, embora eu tivesse explicado para ela que eu não gostava daquilo. Mas ela não conseguia entender por que eu não gostava: “Sim, mas seu cabelo é diferente e as pessoas só estão curiosa!” Ela não entendia por que eu não gostava. (...) Eu nunca tocaria o cabelo de alguém daquela forma, do nada! Quero dizer... como alguém pode fazer isso... (Kilomba, 2019, p. 121).

Esse trecho do relato expõe como o toque no cabelo afro é visto como algo "diferente" e "interessante", revelando um olhar que trata o cabelo negro como algo exótico a ser explorado. Nessa parte do trecho “eu me sentia como um cachorro sendo acariciado [...] e eu não sou um cachorro, sou uma pessoa”, Alicia se identifica com um animal devido a forma como a tratam. O seu cabelo, o seu corpo e a sua pele a identificam como “outra”, pois está fora dos padrões, está fora do ideal de eu branco.

Desta forma, o trecho problematiza as microagressões racistas cotidianas, a falta de respeito à autonomia corporal e a normalização de práticas invasivas em relação a características físicas de pessoas negras mostrando uma dinâmica de poder e racismo enraizada na sociedade. Convém lembrar que esses relatos no livro de Grada Kilomba (2019) são vivenciados na Alemanha, porém, o não-lugar em que o sujeito negro é identificado também atravessa essa nação.

O autor Derald Wing Sue (2010), em seu livro *Microaggressions in Everyday Life: Race, Gender, and Sexual Orientation*, explora o conceito de microagressões e seu impacto

em grupos marginalizados buscando compreender os seus desenvolvimentos psíquicos. Sue descreve três tipos de microagressões, sendo estas: microassalto, microinsulto e microinvalidação. O microassalto é declaradamente racista, misógino, transfóbico; o microinsulto consiste em lidar com o diferente numa categoria de outro, sendo esse outro desvalorizado. Portanto, o microinsulto costuma estar camuflado em frases e situações como: “Nossa, como você está bonita! Você emagreceu?” O microinsulto exposto aqui é considerar que pessoas gordas não são bonitas. Existe também a microinvalidação, que, conforme Sue (2010), seria deslegitimar a identidade de alguém e não reconhecer-lhe a existência, como, por exemplo, dizer a uma pessoa negra que não existe racismo no Brasil porque este é um país de maioria negra recairia na microinvalidação.

No relato de Alicia, além da identificação do negro como “outro”, como o distante, o diferente do ideal, presenciamos um microinsulto. Na parte do trecho em que expõe: “Que cabelo lindo! Ah, que cabelo interessante! Olha, o cabelo afro... E o tocavam”. Podemos nos indagar e propor uma reflexão: o cabelo é interessante e desperta curiosidade porque é diferente do cabelo de uma mulher branca alemã? Mesmo sendo alemã, mesmo falando a língua de forma clara e fluente, como destaca Kilomba (2019, p. 121) em seu texto, Alicia por ser negra, é identificada como estrangeira, como outra.

4.6 CONCLUSÃO DO CAPÍTULO

O sujeito negro no Brasil vai se constituir em um não-lugar. Em termos psicanalíticos, os atravessamentos sociais não impedirão esse sujeito de se constituir enquanto neurótico, psicótico ou perverso, reconhecendo esse lugar de estrutura que a psicanálise concebe. Mas, o que se propõe a pensar neste trabalho, é que o sujeito negro, independente de sua estrutura psíquica, neurótica, psicótica ou perversa, está atravessado por esse não-lugar historicamente construído no discurso social brasileiro racista, o qual, em sua origem na escravidão, categorizou o negro no lugar de coisa, de outro, de estranho.

A violência contra o povo negro atravessa séculos de história e perdura dentro do racismo estrutural, quando vemos casos de jovens negros sendo confundidos com bandidos, pois as abordagens policiais ainda são mais duras com as pessoas negras influenciadas pelo estereótipo e pela associação preconceituosa entre negro e crime. Cada sociedade tem sua forma própria de racismo. No Brasil, essa operação cognitiva e afetiva de expurgo, exclusão e violência emana uma estrutura alojada no interior do sujeito, plantada na origem da sua trajetória de emergência. Portanto, o racismo está profundamente arraigado na própria

formação do indivíduo e da sociedade brasileira. Trata-se de uma dinâmica de exclusão e violência que perpassa a constituição subjetiva dos sujeitos, refletindo-se em suas relações e estruturas sociais.

Para a psicanálise, o sujeito não tem cor ou gênero, só existe sujeito. No entanto, é inegável que, na constituição do sujeito negro, ainda reste algo do racismo estrutural. Pois, somos reféns, pela linguagem, de uma cultura e um discurso social construídos com as bases do racismo. Essa experiência de exclusão e negação da humanidade impacta profundamente a formação da subjetividade do indivíduo negro. Compreender essas dinâmicas psíquicas e sociais é fundamental para elaborar estratégias efetivas de enfrentamento do racismo, que vão além da mera denúncia e demandam transformações estruturais.

Dessa forma, o combate ao racismo no Brasil requer uma abordagem que considere essa dimensão estrutural e interiorizada do fenômeno, buscando transformações profundas nos processos de subjetivação e nas relações sociais. Não basta apenas identificar e denunciar manifestações explícitas de preconceito, mas é necessário enfrentar as raízes históricas e culturais que alimentam essa lógica de exclusão.

Cabe a todos nós, negros e brancos, a tarefa de construir uma nova narrativa, na qual não haja seres superiores aos outros, mas sim humanos que saibam lidar com suas diferenças de forma respeitosa e igualitária. É preciso não só reconhecer e valorizar a riqueza da identidade negra, bem como criar espaços de acolhida e empoderamento para que os sujeitos negros possam construir uma imagem positiva de si mesmos e afirmar-se em sua humanidade plena, isso compreende um caminho essencial para a superação do racismo em suas múltiplas dimensões.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que é ser negro no Brasil? Em uma entrevista para um programa de podcast, o cantor e compositor Ice Bue, do grupo Racionais Mcs, declara:

Com a arma apontada pra você, você já sabe como é que funciona. Você vai descer do carro gritando, falando coisa, só porque você supostamente é conhecido? “Ah, tá me abordando, por quê?” Tá em seu papel. Desce do carro, boa tarde, boa noite, bom dia, que hora que for. Fica quieto, vai trazer aproximação pra você. No olho do cara, você já é o contraventor. Então, você vai dar mais força pra isso? O motivo é que: seja inteligente. Porque o momento não é um momento de discutir é um momento de ficar quieto.³

Paulo Eduardo Salvador, Mc Ice Blue, é um homem negro, crescido na periferia, no bairro Vaz de Lima, na zona sul de São Paulo. Com a vivência e experiência de ser um sujeito negro no Brasil, ele entende que a abordagem policial é violenta porque é racista. “No olho do cara (policial), você já é o contraventor (por ser negro).” Não posso deixar de enfatizar esta frase. Os efeitos de um não-lugar incluem o medo que um jovem negro sente em relação à polícia, sem ter feito nada, sem ter cometido nenhum crime. Reação que está fora do controle desse sujeito, pois é inconsciente. Não considero esse medo inato, mas um dia ele foi aprendido.

Ser negro, portanto, é suportar o peso de uma civilização. O mito de uma cultura que o caracterizou ao longo de três séculos como negativo. Durante a formação como sujeito, as marcas que definem o corpo como objeto se manifestam nas interações sociais. Consideramos com esta pesquisa, em termos psicanalíticos, que a constituição do sujeito negro está nas marcas do racismo. Oportuno frisar que cada sujeito vai vivenciar uma experiência singular em torno desta questão. Mas, podemos concluir, até certo ponto, que a marca de significação do corpo negro como negativo e como “outro” atravessa todos os sujeitos negros no Brasil, pois, por mais que se negue e negligencie uma experiência de racismo, o processo ideológico sobre o corpo negro ainda permanece.

Mas, além disso, ser negro é ter consciência do processo ideológico que, por meio de um discurso mítico sobre si mesmo, cria uma estrutura de desconhecimento que o mantém preso a uma imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é apropriar-se dessa consciência e desenvolver uma nova percepção que valorize as diferenças e reafirme uma

³ Entrevista no programa de podcast Podpah. O cantor e compositor Ice Blue foi entrevistado no dia 8 de abril de 2021.

dignidade que não se submete a nenhum tipo de exploração. Por isso, é crucial para os sujeitos negros brasileiros conhecerem a sua história e, desse modo, entenderem as significações que uma cultura designa sobre seus corpos; apropriarem-se de conhecimento sobre as explorações que resultaram nas condições socioeconômicas da população negra que vivem nas periferias do Brasil.

Tomando ciência da postura de pesquisador que não nega uma posição ideológica, proponho pensar que a motivação que gerou a pesquisa sobre este tema, parte da posição ideológica de refletir e propor que a afirmação da negritude contribuiria para uma afirmação do negro enquanto sujeito em oposição ao fenômeno do racismo. Parafraseando Neusa Santos Souza (2021, p. 115), “ser negro é um vir a ser. [...] tornar-se negro.”

A construção de uma identidade negra, que deveria ser uma celebração da diversidade e da autenticidade, é, na verdade, uma tarefa profundamente política que revela a urgência de contestar os modelos impostos através da história. Esses modelos, que muitas vezes ensinam a reproduzir uma caricatura do branco, limitam a verdadeira expressão da identidade. É alarmante que, para que o negro possa se libertar dessas amarras e desenvolver um rosto próprio, precise romper com um legado que deveria, ao contrário, nutrir e valorizar sua singularidade. Essa necessidade de desconstrução evidencia não apenas a opressão histórica, como também a falta de apoio e reconhecimento das identidades negras em nossa sociedade.

Apesar da nossa habilidade de nos organizarmos, alternando entre progressos e retrocessos, nós, seres humanos, ainda somos marcados pela ignorância e pela estupidez, distantes do verdadeiro respeito à diversidade. Mesmo diante das adversidades e particularidades, estamos formando um discurso sobre nós, enquanto negros, refletindo sobre a dor que envolve nossos laços sociais. Nossa posição e condição no mundo nos humanizam, colocando-nos entre aqueles que têm a capacidade de refletir para evoluir, progredir e se fortalecer.

Concluimos com esperança, pois entendemos a importância deste trabalho. O passado não pode ser refeito, mas o presente pode ser outro. Edmund Burke (2014, p. 126) disse: "Um povo que não conhece a sua história está condenado a repeti-la", portanto, conhecermos a nossa história é tornarmo-nos sujeitos. Solano Trindade (1981, p. 29) nos presenteia com um belo poema que retrata a essência de quem somos nós, negros, na atualidade: “Eu canto aos Palmares, sem inveja de Virgílio, de Homero e de Camões, porque o meu canto é o grito de uma raça, em plena luta pela liberdade!”

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, W. R.; FRAGA FILHO, W. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ALMEIDA, S. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- BERBEL, V. V. Raça e racismo: os desafios dos direitos humanos na Sociedade Moderna. **Revista Direito em Debate**, v. 26, n. 48, p. 326-341, 2017.
- BERSANI, H. Aportes teóricos e reflexões sobre o racismo estrutural no Brasil. **Extraprensa**, v. 11, n. 2, p. 175-196, 2018.
- BIRMAN, J. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- BRASIL. **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias**. Brasília: Departamento Penitenciário Nacional, 2023. Disponível em: <<https://dados.mj.gov.br/dataset/infopen-levantamento-nacional-de-informacoes-penitenciarias>>. Acesso em: 23 jun. 2024.
- BURKE, E. **Reflexões sobre a Revolução na França**. Trad. José Miguel Nanni Soares. São Paulo: Edipro, 2014.
- CARVALHO, J. M. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. 11. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- CORRÊA, M. **As ilusões da liberdade**. A escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil. 1983. 379f. Tese (Doutorado em 1982) – Unidade, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.
- DAVIS, D. B. **The Problem of Slavery in Western Culture**. Londres, Penguin Books, 1970.
- DOLTO, F. **A imagem inconsciente do corpo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- DOR, J. **Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem**. Pono Alegre: AI1cs Medicas, 1989.
- FORMIGONI, M. C. **O que é uma criança para a psicanálise?** Considerações sobre a estrutura e o infantil. 2013. 119f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- FERNANDES, F. **A Integração do Negro na Sociedade de Classes**. São Paulo, Editora Globo 2008.
- FIOCRUZ. **Tese faz análise histórica da violência obstétrica no Brasil**. 2023. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/tese-faz-analise-historica-da-violencia-obstetrica-no-brasil>. Acesso em: 23 jun. 2024.

FREUD, S. (1895). **Estudos sobre histeria**. v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, S. (1900). A interpretação dos sonhos. In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**, v. IV, V. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.

FREUD, S. (1920) **Psicogênese de um caso de homossexualismo em uma mulher**. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. Obras completas, volume 6: **três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905)**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FUNDAÇÃO JOÃO PINHEIRO. **Observatório de Desigualdades**. Disponível em: <<https://observatoriodesigualdades.fjp.mg.gov.br/>> Acesso em: 22 jun. 2024.

GORENDER, J. **O escravismo colonial**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2010.

GUIMARÃES, A. S. A. **Racismo e antirracismo no Brasil**. 3 ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Perfil dos trabalhadores domésticos nas seis regiões metropolitanas investigadas pela pesquisa mensal de emprego (Recife, Salvador, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre)**. Brasília, DF: IBGE, 2006.

INSTITUTO LOCOMOTIVA. **As faces do racismo**. 2020. Disponível em: <https://ilocomotiva.com.br/wp-content/uploads/2022/01/as-faces-do-racismo-2020.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2024.

IBASE - Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas. **Favelas: uma condição urbana de caráter nacional**. 2022. Disponível em: <https://ibase.br/favelas-uma-condicao-urbana-de-carater-nacional/#:~:text=Com%20rela%C3%A7%C3%A3o%20C3%A0%20composi%C3%A7%C3%A3o%20em,e%2069%25%20delas%20s%C3%A3o%20negras>. Acesso em: 15 jun. 2024.

LACAN, J. **A conferência em Genebra sobre o sintoma**. Texto estabelecido por Mario Cifali. Inédito, p. 7, 1975.

LACAN, J. **O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise**. O Seminário Livro II. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LACAN, J. **Os escritos técnicos de Freud**. O Seminário Livro I. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LACAN, J. (1949). **O estádio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica**. Comunicação feita no XVI Congresso Internacional de Psicanálise. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. **O seminário livro 5: as formações do inconsciente (1957-1958)**/Jacques Lacan: texto estabelecido por Jacques-Allan Miller. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1999.

LACAN, J. **Outros Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise** (Seminário original de 1964). 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário de psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LOSURDO, D. **Contra-História do Liberalismo**. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

MARIANI, D.; RONCOLATO, M.; ALMEIDA, R.; TONGLET, A. **Censo de 1872: o retrato do Brasil da escravidão**. 27 jun. 2017. Disponível em: <<https://www.nexojournal.com.br/especial/2017/07/07/censo-de-1872-o-retrato-do-brasil-da-escravidao>>. Acesso em: 20 jun. 2024.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. São Paulo: N-1, 2018.

MOREIRA, A. J. **O que é discriminação?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

MOURA, C. **Dialética Radical do Brasil Negro**. 3. ed. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.

MUNANGA, K. Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo. **Cadernos Penesb: Periódico do Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira**, n. 12, p. 1-384, 2010.

MUNANGA, K. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. 2004. Disponível em: <<https://observatoriodeeducacao.institutounibanco.org.br/cedoc/detalhe/uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-identidade-e-etnia,80686244-6a5f-4b5b-ae18-99e425809ac0>>. Acesso em: 10 out. 2023.

NASIO, J. D. **Lições sobre os sete conceitos cruciais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

NASIO, J.D. **Cinco lições sobre a teoria de Jacques Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

NOGUEIRA, I. B. **Significações do corpo negro**. 1998. 146f. Tese (Doutorado em 1998) – USP, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

NOGUEIRA, I. B. **A cor do inconsciente**. Significações do corpo negro. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

OGILVIE, B. **Lacan - La formación del concepto de sujeto**. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

- ONU – Organização das Nações Unidas. **Grupo de Trabalho das Nações Unidas sobre Afrodescendentes**. 2013. Disponível em: <http://nacoesunidas.org/grupo-de-trabalho-da-onu-sobre--afrodescendentes-divulga-comunicado-final/>. Acesso em: 20 out. 2023.
- PEREIRA, AD. *Apartheid: apogeu e crise do regime racista na África do Sul (1948-1994)*. In: MACEDO, JR. (Org.). **Desvendando a história da África** [online]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- PRADO JÚNIOR, C. **Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- RAMIREZ, H. H. A. Sobre a metáfora paterna e a forclusão do nome-do-pai: uma introdução. **Mental**, ano II, n. 3, p. 89-105, 2004.
- REIS, J. J.; GOMES, F. S (Org.). **Revoltas escravas no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- RIBEIRO, T. S. **Psicanálise e Necropolítica no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Allier, 2023.
- RODRIGUES, J. C. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.
- RODRIGUES, N. Os mestiços brasileiros. Rio de Janeiro, **Brazil Medico**, s.e., 1890.
- ROUDINESCO, E. (1944). **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- SANTOS JÚNIOR, J. E.; ARANTES, A. S. Heranças Africanas em Ipojuca/PE: das configurações raciais aos desafios sociais. **Revista Eletrônica de Educação**, [S.l.], v. 14, p. e2063003, 2020. Disponível em: http://educa.fcc.org.br/scielo.php?pid=S1982-03052022000200324&script=sci_abstract . Acesso em: 15 jun. 2024.
- SEGATO, R. **Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda**. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- SILVA, M. D. C. Os Paus-de-Arara: a migração de nordestinos na década de 1950, sob o olhar das fotorreportagens da revista *O Cruzeiro*. **Revista Eletrônica História em Reflexão**, v. 6, n. 12, p. 1-18, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revistaclio/article/view/250826/43337>. Acesso em: 15 jun. 2024.
- SODRÉ, N. W. **Capitalismo e Revolução Burguesa no Brasil**. Rio de Janeiro: Graphia, 1997.
- SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1983.
- SUE, D. W. **Microaggressions in Everyday Life: Race, Gender, and Sexual Orientation**. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., 2010.

SCHWARCZ, L. M. **Espetáculo da miscigenação**. 2005. P, 137-152. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, São Paulo, Brazil. Abril de 1994.

TELLES, Edward E. **O significado da raça na sociedade brasileira**. Versão divulgada na internet, 2012. Disponível em: <<http://www.princeton.edu/sociology/faculty/telles/livro-OSignificado-da-Raca-na-Sociedade-Brasileira.pdf>> Acesso em: 10 de jun. 2024.

TRINDADE, S. **Cantares ao meu povo**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

TOREZAN, Z. C. F; AGUIAR, F. O sujeito da psicanálise: particularidades na contemporaneidade. **Rev. Mal-Estar Subj.**, v. 11, n. 2, p. 525-554, 2011.

TOCQUEVILLE, A. **A democracia na América**: leis e costumes. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VIDESOTT, L. **Os Candangos**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. Disponível em:
<https://www.revistas.usp.br/risco/article/view/44721/48351#:~:text=Para%20o%20verbetes%20C%20o%20dicion%C3%A1rio,que%20temmau%20gosto%3B%204>. Acesso em: 10 jun. 2024.

WASELFISZ, J.J. **Mapa da violência 2012**. Os novos padrões da violência homicida no Brasil. Caderno complementar 1: Homicídio de mulheres no Brasil. São Paulo: Instituto Sangari, 2012.