



NÚCLEO DE RELAÇÕES RACIAIS:



PERCURSOS, HISTÓRIAS
E MOVIMENTOS



SUMÁRIO



Prefácio	3	A construção de um diálogo sobre a população negra na política de assistência social: interlocução sobre o olhar do Serviço Social e da Psicologia no município de Porto Alegre	71
Mais uma vez reafirmamos que nossos passos vêm de longe: a edificação do NRR no CRPRS	6	Racismo, branquitude e prática antirracista: questões iniciais para a atenção psicossocial	80
Pra que discutir o racismo? E o que a Lei 10.639 não vem alcançando	12	Do espelho de Narciso ao espelho d’Oxum: reflexos e reflexões sobre branquitude e racismo na Psicoterapia	90
Racismo tem dessas coisas: construção de posicionalidade e postura descolonizadas	16	Qual a cor da Psicologia no Brasil?	97
O processo de empoderamento através da coletividade	23	“Removendo Marcas” – O processo alquímico na reconstrução da autoestima individual/coletiva do brasileiro	100
Trajetórias e (re)existências de mulheres pretas psicólogas	28	Xamanismo, mito dos gêmeos e a criança: uma contribuição Guarani para a Psicologia	109
Referências técnicas para a atuação de psicólogas/os nas relações raciais: qual o compromisso diário da/o psicóloga/o sobre isso?	51	Mulheres que vivenciam o aprisionamento institucional: problematizações sobre modos de (re)existência e de subversão à colonialidade	119
Branquitude e racismo institucional: desafios no enfrentamento da ignorância estratégica	57		

PREFÁCIO



Esta publicação é resultado do acúmulo construído na trajetória do Núcleo de Relações Raciais do Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul nos últimos três anos, resgatando a construção histórica da origem desse núcleo dentro da Comissão de Direitos Humanos.

Esta gestão buscou ampliar as relações entre a categoria e o seu olhar para os marcadores sociais da diferença, como fundamentais para estrutura de todas as práticas, sustentadas pela Declaração Universal dos Direitos Humanos, que baliza o Código de Ética Profissional. Nesse sentido, a bagagem e as contribuições das psicólogas e psicólogos do Núcleo de Relações Raciais foram fundamentais, trazendo o conhecimento, a crítica e olhar atento às inflexões da profissão nesse debate.

Entendemos que potencializar discussões na perspectiva de fomentar propostas e ações afirmativas de enfrentamento às violências em prol de uma sociedade mais justa e democrática é um compromisso ético da Psicologia.

Nessa trajetória, um marco importante foi a realização da revisão da cartilha do Conselho Federal de Psicologia sobre as questões raciais e o exercício profissional, publicada no final de 2017, e o lançamento dessas Referências Técnicas em Relações Raciais na “I Jornada do Núcleo de Estudos e Pesquisas É’LÉÉKO: Enfrentamento à Violência Racial, de Gênero e Sexualidade”, em 17 e 18 de outubro de 2017 na FAMED/UFPEL. A discussão das referências técnicas e apresentação da história do Núcleo de Relações Raciais reverbera com muita afinidade ao objetivo que o Núcleo de Estudos e Pesquisas É’LÉÉKO produz na Universidade e em especial no curso de Psicologia, dessa forma também ressonando e ecoando para além daquele momento histórico. Ampliar a discussão se faz urgente no momento político em que vivemos, repleto de manifestações de ódio e de violências racial, de gênero e sexualidade. A cartilha lançada, apresentada e discutida pela

primeira vez em Pelotas nos indicou a necessidade dessa temática ganhar voz e transversalidade no CRPRS, uma vez que um grande desafio é tornar o enfrentamento ao racismo uma luta de todas/os as/os psicólogas/os, reconhecendo um silenciamento das/os psicólogas/os brancas/os em tomar frente nesse campo que ficou muito marcado, racializado para as/os psicólogas/os negras/os levarem a discussão em frente.

A imagem de passar do espelho de Narciso ao espelho de Oxum é uma metáfora que comporta essa travessia de olhar, ou melhor, refletir, se olhar enquanto Psicologia — uma ciência construída por autores, em sua grande maioria, homens, brancos, europeus ou norte-americanos para uma reflexão a partir de outros lugares e outros saberes, deslocando ou descolonizando o nosso olhar, descolonizando esse olhar de branquitude, uma tarefa árdua e urgente que precisa ser feita por nós psicólogas/os brasileiras/os. Conseguir reconhecer e refletir sobre as diferentes perspectivas de forma crítica possibilita uma clareza do lugar de fala e de escuta, o racismo precisa ser enfrentado, visto de frente por todos nós, o racismo não pode ficar racializado e circunscrito a um grupo, precisa se movimentar, ganhar nitidez para deixar de ser invisível e silencioso.

Construindo nossa trajetória rumo à descolonização do olhar, o CRPRS realizou o evento “Psicologia, Direitos Humanos e Povos Indígenas”, em 03/04, no município de Passo Fundo: objetivou promover o debate junto às/aos psicólogas/os da região acerca dos direitos humanos e suas interseções com as

diversas formas de violência de Estado. E nesse mesmo mês deu início ao ciclo de estudos “Relações Raciais: referências técnicas para a prática da/o psicóloga/o”, em cinco encontros (02/04, 16/04, 07/05, 21/05 e 04/06), na sede do CRPRS: os encontros quinzenais objetivaram analisar os eixos referenciais da cartilha do Conselho Federal de Psicologia sobre as questões raciais e o exercício profissional, publicada no final de 2017.

Em julho de 2019, tivemos a realização do encontro preparatório da Rede de Articulação “Psicologia, Povos Indígenas, Quilombolas, de Terreiro, Tradicionais e em Luta por Território”, em 27/07, na sede em Porto Alegre: o encontro promoveu a reflexão sobre as possibilidades de atuação da Psicologia com essas populações no Rio Grande do Sul, compreendendo sua diversidade e os múltiplos desafios gerados pelas suas relações com a sociedade, com as instâncias governamentais e com as políticas públicas.

Foi retomado um antigo projeto, o ciclo: “O Racismo tem dessas coisas”. Tendo como principal objetivo promover reflexão sobre estratégias de superação do racismo em diferentes campos de atuação da Psicologia, incluindo locais de trabalho, organizações, políticas públicas, formação, socioeducação, entre outros. Em 2018 realizamos em cinco edições, ocorridas na sede do CRPRS, trabalhando diferentes temas: em 30/08, abordou o racismo na formação psicológica; em 27/09, abordou o racismo na juventude; em 25/10, abordou o racismo na psicoterapia; em 29/11, abordou o racismo no contexto das políticas públicas. Em 2019 conseguimos manter

a mesma qualidade e objetivo: em 28/03, aborda o gênero; 24/04, aborda na Educação; 27/06, na infância; e 25/07, na Imigração.

Dentro de um movimento nacional, estivemos alinhando junto ao CFP a campanha “Todo racismo é uma forma de violência”. Lançada no dia 14 de novembro, dá voz às populações negra, cigana, quilombola e indígena na sua luta cotidiana contra toda forma de discriminação e violência.

Outra conquista desse processo coletivo foi a formulação de proposta de previsão da instituição de Comissões de Relações Raciais em todo o Sistema Conselhos de Psicologia, aprovada no Congresso Regional da Psicologia em 2019 e encaminhada ao Congresso Nacional da Psicologia.

Dentre os retrocessos que vivemos nesse período histórico, nos fortalecemos através das construções coletivas com todas/os as/os colaboradoras/es das comissões, núcleos e grupos de trabalho que compuseram o CRPRS. Apesar do grande volume de demandas pertinentes a este momento de intensificação de racismo, dos discursos de ódio, LGBTfobias, misoginia, xenofobia, entendemos a relevância de buscar coalizões, de fortalecer as diferentes lutas por reconhecimento, respeito e direito a existência.

As nossas diferenças e divergências, enquanto psicólogas e psicólogos em um plenário com experiências múltiplas, possibilitaram que olhássemos juntos para as demandas específicas, sem perder de vista as garantias de políticas públicas e direitos humanos.

SILVANA DE OLIVEIRA

Presidente do CRPRS

PRISCILA PAVAN DETONI

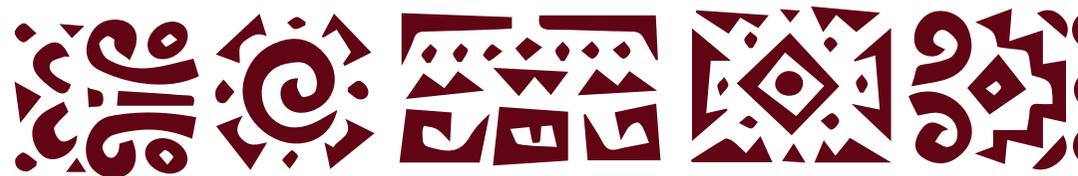
Presidente da Comissão de Direitos Humanos do CRPRS

BRUNO GRAEBIN DE FARIAS

Coordenador do Núcleo de Relações Raciais 2017-2018

CRISTINA MARANZANA DA SILVA

Coordenadora do Núcleo de Relações Raciais 2018-2019



MAIS UMA VEZ REAFIRMAMOS QUE NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE:



A EDIFICAÇÃO DO NRR NO CRPRS

APRESENTAÇÃO

No **10º ano da idealização de uma intervenção no CRPRS** que pudesse sensibilizar psicólogas/os sobre o impacto do racismo na construção das subjetividades e nas relações raciais, a Comissão de Direitos Humanos do Conselho Regional de Psicologia do RS apresenta algumas construções do Núcleo de Relações Raciais.

O NRR foi concebido no seio do ativismo político e do feminismo negro; no berço das relações racializadas da comunidade da Cruzeiro/Porto Alegre/RS, onde a Organização de Mulheres Negras **Maria Mulher** plantou uma semente fecunda. Como psicólogas negras, nosso desejo era de promover uma reflexão que problematizasse as práticas psi cotidianas, no sentido de proporcionar à categoria vivências, problematizações e, principalmente, escutas diferenciadas das relações raciais latentes nas construções subjetivas de crianças, jovens, mulheres e homens negros.

A primeira aproximação ocorreu em 2009, no seminário voltado à discussão da **Psicologia e Políticas Públicas**, quando se questionou a figuração/invisibilidade da população negra no acesso aos compromissos políticos governamentais, sendo que esta é sujeito das políticas sociais, de saúde, de educação, de trabalho, de cultura. Enfim, iniciou-se a identificação de possíveis pares para substancializar as discussões sobre a discriminação, preconceito racial, racismo e racismo institucional. Uma semente fora lançada ao vento com participações e diálogos pontuais nos espaços psi!

Na **I Mostra de Práticas em Psicologia no campo das Políticas Públicas**, em 2010, levamos as discussões realizadas com as famílias negras acerca dos efeitos psicossociais do racismo na sociedade e as estratégias de

fortalecimento desses familiares no enfrentamento do racismo na escola, e fomos convidadas a participar da Comissão de Políticas Públicas e Direitos Humanos. Iniciando as primeiras colaborações e constituindo novas parcerias, participamos do PSINEP, o primeiro encontro em nível nacional envolvendo psicólogas/os negras/os e demais pesquisadores sobre relações raciais e subjetividade.

A primeira discussão aberta sobre a constituição do psiquismo negro ocorreu em novembro de 2011, na ação conjunta das Comissões de Políticas Públicas e Direitos Humanos – **Conversando sobre o Racismo**, quando da discussão do texto de Jurandir Freire Costa, prefácio da obra “Tornar-se negro” de Neusa Souza, e da publicização da Resolução 018/2002 do Conselho Federal de Psicologia, a qual estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação ao preconceito e à discriminação racial.

A proposta foi de fazer uma reflexão acerca da violência instituída na subjetividade negra no que tange à sua constituição psíquica pelo distanciamento entre o ego do sujeito negro e o seu ideal de ego forjado culturalmente no branco. Entendendo a perspectiva intrapsíquica que a negritude tem que transpor ao buscar vencer as barreiras sociais do racismo que destroem identidades enquanto sujeitos negros, o profissional da Psicologia tem condições de analisar as dificuldades emocionais que chegam aos consultórios e espaços psi que acolhem a população negra.

Em 2012, a proposta se fortaleceu em diversos espaços: no **VII Mental Tchê**, evento que marca o cuidado em saúde mental no RS; na **II Mostra Nacional de Práticas em Psicologia**, com articulações nacionais e internacionais com uma **Reunião de psicólogas/os dos países de língua portuguesa** que problematizou o racismo à brasileira, e constituindo coletivos no enfrentamento das desigualdades raciais.

Da mesma forma, dentro do CRP, constituímos o seminário **Racismo: o que a Psicologia tem a ver com isso?** Com o objetivo de olhar para a **branquitude e o branqueamento** como constituintes de privilégios e marcas subjetivas e a **violência racial** estabelecida nessa **produção de sentido**.

A proposta continuou em 2013 com diálogos constantes e tensionamentos com a categoria a partir da CPP e CDH.

Em 2014, persistimos com a organização, participação e fortalecimento de espaços de discussão sobre as relações raciais com a reunião para contribuir para a construção das referências técnicas para atuação em políticas públicas sob a ótica das Relações Raciais, material organizado pelo CFP através de Consulta Pública, além da participação concreta no II PSINEP.

Em 2015, deu-se a consolidação da proposta do NRR; as intervenções se intensificaram e desde o início do ano construímos inúmeros momentos de reflexão e participação, e nos tornamos membros do espaço político de articulação nacional de psicólogas e psicólogos negros – ANPSINEP;

organização de rodas de conversa sobre o “feminismo negro” dialogando sobre gênero e as interfaces com os Direitos Humanos, questionando quais os deslocamentos necessários para que a Psicologia pudesse compreender o feminino que se apresenta frente às violências que perpassam o ser mulher no cotidiano das mulheres negras. Nessa direção, demarcamos nosso lugar na **Marcha Mundial das Mulheres**, na oficina “**Mulheres Negras em Marcha**” potencializando a interseccionalidade de gênero e classe frente às relações raciais.

No retorno à 11ª edição do Mental Tchê, “Saúde Mental Coletiva: nenhum passo atrás”, também na roda de conversa “Saúde Mental e Racismo” problematizando o preconceito e discriminação racial e o racismo como fatores desencadeantes de adoecimento psíquico; organizamos o encontro preparatório para o Congresso de pesquisadores negros da Região Sul, bem como a participação ativa no Congresso.

Marcamos nas atividades do Dia do Psicólogo — **Meu fazer psi entre o compartilhar e o cuidado** discutindo **Psicoterapia e as relações raciais** e ratificamos nosso papel nas subsedes com rodas de conversas, discutindo a construção racial, vivências de discriminação e sensibilizando a categoria para escuta do racismo nas práticas psi e frente à violência de Estado e à laicidade.

Instauramos parcerias institucionais com a Secretaria Municipal de Saúde de Porto Alegre e com a área técnica da saúde da população negra no curso “Saúde Mental e Racismo”

para trabalhadores da saúde mental, estudantes de Psicologia da UFRGS e psicólogas/psicólogos.

As ações nesses espaços constituíram os bastidores para a materialização do Núcleo de Relações Raciais, que foi oficialmente instituído dentro da CDH, em 2015, durante o 1º Seminário do Núcleo e no Lançamento da campanha “O Racismo tem dessas coisas” com a apresentação das peças publicitárias da campanha. A campanha buscava conhecer “Histórias que só nós (negras/os) conhecemos/vivemos” e teve como objetivo trazer histórias de preconceito e discriminação racial vivenciadas por negras/os, convocando a categoria à reflexão e escuta diferenciada do racismo presente nos acontecimentos relatados. Hoje, as histórias constituídas no racismo que ganharam destaque na campanha são utilizadas como disparadores nas reflexões do efeito do racismo nas subjetividades.

Como grupo temos publicizado as imbricações das relações raciais na Psicologia com a produção do vídeo “Algumas palavras”, atentando para o combate e desconstrução das formas de violência, preconceito e estigmatização nas relações familiares, também dando destaque às questões raciais em edições da Revista EntreLinhas, salientando o papel da Psicologia nas discussões sobre racismo, ações afirmativas e cotas.

Em 2016, continuamos a estabelecer parcerias com o Ministério Público e a Vara da Infância e da Juventude, alertando os profissionais da Rede de Proteção para o Racismo na infância como forma de violência e maus-tratos contra crianças negras;

também dialogamos com instituições privadas, como PUCRS, e federais, como o GHC.

Também nesse ano, realizamos um Pré-Congresso Livre sobre Relações Raciais, discutindo e elaborando propostas a serem levadas para o CNP, no qual conseguimos ter uma representatividade importante: psicólogas/os negras/os comprometidas/os com a temática racial na Delegação Gaúcha marcaram presença no Congresso Nacional de Psicologia, fortalecendo as propostas afirmativas.

Em 2017, ampliando nosso raio de atuação, compusemos uma das mesas de discussão pelo dia 8 de março quando debatemos o filme “As Sufragistas” no *campus* da universidade Anhanguera em Caxias do Sul, uma excelente oportunidade através das conversas sobre gênero e transversalidade de raça que o dia pede. Ainda no mesmo ano, estivemos na I Jornada do Núcleo de Estudos e Pesquisa Élééko, um espaço potente na formação e fortalecimento de estudiosos e pesquisadores das relações raciais da Universidade Federal de Pelotas e, também no ano seguinte, corroborando a continuidade das atividades do Núcleo na sua II Jornada.

O ano de 2018 foi extremamente profícuo, a campanha “O racismo tem dessas coisas” priorizou os ciclos de debates quinzenais em que nos debruçamos e dissecamos o documento **Referências Técnicas para a atuação de psicólogas(os) sobre as Relações Raciais** lançado em 2017 pelo Conselho Federal de Psicologia. Trata-se de uma publicação desenvolvida por

psicólogos empenhados na transformação da Psicologia para que possa olhar e perceber todas as pessoas e grupos. As referências destacam que há tempos a Psicologia tem se dado conta da necessidade de a categoria dispor do seu arsenal de técnicas justamente para fortalecer a identidade, autoestima, relacionamentos interpessoais de negras e negros tão frequentemente silenciados pelo racismo. A/o psicóloga/o não pode deixar de acolher os efeitos subjetivos do racismo, demandas repetidamente escancaradas e ignoradas ou omitir-se de participar do enfrentamento político dessas modalidades de violência, reafirmando a invisibilidade de mais da metade da população brasileira. Esse importante documento orienta as/os profissionais psicólogas/os no manejo das situações de sofrimento psíquico, envolvendo relações raciais, qualificando a nossa escuta, e esse entendimento possibilita a não reprodução de práticas preconceituosas e discriminatórias nos inúmeros espaços de atuação dos profissionais. Ele dá luz ao propósito da Campanha, pois constrói um *link* teórico/técnico que contribui para a superação do racismo, do preconceito e da discriminação racial.

Os Ciclos de Debate persistem e se fortalecem a cada encontro, abordando outros temas pertinentes a práticas que estão transversalizadas pelas relações raciais, como: formação em Psicologia, clínica, políticas públicas, Educação, Juventude.

No segundo semestre, participamos do Primeiro Encontro Gaúcho da Psicologia, um espaço de celebração, de debate sobre

o exercício profissional reafirmando as orientações técnicas e éticas. Nossa participação ativa em várias conferências oportunizou inúmeros momentos de trocas com psicólogos e estudantes de Psicologia de dentro e de fora do estado, e que teve como ponto alto a participação da filósofa Djamila Ribeiro, que tão brilhantemente contextualizou a experiência de negras/os, subjetividades e o lugar de fala enquanto sujeitos sociais.

ENFRENTAMENTOS FUTUROS...

Desde a sua idealização e constituição do NRR dentro do Sistema Conselhos, as discussões e percepções sobre as relações raciais imbricadas na Psicologia deixaram de ser percebidas e sentidas de forma individualizada, ou restrita a um pequeno grupo de ativistas negras, para se tornarem “universais” a todos os profissionais da Psicologia.

Em todas as nossas ações e participações, ratificamos nossa trajetória. Percebemos que, embora essa caminhada tenha se tornado árdua, conseguimos promover espaços importantes para o debate acerca do racismo e saúde mental. Conseguimos incorporar a discussão das relações raciais na maioria das ações do CRP e problematizamos concepções arraigadas no racismo, com estudos técnicos e empíricos.

Entendemos que as relações raciais estão presentes no cotidiano de psicólogas/os e que persistem e ainda persistirão pelo tempo em que as discussões sobre os Direitos Humanos

sobreviverem ao etnocentrismo e massificação dos sujeitos. O compromisso da categoria constituiu a compreensão das idiosincrasias e vicissitudes de cada sujeito e deve ser renovado a cada gestão implicada com um mundo que construa relações efetivamente mais horizontalizadas, sob pena de retomarmos a Psicologia como instrumento de segregação incapacitante de sujeitos constituídos na diferença.

Ao longo dessa construção, contamos com parcerias substanciais de psicólogas e psicólogos, os quais não podemos deixar de reverenciar nesta publicação: Vania Mello, Vera Pasini, Maria Lúcia Silva, Zuleika Gonzales, Maria de Jesus Moura, Caroline Martini Kraid Pereira, Sílvia Ramão, Sílvia Giugliani, Lia Vainer Schucman, Emiliano David Camargo, Maria Luísa Pereira, Fernanda Francisca da Silva, Carolina dos Reis, Alessandra Miron, Sílvia Edith, Bruna Osório, Tatiane Baggio, Alexandra Campelo Ximendes, Valter da Mata, Luciane Engel, Sílvia Prado, Marcelo Martins, entre outras/os.

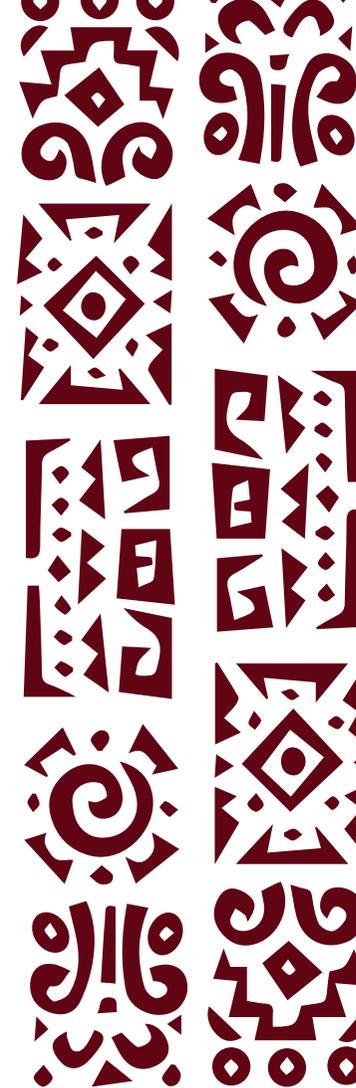
ELIANA COSTA XAVIER

Graduada em Psicologia pela Unisinos (1999), licenciada em Psicologia pela UFRGS (2004) e mestre em Psicologia Social pela PUCRS (2015). Atuação importante como psicóloga junto à Gestão de políticas públicas, trabalhando temas relacionados à saúde – com ênfase às populações vulneráveis, racismo, interseccionalidade de raça, gênero e classe social, violência, Direitos Humanos, marcadores de pertencimento e subjetividade. Consultora da UNESCO, desenvolveu atividades junto às Políticas de

Atenção Integral à Saúde da População Negra, Doença Falciforme e Primeira Infância Melhor na Secretaria de Saúde do Estado do Rio Grande do Sul. Trabalho recente na Política de Assistência Social junto à alta complexidade no acolhimento de crianças e adolescentes do Programa Casa Lar. Psicóloga pesquisadora do Centro de Referência da Anemia Falciforme do Hospital de Clínicas de Porto Alegre. Colaboradora do Núcleo de Relações Raciais da Comissão de Direitos Humanos do CRPRS. Parecerista da Revista Psico/PUCRS.

GLÁUCIA MARIA DIAS FONTOURA

Graduada em Psicologia pela Unisinos (2006), licenciada em Psicologia, pela UFRGS (2012), especialista em Políticas Públicas de Gênero, Raça e Promoção da Igualdade, pela PUCRS (2014), mestranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da UFRGS. É psicóloga, realiza atendimento em psicoterapia individual de adolescentes e adultos. Experiência em Psicologia Clínica, Assistência Social e Saúde Pública. Atua principalmente nos seguintes temas: violência doméstica, raça, mulheres, etnia e família. Colaboradora do Núcleo de Relações Raciais da Comissão de Direitos Humanos do Conselho Regional de Psicologia.



PRA QUE DISCUTIR O RACISMO?



E O QUE A LEI 10.639
NÃO VEM ALCANÇANDO

Meu nome é Fernanda Francisca da Silva... A graduação em Psicologia foi o lugar que me ajudou a ressignificar meu nome. Lembro ainda as inúmeras e por vezes criativas (outras nem tanto) situações de apresentação em sala de aula. De refletir sobre o quanto meu nome já havia sido um motivo de confusão, medo, chateação mesmo... Alguns meninos brincavam com o “Chica dá, Chica dá...”. A ênfase dada ao “dá” não era em relação ao fato de ser “da Silva”, mas pejorativamente sexual... Numa idade em que eu não tinha nem maturidade e nem capacidade emocional pra pensar direito a respeito. Só sentia vergonha, só queria sumir...

Mas não é que a Psicologia me ajudou a olhar pra isso?

Eu passei a incluir na minha apresentação meu nome e segundo nome... Poderiam me chamar de Fê, de Nanda, de Fernanda, de Francisca, de Chica. E muitas pessoas me chamaram de Chica, carinhosamente, cuidadosamente. Meu nome, antes algo que me trazia mal-estar, se tornou marca registrada. Colegas, professores, conhecidos, quase tod@s da época da PUC me conhecem por Chica...

E então... Sim, sou filha da PUC. Cinco longos anos no prédio 11. No período da noite. Aulas de segunda a sábado em 9 dos 10 semestres.

Fabíola, uma grande amiga hoje, um dia me disse: “Eu queria tanto ser tua amiga, mas tu não deixava!”. Eu era prática, distante, polida no geral pelo que lembro. Fiz tudo o que aprendi com minha mãe e avó. Fiz o meu melhor, mas de longe. Eu tinha muitos sentimentos ali, não saberia na época nominar a maioria. Racismo e desigualdade pautaram quase todos os meus dias lá, mas eu pouco ou nada refleti sobre isso. Não saberia fazer essa reflexão.

Gosto de dizer que vivi todos os clichês da negritude... Adoro samba, fui criada desde pequena indo em escolas de samba, moro desde o nascimento em uma vila de Porto Alegre, minha família frequentava “terreiras” e era “de religião” durante a

maior parte da minha infância. Nunca tive dúvidas quanto à minha cor, nunca tive dúvidas quanto à minha origem... Porém, na vivência de muitas e muitos de nós, negras e negros primeiros na família a fazer uma graduação, nada prepara para as desigualdades com que teremos contato no espaço acadêmico. Alguns falam do aspecto econômico... E, realmente, universidades em geral não foram feitas para pessoas pobres. Mas pobreza exige investigação para ser identificada, negritude não. Eu levava minha negritude toda noite para a aula, num prédio com dois cursos caros da PUCRS (Psicologia e Direito)... No último ano da formação, perco minha mãe, um AVC aos 57 anos. Doenças cardíacas atingem boa parte da população negra. Mas eu não “via” nada disso, eu não sabia nada sobre racismo institucional nessa época. Eu só fazia o que “tinha que fazer”: aproveitar minha oportunidade.

Porém essa mesma amiga, Fabíola, me conhecendo, me convidou a participar de encontros no Conselho de Psicologia. Eu, recém-formada, mal de grana, mas naquele 2014 foi uma rotina que me fez bem. Passei a pensar a Psicologia pelo viés que sempre me interessou: o das políticas públicas. Passei a colaborar com a Comissão de Políticas Públicas do CRPRS... Na época posso dizer que a Comissão é que começou a contribuir comigo. E é importante dizer que não foi o Conselho na pessoa de seus conselheiros especificamente, mas no encontro de ideias e pessoas. Discursos diversos. Inaugurando temáticas que na graduação não tiveram espaço, voz, peso... Aprendi muito. Fortaleceu-se meu desejo de ser uma psicóloga implicada com o indivíduo, com o cumprimento,

fortalecimento e incremento das políticas públicas. Passei a entender o tanto de políticas públicas que usei a vida toda e, mais do que isso, o tanto de serviços não regulamentados (como bolsas em escola, doação de ranchos, roupas e outros) a que minha mãe teve acesso e outras pessoas da minha comunidade não tiveram. Eu podia ter me esforçado, mas outras pessoas, mesmo se esforçando, não foram beneficiadas por essas benesses. Não éramos todas e todos iguais então... Não era só se esforçar.

E, por fim, após alguma insistência de várias conselheiras da gestão da época (2013-2016), fui conhecer o Núcleo de Relações Raciais... Lembro como ficava insegura. Eram termos que eu entendia pouco ou nada, falas que para as presentes pareciam fazer todo o sentido e sobre as quais me lembro de ficar horas e horas pensando. Mas tinha também os vários momentos de “dar-se conta”. Tanta coisa passou a fazer sentido! Tive orgulho de mim por escolher usar meu nome lá na graduação, mas acho que só nessa comissão ganhou um sentido especial. Olhei para a Chica da Silva no meu nome com mais carinho, vi a mulher, negra, hostilizada, desafiadora, sobrevivente... A lutadora frente a uma sociedade escravocrata inteira. Uma palmiteira, hehehehehe, seria ela digna de textão das nossas e nossos nos dias de hoje? Não sei. Mas o racismo institucional foi-me apresentado nesse Núcleo... Eliana Xavier, Maria Luisa, Gláucia, Sílvia Edith... penso nelas e me emociona o quanto me formaram, quantas vezes fui pra casa ouvindo as palavras delas ecoarem no interior da minha mente. Foram histórias e posicionamentos, força, muita força... O que doeu

em mim na PUC, de 2009 a 2013, elas viveram antes, e lutaram antes e vinham estudando há tempos. Elas me ajudaram a nomear.

Ainda na Comissão de Políticas Públicas me perguntaram se poderiam usar um texto meu, publicado no Facebook, pra ilustrar uma campanha. Era o “Racismo tem dessas coisas”, iniciativa do NRR... Nesse texto eu falava sobre meu cabelo, da luta que travei comigo mesma para assumi-lo como era. Algo escrito no Face pra dar limite para pessoas do meu convívio sobre minha escolha. Eu usei uma rede social pra fazer frente ao racismo vivido com amigas nos conselhos para “arrumar” meu cabelo. Era doloroso bancar essa postura numa época em que as campanhas pela estética negra ainda não haviam chegado. A moda na época, antiga já, eram as aplicações de cabelo, os apliques, os alisamentos, os permanentes... Eu já estava decidida, mas foi um acréscimo de estima me ver ali, com um adinkra, falando dessa luta junto a outras lutas que foram retratadas e divulgadas... Desde então estamos dizendo neste Núcleo o tanto de coisas que o racismo tem. Denunciando o teor corriqueiro e repetitivo do racismo nas vidas de pessoas negras, o tanto de adoecimento, o tanto de perdas, o tanto de lutas, a necessidade constante de denúncia. Acredito em políticas públicas, trabalho com elas, a Psicologia foi a base para que eu conseguisse trabalhar com o que gosto, mas estudar a temática racial me oportunizou ser uma ativista da temática, com o aval e aprendizados deste coletivo. Tenho muito orgulho disso.

Muita insegurança já permeou minhas palavras, muitas palavras já saíram sem tanta certeza... Ainda saem por vezes, mas

aprendi com outras irmãs a pedir ajuda às almas mais velhas... Eu passei a estudar, a ouvir. A Psicologia se pauta por uma compreensão de saúde mental em grande parte branca, masculina, homogeneizante e exotizadora do diferente. Como está organizada, basicamente reproduz o racismo institucional, e pouco reflete sobre o impacto disso.

Participo como palestrante convidada de aulas de Psicologia em universidades particulares, com trinta, quarenta alunos, onde muitas vezes eu sou a única pessoa negra. Minha justificativa, para mim e para quem me pergunta sobre meus motivos em estar nesses locais, sem ser remunerada, é porque dentre esses trinta ou quarenta profissionais que irão se graduar psicólogas e psicólogos, todos irão atender a população negra. Nas vezes em que há um, dois, três (o máximo foram quatro) alun@s negr@s, falo com eles, para eles, por eles (revivo o fato de nunca ter tido essa experiência em minha graduação, de palestrantes psicólogos negros e psicólogas negras). Cuido muito para não os expor, esse sentimento é meu, minha necessidade... A consciência racial vem para cada um de um lugar, de uma forma. Porém, nas falas e conversas que promovo, noto o quanto falta... Foi neste Núcleo que aprendi sobre a lei 10.639... De forma crítica. Essa crítica que me ajuda a exigir o ensino da temática nos espaços de formação para além do novembro, para além da história de dor e luta, para além dos episódios de injúria racial. E é com minha presença que levo o teste do pescoço para minhas participações, é com minha retórica que trago a comparação entre o número de brasileiras e

brasileiros negros e pardos e a branquitude hegemônica das salas de aula das turmas de Psicologia dos cursos particulares ou não. Uma tentativa de acelerar o dar-se conta e promover o debate. As injúrias raciais são os episódios em que o racismo destila sobre pessoas negras seu veneno. Porém, o racismo estrutural está calcado em como nossa sociedade se organiza. O teste do pescoço é um convite a todas e todos, ao entrarem em qualquer espaço, para olharem para um lado e para outro, e verificarem quantas pessoas negras estão presentes. Pode-se incrementar o teste pensando em que papéis as pessoas negras estão. Nós, da Psicologia, temos o compromisso com a temática, por sermos das poucas áreas do conhecimento que pensam a formação do ser para além do aspecto físico... Como essa realidade atinge pessoas negras? Não estamos nos livros de desenvolvimento, a temática racial não é abordada pelos autores consagrados da Psicologia. Minha fala é de denúncia!

E denuncio o que vivi, denuncio o que vejo, denuncio o que recebo de retornos nessas participações, as pessoas que me procuram após as falas para trazer suas vivências...

Este Núcleo foi e é muito importante para mim, acolheu minhas dúvidas, deu nome para muitos dos meus incômodos. A resolução 018 é de 2002, mas eu não lembro de ela ter sido abordada, posso tê-la visto durante a graduação, mas se a vi não deixou rastros em mim. Foi mais um conteúdo a ser vencido, não recebeu ênfase. E é essa ênfase que me esforço por dar, é o olhar de todos os clichês vividos por mim e de todos os depoimentos já ouvidos de outras

pessoas negras.

Neste 2019 muitos desafios vêm se apresentando. Projetos e mais projetos divulgados com ares de cuidado, mas que no detalhe denunciam uma escravização moderna. A população pobre é a mais atingida, e é a população negra que historicamente vem sendo o alvo do genocídio e da pobreza. Por essas e outras, este Núcleo seguirá: lutamos para que a temática não seja “esquecida”, para que receba a devida atenção, para que os atos racistas sejam denunciados, para que nossa profissão reconheça sua responsabilidade na manutenção do racismo para uns e de privilégios para outros. Muito vem sendo feito, mas ainda falta muito. Mas, como disse Conceição Evaristo, “Eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer”...

FERNANDA FRANCISCA DA SILVA

Fernanda, Fê ou Chica... da Silva! Mulher, negra, moradora há 36 anos da Vila Orfanotrófio I da zona sul de Porto Alegre. Psicóloga, ativista e eterna estudante em Direitos Humanos. Me dedico com especial atenção à luta antirracista e às questões de sexualidade e gênero. Busco, das maneiras que acredito, poder contribuir para ações em busca de um mundo mais equânime... Educadora social por crença, palestrante nas temáticas de relações étnico-raciais e cultura de paz, formadora de facilitadores de círculos de construção de paz. Perseguindo o sonho de um dia propor novas formas de produzir conhecimento técnico-científico.

O RACISMO TEM DESSAS COISAS:



CONSTRUÇÃO DE POSICIONALIDADE E POSTURAS DESCOLONIZADAS

ABRINDO OS CAMINHOS: PROBLEMATIZAÇÕES A PARTIR DE ESCREVER

Muitas reflexões poderiam dar início a este ensaio. Contudo, em vez de apontar vários pontos de vista, darei destaque às várias possíveis vistas sobre um mesmo ponto¹.

Existe uma prerrogativa no acesso ao ensino superior no Brasil e ela possui cor e classe social. Os sujeitos brancos, com médio ou alto poder aquisitivo, até então, quase exclusivamente ocuparam os espaços de formação e construção de conhecimento valorizados nesta sociedade. Uma mudança significativa nas cores e classes das/os estudantes de ensino superior no Brasil é fruto das ações afirmativas, herança dos movimentos negros. Mesmo assim, a sociedade brasileira nega essa realidade e ignora a existência de um acesso facilitado para umas/uns e barrado para outras/os.

O surgimento da Psicologia, enquanto saber científico, foi historicamente utilizado para normatizar corpos e sujeitos, construindo as/os anormais, as/os desviantes. Ao destacarmos quem foram (e ainda são) os corpos perversamente atingidos pelos enquadres e disciplinas do saber psicológico (e de outros, como a medicina, o direito, as ciências sociais, etc.), perceberemos os atravessamentos

¹ “Tenho concordado com os pesquisadores que afirmam que o “ponto de vista” do texto é o aspecto preponderante na conformação da escrita afro-brasileira. Estou de pleno acordo, mas insisto na constatação óbvia de que o texto, com o seu ponto de vista, não é fruto de uma geração espontânea. Ele tem uma autoria, um sujeito, homem ou mulher, que com uma “subjetividade” própria vai construindo a sua escrita, vai “inventando, criando” o ponto de vista do texto. Em síntese, quando escrevo, quando invento, quando crio a minha ficção, não me desvencilho de um “corpo-mulher-negra em vivência” e que por ser esse “o meu corpo, e não outro”, vivi e vivo experiências que um corpo não negro, não mulher, jamais experimenta. [...] E pergunto: será que o ponto de vista veiculado pelo texto se desvencilha totalmente da subjetividade de seu criador ou criadora?” (EVARISTO, 2009, p. 18).

do racismo na produção da/o louca/o, da/o perigosa/o, daquela/e que somente contida/o ou morta/o garante segurança ao restante da sociedade.

Ao pôr uma lente sobre os sujeitos que têm sido os principais “objetos de estudo” e trabalho da Psicologia, seja nas pesquisas, nos hospitais psiquiátricos, nos espaços de privação de liberdade, ou ainda, nas casas de acolhimento institucional, com importante atenção às corporeidades que os constituem, nos depararemos com muitos corpos negros. Mas, embora pretas sejam as suas cores, nas fichas oficiais todas/os estão desbotadas/os, sem nenhuma menção ao quesito raça/cor² desses sujeitos. Sofrem as/os psicólogas/os (e demais profissionais nesses campos) de um daltonismo?

Qualquer uma dessas reflexões poderia abrir este ensaio.

Mas a abertura dos caminhos, para quem mantém vivos os valores de africanidade, é prerrogativa do dono da encruzilhada e/ou das/os mais velhas/os. Assim, referencio Conceição Evaristo, que ensina, não apenas com um conceito, mas com uma ética que “a nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para “ninar os da casa grande” e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (EVARISTO, 2005, p. 5). Nessa perspectiva, optarei por mergulhar nas vísceras de uma experiência, ou melhor, de uma

² “O quesito cor, ou a identificação racial, é um item importante e indispensável nos serviços de saúde, tanto no diagnóstico quanto no prognóstico, na prevenção e no acompanhamento condigno”, é a partir dele que se pode conhecer racialmente a situação de saúde e doença de uma população, podendo assim avaliar e planejar novas ações em saúde (OLIVEIRA, 2003, p. 212).

escrevivência de formação em Psicologia para que outras vistas sobre a formação possam ser percebidas.

*E finalmente, certo dia A. e seu amigo I. [...] chegaram à aula atrasados. Um deles tinha ido fazer as impressões de um trabalho para outra disciplina, enquanto esperava o outro que tinha pego um ônibus que estragou no meio do caminho, o que ocasionou com que chegassem atrasados à aula naquele dia. Encontraram-se em um local para imprimir os trabalhos na redondeza [...] e entraram no prédio a fim de ingressar na aula, com cerca de quarenta minutos de atraso. Chegando na sala de aula, entram e veem que estavam todos quietos olhando para a tela de projeção, sendo que quem apresentava os slides era um homem mais velho, nunca visto, e que posteriormente perceberam ser o ilustre professor Z. No momento que eles entram em sala, todos ficam em silêncio, colegas, professor e a [mestranda] X. E então, vão até as classes do fundo e sentam-se para enfim assistir à aula. No mesmo instante que [os alunos] A. e I. sentam-se aos seus lugares, o professor Z. volta a falar, em tom de ironia: **“como estávamos falando, vocês podem ver que o atraso pode ser visto como falta de ética...”** E lançou o olhar sobre o A. e o I. perguntando, agressivamente: **“vocês entenderam o que eu tô falando?”** Ao passo que um deles responde: **“não, não entendemos, chegamos atrasados na real...”** E o professor então os repreendeu energicamente, dizendo: **“claro que vocês não sabem, né! Vocês chegaram atrasados mesmo, é um desrespeito comigo e com a turma! Vocês atrapalham a aula e me atrapalham ao chegarem atrasados e passando no meio de todo mundo!”** Ao mesmo tempo que praticamente toda a turma olhava-os com olhar de raiva, uma expressão de concordância com o que foi dito pelo professor. A turma e a X., que olhava*

também com uma expressão carregada de um misto de vergonha, desdém e raiva. A. e I. olham a tudo isso, a toda essa cena ridícula montada em frente a eles — bem parecida com outras que vivenciaram no ensino médio —, com incredulidade e raiva também. Se formou uma relação de animosidade a partir do que foi dito pelo renomado professor, pois durante estes dois anos de graduação do A., três para o I., eles chegaram algumas vezes atrasados em aula mas nunca nada daquilo tinha acontecido com eles, nem perto disso. Alguma ou outra vez alguma professora ou um professor falaram algo, porém nunca com tanta raiva, desrespeito e arrogância. E então o outro deles responde, ainda incrédulo frente ao ocorrido: “é óbvio que não tem como a gente saber, a gente tava imprimindo um trabalho... mas não precisava ter feito isso... palhaçada na real...” E então o professor vira para a frente com ar de irritação e volta a ler os slides que estavam sendo projetados na tela. Enquanto uma das colegas de turma olha para trás, e começa a rir apontando para o A., enquanto ele — ainda impactado pelo ocorrido — só consegue olhar pra ela e fazer uma expressão de incredulidade e do quão ridícula tinha sido a cena toda e a cena que ela ainda estava fazendo. O renomado professor continua sua leitura de slides sobre o tema em que ele é especialista, dando uma “aula” que qualquer pessoa saberia dar, lendo somente os textos da apresentação de slides. A turma, quase em sua totalidade, olha com admiração o professor que fala sobre como se deve tratar eticamente um sujeito dentro do tema da disciplina, e, quinze minutos depois da cena, entra uma aluna [...] que simplesmente senta-se em seu lugar, pega seu caderno e começa a prestar atenção à aula. Enquanto o professor continua sua explicação, sequer olha-a, e a turma continua suas anotações (ALMEIDA, 2018, p. 40-2).

Convido você, cara/o colega, a colorir essa imagem. Se você precisasse dar cor aos personagens, como faria? Considerando o acesso dos sujeitos negros ao ensino superior numa sociedade estruturada pelo racismo, qual a chance desse professor ser branco? E a mestrandia, qual seu quesito raça/cor? Seriam A. e I. alunos negros? E a aluna que entra em cena aos últimos minutos de nosso mergulho? A partir dessa vinheta e questões, costurarei alguns conceitos nas linhas que seguem.

DESCOLONIZANDO A PSICOLOGIA: ASSUMINDO NOVAS POSICIONALIDADES E POSTURAS

Existe uma tendência nos currículos dos cursos de formação em Psicologia: eles são monocromáticos. Brancos são os autores, principalmente homens e eurocêntricos ou norte-americanos. Brancas são as questões estudadas, assim como o público central da maioria dos estudos. Levando-se em consideração que a população brasileira é composta por mais de 50% de pessoas negras, há algo errado com esses currículos.

Antes que se possa supor que há poucos estudos que articulem saúde mental e população negra, proponho às/aos leitoras/es que procurem pelas/os seguintes autoras/es: Virgínia Bicudo, Frantz Fanon, Juliano Moreira, Neusa Santos Souza,

Isildinha Baptista Nogueira, Lélia González, Grada Kilomba, Wade Nobles. Ao procurar, perceberão que a primeira de nossa lista, Virgínia Bicudo, foi simplesmente a primeira mulher a deitar em um divã no Brasil. Mas ela é desconhecida na maioria das disciplinas de psicanálise, nos cursos de Psicologia e formação psicanalítica. Por quê? A resposta é uma apenas: racismo.

A formação em Psicologia (assim como muitas outras) sofre de um genocídio epistêmico, percebido aqui como uma materialização perversa do racismo, que exclui a produção produzida por e a respeito de sujeitos negros, com isso, excluindo os próprios sujeitos. A escolha de quais autoras/es visibilizar e quais excluir advém de importantes motivos, assim como gera importantes efeitos. Nesse sentido, vejamos um exercício proposto por Grada Kilomba a seus alunos. Ela inicia fazendo perguntas às quais a grande parte das/os alunas/os está habituada/o. Segue, porém, perguntando sobre questões conhecidas apenas por parte da turma, pelos sujeitos negros e/ou racializados. A partir desse cenário, ela nos conta que

Os/as estudantes puderam visualizar como o conceito de conhecimento está intrinsecamente relacionado à raça, gênero e poder. De repente, aqueles/as que geralmente não são vistos/as tornaram-se visíveis, e aqueles/as que sempre são vistos/as tornaram-se invisíveis. Pessoas que estavam quase sempre quietas começaram a falar e aqueles/as que sempre falam calaram-se. Calaram-se não porque não podem

articular suas vozes ou línguas, mas sim porque não possuem este conhecimento (KILOMBA, ano não informado, p. 4).

Se nós, psicólogas/os, não percebemos, ignoramos ou negamos que vivemos em uma sociedade não só racializada³, mas racista, que exclui, achata e humilha sujeitos negros diariamente, como poderemos auxiliá-los em tais situações? Como os auxiliaremos com suas subjetividades, seus sofrimentos, suas questões, se sequer se admite a existência da diferença, ou nem a reconhecemos enquanto fator importante para a saúde mental? Como lidaremos com sujeitos brancos, embebidos pela branquitude, egocêntricos, narcisistas, sem fazer uso de elementos como raça, sexualidade, classe, gênero? Como construiremos projetos terapêuticos singulares sem considerar o racismo sofrido pelos sujeitos negros?

Compreender a importância do estudo das relações raciais na formação em Psicologia é dar-se conta de que importantes conhecimentos estão excluídos do currículo; que essa formação toma como hegemônico algo que é particular, portanto, ela não é/foi completa e muitos saberes vêm ficando de fora; é, por fim, encarar um genocídio epistêmico que essa ciência (e muitas outras) impõe à sociedade brasileira, escondendo seu

³ “Preliminarmente a racialidade é aqui compreendida como uma noção relacional que corresponde a uma dimensão social, que emerge da interação de grupos racialmente demarcados sob os quais pesam concepções histórica e culturalmente construídas acerca da diversidade humana. Disso decorre que ser branco e ser negro são consideradas polaridades que encerram, respectivamente, valores culturais, privilégios e prejuízos decorrentes do pertencimento a cada um dos polos das racialidades” (CARNEIRO, 2005, p. 34).

passado, e achatando seus presentes e futuros. Isso implica constatar que não estamos preparadas/os o suficiente para acolher grande parte da população em nossa prática, a não ser que mudemos essa formação, ou desejamos deliberadamente deixar de escutar 54% da população?

A sociedade brasileira denega o racismo na tentativa da manutenção do *status quo*. O racismo não diz respeito apenas a violências e xingamentos — embora essas experiências de opressão já sejam bastante significativas e dolorosas —, muito mais complexo que isso, o racismo é uma construção histórica que circunscreve as relações sociais e produz subjetividade para negros e brancos. Encarar o racismo é percebê-lo entrelaçado com lugares sociais e distribuição de poder, tendo o fenótipo como linha de corte, atravessando atitudes e valores, invadindo “cada poro do corpo social, político, econômico e cultural” (MOORE, 2012, p. 226). Sobretudo, o racismo se apresenta como “uma estruturação sistêmica que rege o destino da sociedade racializada”, pois configura uma gestão a partir das raças dos sujeitos, monopolizando os recursos da sociedade, em nível nacional e planetário (MOORE, 2012, p. 228).

Lélia González, por sua vez, conceitua bem a ideia de racismo denegado, refletindo a respeito da realidade brasileira e latino-americana, conectando a negritude desses sujeitos pelo continente americano,

...no caso das sociedades de origem latina, temos

o racismo disfarçado, ou como eu o classifico, o *racismo por denegação*. Aqui, prevalecem as “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. A chamada América Latina que, na verdade, é muito mais ameríndia e amefricana⁴ do que outra coisa, apresenta-se como o melhor exemplo de racismo por denegação (GONZÁLEZ, 1988, p. 72).

A invisibilização, assim como a negação das diferenças, gera importantes problemas à coletividade, visto que o ato de encobrir não exclui a questão. Pelo contrário, a deixa livre para ressoar pelos bastidores. Tratando-se do racismo, os efeitos do silenciamento são onerosos e vêm à tona na construção da sociedade, sua cultura e dos sujeitos inseridos nelas. Um povo que não lida com seu passado, que não valoriza suas raízes, que “clareia” ou exclui seus personagens nos livros, que nega a existência das diferenças, está fingindo que não sofre com um grave sintoma. Essa escolha gera custos para cada sujeito, de acordo com o lugar que este ocupa no mundo. Essa escolha não passa em branco para ninguém.

Molefi K. Asante aponta que “toda linguagem é epistêmica” (ASANTE, 2014, p. 54). Nesse sentido, as/os autoras/es que escolhemos e as/os que deixamos de fora, de nossas aulas, escritos ou escuta, dizem da Psicologia que construímos dia a dia. Por

⁴ “A América, enquanto sistema etnográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanas/amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro, como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. [...] Amefricanidade que identifica, na Diáspora, uma experiência histórica comum...” (GONZÁLEZ, 1988, p. 77).

fim, Grada Kilomba, em discussões a respeito da descolonização da construção de conhecimento, nos faz refletir sobre como nos implicamos nesse processo, qual nossa responsabilidade e dimensão de ação sobre essa mudança necessária a todos os campos de saber, inclusive ao que nos é caro, a Psicologia. Ante as palavras dela, lhe pergunto, quais posicionalidades você assume frente às questões raciais em seu fazer psi?

Responsabilidade e posicionamento é uma coisa essencial para desconstruir o racismo. Muitas das vezes nós falamos do racismo como se fosse algo moral e eu acho que o racismo não tem nada a ver com moralidade, tem a ver com responsabilidade, não tem a ver com culpa, não tem a ver com vergonha, não tem a ver com moral, tem a ver com responsabilidade, com posicionamento, conhecer, desmistificar e posicionar-se. Sempre tomar uma nova posição e uma nova postura (KILOMBA, 2016).

Levando-se em conta que a Psicologia tem ignorado as relações raciais enquanto importante linha de produção de subjetividade, seja nas salas de aula, nos espaços clínicos, nas revistas e livros, podemos constatar que a discussão existente ainda não é suficiente, é preciso fazer mais. Grande parte dos profissionais que oferecem uma escuta, um serviço, não considera seus pacientes na sua integralidade, pelo contrário, parte de valores e existências supostamente “universais” — mas que remetem a sociedades coloniais, patriarcais, eurocêntricas

—, segundo teorias construídas em outros tempos e espaços.

Ao deixar de refletir sobre os valores desse sujeito, dentro de seu contexto territorial, social e histórico, o profissional acaba por ignorar a cultura em que ele está inserido, assim como os valores civilizatórios que o constituem... Portanto, embora movimentos de desconstrução e descolonização estejam ocorrendo, principalmente pela chegada de psicólogas/os negras/os nessas instituições, é preciso produzir ainda mais deslocamentos, questões, interrogações, até que a Psicologia e as/os psicólogas/os possam descolonizar-se o suficiente para acolher os sujeitos reais deste país.

Para avançarmos, é necessário que a categoria de psicólogas/os esteja sensível e implicada, a ponto de partir do pertencimento racial de um sujeito para pensar a construção de sua subjetividade, assim como seu tratamento.

ALGUMAS CONSTATAÇÕES DITAS FINAIS

Neste escrito, buscou-se problematizar a formação em Psicologia, principalmente no que diz respeito às relações raciais, mas não só. As/os autoras/es citados não constam no cânone clássico da formação em Psicologia, justamente visando apresentar outras formas de olhar para esse mesmo ponto. Descolonização em ato na produção de conhecimento.

Ainda que haja espaços para todas/os as/os intelectuais que se dispõem a construir conhecimento, saliento que não se trata de

excluir os saberes produzidos até o presente momento, apenas por terem sido construídos por pessoas brancas ou por estarem situados em perspectivas eurocêntricas. Trata-se, sim, de localizar e situar tais saberes, trata-se de perseguir uma virada epistêmica, incluindo novos pontos de vista ou vistas do ponto. Pretende-se

desafiar as estruturas hegemônicas (e os símbolos) que mantêm a injustiça e a iniquidade em seu lugar. Com esse trabalho a intenção não é deixar de lado o que produziram os estudiosos europeus ou euro-americanos, mas, sim, definir os limites dessa sabedoria (LADSON-BILLINGS, 2006, p. 273).

LIZIANE GUEDES DA SILVA

Mestranda do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, pesquisando relações raciais e subjetividade. Psicóloga. Atua com clínica e acompanhamento terapêutico. Integra o grupo Adinkra — Psicólogos/as e Terapeutas Negros Clínicos.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Arthur Gomes de. **A história de A.: Escrivências de aluno cotista negro no curso de Psicologia da UFRGS**. 83p. Trabalho de conclusão de curso (Bacharel em Psicologia) — Curso de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2018.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade: a teoria de mudança social**. Tradução de Ana Monteiro-Ferreira, Ama Mizani e Ana Lucia. *Afrocentricity International*, 2014.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 339p. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

EVARISTO, 2009. **Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade**. *SCRIPTA*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2º sem., 2009.

GONZÁLEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. *Rev. Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan/jun, 1988.

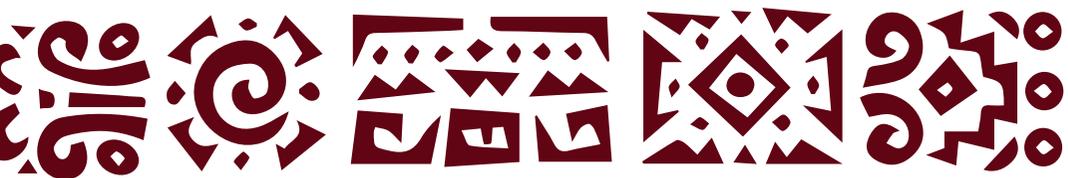
KILOMBA, Grada. **Descolonizando o conhecimento: uma palestra-performance de Grada Kilomba**. Sem ano informado. 8p. Disponível em: <<http://www.goethe.de/mmo/priv/15259710-STANDARD.pdf>>. Acesso em 17 mar. 2019.

KILOMBA, Grada. **Episódios do Sul | Massa Revoltante Vol. 2 | Conversa com Grada Kilomba**. Youtube, 2016. (42min e 45seg). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=dGgzqLuXVns>>. Acesso em 17 mar. 2019.

LADSON-BILLINGS, Gloria. Discursos racializados e epistemologias étnicas. In: DENZIN, Norman K. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 259-278.

MOORE, Carlos. **Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. 2. ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2012.

OLIVEIRA, Fátima. **Saúde da população negra: Brasil ano 2001**. Brasília: Organização Pan-americana da Saúde, 2003.



O PROCESSO DE EMPODERAMENTO ATRAVÉS DA COLETIVIDADE



A psicóloga negra Neusa Santos Souza no livro **Tornar-se negro** (1983) mencionou que “saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar a sua história e recriar-se em suas potencialidades” (p. 17-18). Em suma, era esse o sentimento latente em mim quando fui convidada para ser colaboradora do Núcleo de Relações Raciais do Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul (NRR – CRPRS). Foi no contato mais próximo com outras psicólogas negras e militantes/ativistas da causa afro que me encontrei e iniciei o meu processo de resgate, recriação da minha identidade como mulher negra apoiada na minha classe e formação profissional em Psicologia, diante do massacre cada vez mais feroz da sociedade racista.

Timidamente, fui compreendendo este processo que considero tão complexo que é o processo de enegrecer. Nasci e cresci em uma região no interior do estado do Rio Grande do Sul com forte predominância da cultura germânica, invisibilizando a contribuição e presença do negro em seu território; logo percebi o quanto havia em mim, na minha história, episódios nítidos de embranquecimento, obviamente tentativas de alcançar a tal branquitude, sendo algo impossível, tendo em vista o sofrimento de estarmos em um lugar que não encaixa, que não nos retrata como verdadeiros. Porém é um processo de conscientização doloroso, que pode acontecer com algumas pessoas, e com outras, não.

Como dito anteriormente, enegreci ao longo dos anos, principalmente quando fui trabalhar e morar em cidades maiores e deparei com outra realidade, a realidade de dialogar, refletir, debater, posicionar e entender que processo é este que me desafia constantemente a conhecer, a aprender, a lutar, a resistir e a

enfrentar os desafios infindáveis que envolvem ser mulher negra neste país. O Sistema Conselhos de Psicologia (Conselho Federal de Psicologia e Conselhos Regionais de Psicologia) aponta que o “racismo tem sido uma ideologia que opera poderosamente na sociedade como motor de desigualdades que engendram as precárias condições de existência do povo negro, configurando-se como uma grave violência estrutural e institucional presente na sociedade brasileira, assumindo o compromisso de combate ao racismo” (2017, p. 6).

Por questões diversas, retornei para minha cidade natal e senti as consequências do meu enegrecimento nesse lugar. Meu corpo, minha identidade negra, meus pensamentos sentiram-se fortemente desconfortáveis, desamparados, isolados, invisíveis, e eu precisava fazer alguma coisa para modificar esse cenário. Eu precisava de voz, eu precisava de espaço de fala. Com o passar do tempo, percebi que *nós* precisávamos de voz, que *nós* precisávamos de um espaço de fala, e quando menciono **nós**, me refiro aos negros, e é isto que me propus a relatar a partir de agora: como nasceu o movimento social para mulheres negras e como o NRR — CRPRS contribuiu e continua contribuindo com esta etapa do meu e do nosso enegrecimento.

O negro, na maior parte do país, deixa de ser invisível em dois períodos ao longo do ano, no Carnaval e no mês alusivo à consciência negra, data comemorada no dia 20 de novembro, tendo como um dos idealizadores o poeta gaúcho Oliveira Silveira. Foi a partir do reconhecimento desse triste cenário

que, ao retornar em definitivo para minha cidade natal, em novembro de 2018, e quando o município teve atividades alusivas à consciência negra apenas no micro, que senti um incômodo enorme. Criei rapidamente uma roda de conversa em dez dias, iniciando o *Desemudecer: um encontro para saber*, tendo como objetivo contextualizar as limitações das mulheres negras, com o propósito de explicar conceitos que circundam a realidade da mulher negra através de uma roda de conversa com a presença de convidadas negras que fomentem seus estudos e conhecimentos técnico-científicos relacionados à etnia negra. A primeira edição contou com a participação da psicóloga negra e colaboradora do NRR — CRPRS Dóris Adriana Pinto Soares, sendo abordado o mercado de trabalho, educação, autoestima, racismo, tendo como base a perspectiva da Psicologia.

Desse momento, as mulheres negras, o gênero feminino como um todo apresentou muitas demandas e a necessidade de um espaço de fala, um lugar de fala, protagonizado por nós, negras. Entendi também que eu não poderia pensar em recuar, apenas seguir em frente. No mês seguinte, realizou-se a segunda edição com a temática da saúde da mulher com a médica negra Dra. Ana Amelia Maciel. Nesse mesmo período, surgiu a idealização de um coletivo para unir ainda mais essas mulheres nesta causa, era preciso nos empoderar. Conforme o sociólogo estadunidense Julian Rappaport, mencionado por Joice Berth (2018, p. 19), “a palavra empoderamento foi

adaptada a partir da palavra inglesa *empowerment*, que, ao pé da letra, significa dar poder ou capacitar”. Configurou-se então o *Coletivo Agbára RS*.

Além do dispositivo do NRR — CRPRS como estimulador das ações pensadas para o Coletivo Agbára RS, auxiliando na idealização do projeto, a execução de Marielle Franco, vereadora do município do Rio de Janeiro, em março de 2018, foi algo que também me fez pensar coletivamente, entendendo que unidas somos mais fortes. Naquele momento, quando vi a repercussão de sua morte e conheci a sua luta, senti medo de ser mulher negra pela vulnerabilidade social diagnosticada em várias pesquisas e estudos, mas, ao mesmo tempo, uma força e vontade enormes de falar aquilo que sentimos, vivemos e experienciamos todos os dias por sermos mulheres negras. A luta, a resistência e o enfrentamento são árduos, doem na alma, mas a sororidade presente na mulher negra é muito maior e alivia nossas mazelas, na busca de reestruturação de nossa saúde mental.

Agbára, no dialeto iorubá, significa força. O Coletivo, sem dúvida, veio para nos fortalecer, mas também para nos orientar, nos mostrar, ressignificar a história de cada uma de nós que se dispõe a estar nesse espaço, na busca de protagonizar a sua história, tendo a oportunidade de apropriar as futuras gerações para o enfrentamento contra o racismo estrutural, contra o feminicídio, contra o genocídio da juventude negra, etc.

O Coletivo Agbára RS seguiu avançando na sua caminhada e no mês de março chegou à terceira edição do *Desemudecer*

com a temática sobre os direitos da mulher com a convidada Tainara da Silva, bacharel em Direito. Na oportunidade apresentamos oficialmente o Coletivo para as participantes do encontro e também anunciamos a nossa primeira grande ação, o **I Encontro Agbára: o olhar da Psicologia para as possibilidades da mulher negra**, patrocinado pelo CRPRS a partir do Edital Público de Concessão de Patrocínio nº 01/2018 (Resolução CRP/07 nº 004/2018). A proposta do encontro era oportunizar à comunidade local e regional (Vales do Rio Pardo e Taquari) a reflexão do papel da mulher negra e suas possibilidades de atuação nos mais diferentes contextos territoriais. Como atividades foram apresentados os projetos sociais *Pretinhosidades*, do município de Santa Cruz do Sul, e o *Coletivo Quilombelas*, do município de Porto Alegre, desenvolvidos a partir da perspectiva do empoderamento afro, elevando a autoestima e (re)construindo uma identidade de representatividade. As ações previstas tiveram a intenção de contribuir com todas as gerações de mulheres negras na construção do seu lugar de pertencimento na sociedade, trazendo estratégias de enfrentamento ao racismo nos seus mais variados contextos, visando diminuir as consequências emocionais provocadas por esse fenômeno social.

A Psicologia vem em um crescente, acompanhando essa nova postura de gênero feminino que se opõe a qualquer forma de discriminação. Quando voltamos o olhar para nós, negras e negros, ainda precisamos avançar como mostra o Mapa da

Violência: os jovens do Brasil (2014), que apontou que somos o grupo racial mais vulnerável à morte por homicídio. Sofremos com a desigualdade social como também econômica, cultural e política. Assim, diante desses dados e constatando a escassez de espaços de fala e escuta no interior do estado, resolvi oportunizar às mulheres maior autoconhecimento pessoal e social nos contextos em que transitam e que, a partir do fortalecimento proporcionado, possam multiplicar as possibilidades debatidas e oportunizadas no encontro, entendendo o racismo como um problema social a ser debatido e prevenido. Conforme apresentado no documento **Relações Raciais: referências técnicas para a atuação de psicólogas(os)**, criar espaços como este é disseminar

o sentimento de pertença ao grupo, permite ao negro a construção de uma identidade pessoal e coletiva saudável, estimulante de laços e coesão, instigante de perspectiva positiva em relação a sua própria capacidade. Com isto entende-se que a identidade pessoal e a identidade coletiva negras pautadas em valorização positiva contribuem para o argumento da autoconfiança, da autoestima e do potencial da sociedade como um todo (2017, p. 59).

Hasenbalg & Silva (1988), mencionados no documento referido acima, afirmam que

o racismo é um dos principais organizadores das desigualdades materiais e simbólicas que há no Brasil. Ele orienta modos de perceber, agir, interagir e pensar e tem função social específica: a estratificação racial e a perpetuação do privilégio do grupo racial branco, ou seja, por meio de processos econômicos, culturais, políticos e psicológicos, os brancos progridem à custa da população negra (2017, p. 26).

Enquanto psicólogas/os, são importantes e necessárias intervenções através da prática profissional com o objetivo de provocar reflexões dentro e fora dos movimentos sociais sobre as diversas questões que envolvem o racismo, mas que a sociedade não consegue pautar como algo relevante para o desenvolvimento e relacionamento das pessoas nos mais variados contextos sociais, apresentando sua consequência mais nítida que é a desigualdade social.

Ser mulher negra e ser psicóloga me oportuniza realizar esse debate dentro e através de um movimento social, mas que tem a missão de levar essa reflexão para a sociedade a fim de contribuir com a disseminação de informações para a formação do processo de empoderamento no enfrentamento ao racismo.

Joice Berth corroborando dizendo que “indivíduos empoderados formam uma coletividade *empoderada* e uma coletividade *empoderada*, conseqüentemente, será formada por indivíduos com alto grau de recuperação da consciência do seu *eu social*, de suas implicações e agravantes” (2018, p. 41).

Enquanto Coletivo temos muito ainda o que construir e também nos constituir na coletividade e também na individualidade. Todo esse processo é novo e a vontade de crescer é constante diante desse compromisso social, através da identidade sociocultural afro, a fim de reestruturar os danos provocados na saúde mental em consequência do racismo estrutural. É importante que esse processo seja debatido e refletido juntamente com profissionais das áreas da saúde, da educação, da assistência social, do Judiciário, enfim, com todas as áreas de atuação da Psicologia, visando também a uma ação interdisciplinar, compartilhando o conhecimento sobre a realidade emocional da mulher negra nos diversos contextos da sociedade.

Transformar o sistema do racismo estrutural, o regime escravocrata em um movimento que nos retire da posição inferiorizada determinada pela desigualdade social, preconceito e discriminação racial, entre outros, é uma tarefa muito difícil e que nos provoca a uma desconstrução diária e constante sobre qual é o nosso papel nesta sociedade que é racista, porém negra, e que tem mais da metade da população declarada negra. Isso nos provoca a pensar quais os motivos de sermos a maioria ‘minorizada’ do país e o que estamos fazendo (ou não estamos) para mudarmos esse cenário para as futuras gerações.

FERNANDA CÁSSIA LANDIM

Psicóloga (Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC)

Mestranda em Psicologia (Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC)

Idealizadora do Coletivo Agbára RS

REFERÊNCIAS

BERTH, J. **O que é empoderamento?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Relações raciais:** referências técnicas para atuação de psicólogas(os). Brasília: CFP, 2017.

SOUSA, N. S. **Tornar-se negro:** as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

WAISELFISZ, J. J. **Mapa da violência:** os jovens do Brasil. Brasília: Editora Qualidade, 2014.



TRAJETÓRIAS E [RE]EXISTÊNCIAS DE MULHERES PRETAS PSICÓLOGAS



INTRODUÇÃO

Ser mulher preta é (re)existir diariamente ao racismo, ao sexismo e às violências produzidas e/ou reforçadas pelo colonialismo. E, ao mesmo tempo, (re)construir modos e estratégias de ser, estar e se relacionar no mundo. Enquanto mulheres pretas, pudemos contar ao longo de nossas trajetórias com aquelas, também mulheres pretas, que nos fortaleceram, motivaram e apoiaram a seguir nossas escolhas, potencializando não somente nossas próprias vidas, mas a existência de uma rede integrada por mães, irmãs, amigas e companheiras dos movimentos sociais negros.

Em diferentes tempos e contextos geopolíticos, nós, mulheres pretas, nos destacamos na luta por manutenção e crescimento da coletividade. As guerreiras Candances, pouco conhecidas na história ocidental, são exemplos do poder de organização das mulheres africanas, que foram líderes espirituais, militares e políticas na luta pelo controle das terras, recursos e energias em meio à invasão e à exploração estrangeiras (SANTOS, 2011). São muitos os exemplos de mulheres pretas-africanas que lutaram pela emancipação e libertação do povo preto, e se tornaram símbolo de resistência, sobretudo à colonização: Luísa Mahin, Dandara dos Palmares, Felipa Maria Aranha, Assata Shakur, Winnie Mandela, Rosa Parks, Amy Jacques Garvey, Sojourner Truth, Rainha Nzinga Mbandi, Tereza de Benguela, Lélia Gonzalez, Yaa Asantewa, entre outras.

No processo da diáspora africana forçada, nós, mulheres pretas, (re)-existimos às violências físicas e psicológicas impetradas pelo colonizador branco, e conseguimos manter vivos, mesmo que em fragmentos, diversos elementos do continente Africano, especialmente sua perspectiva matriarcal. Diante das marcas impostas pela matriz colonial que, mais que

qualquer grupo de mulheres nessa sociedade ocidentalizada, nos considerou como apenas um corpo-objeto, despossuídas de racionalidade, o povo “sem mente” (HOOKS, 1995, p. 469), a (re)existência passou a nos impulsionar e constituir.

Nessa condição não humana, a mulher preta-africana foi abusada sexualmente pelos senhores, e impossibilitada de construir e manter vínculos afetivos. Mesmo assim, “foram elas que funcionaram como polo organizador da família, exercendo ao mesmo tempo a função materna e paterna, portanto mulheres fortes, que funcionavam em regime de matriarcado” (NOGUEIRA, 1999, p. 44). Esse histórico de (re)existência é carregado por todas nós, mulheres pretas-africanas, seja em nossas trajetórias individuais ou coletivas.

Não obstante, é importante destacar que compreendemos que essa luta foi construída na complementaridade entre masculino e feminino, como sugere o Mulherismo Africana, cuja produção intelectual tem sido elaborada por mulheres pretas como Clenora Hudson-Weems, Ifi Amadiume e Mary E. Modupe Kolawole. Nessa perspectiva teórico-epistemológica, tanto a mulher quanto o homem trabalham juntos em todas as áreas de organização social, inclusive nas lutas políticas.

Bonfim (2009) considera a construção da identidade das mulheres pretas como contraditória, haja vista o processo colonial. A autora refere que suas trajetórias antecedem o marco da escravização racial do século XV e que essas mulheres ocupavam um lugar sagrado, de autonomia econômica e

política na matriz civilizatória africana, entrando em contradição existencial a partir do violento processo de subalternização produzido por homens e mulheres brancas que as colocaram no lugar de objeto sexual e de labor.

Contexto que nos põe a problematizar algumas questões, quais sejam: de que modo se constitui o processo de subjetivação das mulheres pretas diaspóricas, considerando-se as noções ocidentalizadas de feminilidade e de raça? Que trajetórias são vivenciadas por mulheres pretas diante da contradição existencial produzida pelo Ocidente? De que modo a lógica colonial incide sobre os processos de subjetivação de mulheres pretas? Que estratégias de (re)existência têm sido criadas?

Considerando-se a lógica colonial e o silenciamento sobre a história que antecede a escravização de pessoas pretas, as universidades ocidentalizadas e alguns campos de atuação profissional constituem-se como *locus* da branquitude e, conseqüentemente, o não lugar de mulheres pretas. Neste estudo, iremos nos deter no campo da Psicologia enquanto potencializador do processo de inferiorização de pessoas pretas, no momento em que as exclui e nega epistemologias africanas.

Evidenciar a presença de mulheres pretas na Psicologia tem o propósito de subverter a lógica colonial da ciência moderna, que sempre nos colocou no lugar de objeto de estudo. Agora, nos posicionamos enquanto sujeitos que constroem novos conhecimentos a partir das e nas relações com nossos pares

evidenciando a busca por uma relação sujeito-sujeito. Ou seja, passamos a nos constituir enquanto agentes que protagonizam o próprio mundo (ASANTE, 2009), vivenciando um importante processo de descolonização do pensamento (FANON, 1980).

Este estudo é constituído pela busca por nossa própria episteme, isto é, pela construção de conhecimento a partir de nossa matriz civilizatória africana. Tem como objetivos mapear e compreender as trajetórias de (re)existências no processo de formação e de atuação profissional de mulheres pretas psicólogas na Região Sul do estado do Rio Grande do Sul e identificar de que modo o racismo é evidenciado nesses contextos.

AFROCENTRICIDADE E MULHERISMO AFRICANA

As antigas civilizações africanas foram produtoras de relevantes conhecimentos em suas diferentes áreas. Com o propósito de estudar e visibilizar essa produção negada e escamoteada por um Ocidente que se autodenominou único dono da ciência, Molefi Asante cunhou e elaborou o conceito de Afrocentricidade, enquanto paradigma de investigação acadêmica, no final do século XX (FINCH; NASCIMENTO, 2009). Ainda segundo esses autores, um dos princípios da abordagem afrocentrada é levantar, estudar e articular as bases teóricas e epistemológicas das expressões atuais da matriz africana de conhecimento.

Asante (2009, p. 93) assevera que a teoria afrocêntrica

se refere à “proposta epistemológica do lugar”, ou seja, o povo africano tendo sido “deslocado em termos culturais, psicológicos, econômicos e históricos” de qualquer análise e compreensão da sua condição de vida que necessita de uma compreensão que deve ser feita a partir de uma “localização centrada na África e sua diáspora”. Dito de outro modo, essa análise e compreensão precisam ser feitas a partir da epistemologia e de elementos civilizatórios do complexo cultural africano para que haja uma libertação de africanos e africanas das epistemologias ocidentais.

A Afrocentricidade é entendida como “um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos, atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p. 93). O cerne desse paradigma está na afirmativa de que os africanos e africanas diaspORIZADOS devem “operar como agentes autoconscientes” de sua história, cuja autodefinição positiva e assertiva deve partir da “cultura africana” (MAZAMA, 2009, p. 111). A Afrocentricidade, portanto, reorienta africanos e suas culturas de uma posição periférica para uma posição centrada, concebendo-os como sujeitos de sua própria ação e episteme (ASANTE, 2009).

Partindo dessa perspectiva epistemológica, o Mulherismo Africana, termo cunhado por Cleonora Hudson-Weems em 1987 ao perceber a inadequação dos feminismos e teorias europeias semelhantes em apreender a realidade das mulheres africanas, constitui-se como uma teoria afrocêntrica projetada

para mulheres de descendência africana (MAZAMA, 2009). O Mulherismo Africana se baseia nas experiências específicas de desejos, lutas e necessidades das mulheres africanas, tanto no continente Africano como nas diásporas (HUDSON-WEENS, 2012). Seu principal objetivo é criar os próprios critérios para avaliar suas realidades, tanto no pensamento quanto na ação. Essa teoria afrocêntrica tem no conceito de matriarcado uma de suas centralidades, entendendo a complementaridade na relação feminino-masculino em todas as formas de vida, de modo não hierárquico (DOVE, 2015).

O Mulherismo Africana tem na complementaridade entre os gêneros um ato de resistência às tentativas da supremacia branca de desintegrar e dividir ainda mais a comunidade africana (MAZAMA, 2009). Nessa perspectiva epistemológica, a mulher é reverenciada em seu papel como a mãe, a portadora da vida, a condutora para a regeneração espiritual dos antepassados, a portadora da cultura, e o centro da organização social (HUDSON-WEENS, 1997; DOVE, 1998), não sendo esses papéis uma imposição, mas um comum acordo entre homens e mulheres africanos.

Pautar nossa existência a partir do Mulherismo Africana, enquanto mulheres pretas diasporizadas, constitui-se como importante passo para existirmos e (re)existirmos em nossas trajetórias. (Re)existir possui o sentido de estarmos sempre atualizando e reiventando a nossa própria existência diante da lógica colonial (ALVES; AMARAL, 2018). Esse é um passo importante para nos compreendermos e estabelecermos

objetivos de vida que sejam compatíveis com nossa matriz civilizatória africana. Conforme Alves (2012), a matriz civilizatória africana é constituída por um sistema de valores, crenças e ideias que constrói um modo de observar, agir e compreender o mundo. Portanto, possui uma ética, uma ontologia e uma epistemologia sobre a existência e o viver coletivo, fazendo com que seus limites não coincidam com a dimensão geográfica do Continente Africano.

O MÉTODO. O CAMINHO PERCORRIDO

O presente estudo se apresenta como uma continuidade de investigações já desenvolvidas ao longo da graduação e está integrado a uma pesquisa maior, intitulada “A Violência do Inexistir: a construção de uma Clínica Política De(s)colonial”, realizada pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas É’LÉÉKO do curso de Psicologia da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). O referido projeto de pesquisa foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Medicina da UFPEL no dia 21 de junho de 2017, sob parecer número 2.128.721, de acordo com a Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012, do Conselho Nacional de Saúde.

Trata-se de uma pesquisa qualitativa, de natureza exploratória, cujo universo do estudo está voltado às subjetividades e trajetórias de (re)existências de mulheres pretas psicólogas. Para Molon (2003), a subjetividade é

primordialmente histórica e deve ser compreendida na realidade e na vida social. A identificação das trajetórias de (re)existências dessas mulheres parte da compreensão de que o sujeito e a subjetividade são constituídos e constituintes na e pela relação social que acontece na e pela linguagem.

A produção do material empírico ocorreu de agosto a setembro do ano de 2018. Nesse período, buscamos construir um *corpus* de pesquisa por meio de entrevistas semiestruturadas, gravadas em áudio e depois transcritas. Foram organizadas algumas questões em um roteiro de entrevista sobre o tema estudado. Além das entrevistas, as participantes responderam a um pequeno questionário com dados de identificação e informações sobre composição familiar, ingresso no curso, formação e aproximação com as temáticas raciais.

As participantes foram contatadas por meio de outras psicólogas (pretas e brancas) e de clínicas que oferecem atendimento psicológico. Foi-lhes perguntado se conheciam alguma psicóloga preta ou se havia alguma psicóloga preta atendendo na clínica em questão. Após a indicação por parte dessas pessoas, as pesquisadoras fizeram o primeiro contato, no qual todas as indicadas aceitaram participar da pesquisa. Sete entrevistas foram realizadas nos locais de trabalho das entrevistadas e três nas dependências da Universidade Federal do Rio Grande.

A participação na pesquisa ocorreu após apresentação e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido,

seguindo as normas do Conselho Nacional de Saúde (BRASIL, 2012) que dispõem sobre a realização de pesquisa envolvendo seres humanos.

Participaram das entrevistas 10 (dez) psicólogas pretas. Para garantir a confidencialidade das informações, foram utilizados nomes fictícios de origem africana, bem como foram suprimidas das narrativas transcritas quaisquer informações que possibilitassem a identificação das participantes.

A análise das informações partiu da emergência de significados das narrativas produzidas na relação entre pesquisadora e entrevistadas. Compreendemos que nos modificamos e fomos modificadas em todas as relações vivenciadas ao longo das entrevistas (ALVES, 2012).

O processo de análise foi organizado em 8 (oito) etapas: 1) transcrição das entrevistas; 2) envio das entrevistas às participantes para leitura, alteração e complementação de informações; 3) constituição do *corpus* de análise após retorno das entrevistas pelas participantes; 4) leitura preliminar do *corpus* de análise e identificação de temas emergentes a partir da relação entre pesquisadoras e narrativas; 5) leitura minuciosa do *corpus* de análise para confirmação e emergência de novos temas; 6) identificação de relações de interdependência entre os temas e agrupamento destes em eixos temáticos; 7) identificação de narrativas significativas e construção de um quadro que buscou interligar as narrativas, os temas e os eixos temáticos; 8) discussão e problematização dos eixos temáticos.

Ao longo da quarta etapa, emergiram da relação entre pesquisadoras e *corpus* de análise 14 (quatorze) temas, de modo que a busca pelas relações de interdependência entre eles resultou em 5 (cinco) eixos temáticos: 1) Sobre as mulheres pretas psicólogas; 2) Mulheres pretas e a dimensão coletiva; 3) Trajetórias de (re)existência na formação acadêmica; 4) Trajetórias de (re)existência na atuação profissional; e 5) Automeação e autodefinição de mulheres pretas psicólogas.

SOBRE AS MULHERES PRETAS PSICÓLOGAS

LISHA, heterossexual, tem 27 anos de idade. Ao relatar sua trajetória conta que ficou grávida aos 17 anos de idade e teve seu filho no primeiro ano da faculdade, destaca o apoio da família para cuidar de seu filho nessa fase. Após concluir a graduação, no ano de 2013 em uma instituição privada, começou a trabalhar na área de saúde ocupacional. No mesmo período, realizou uma especialização em Gestão de Pessoas e atualmente parou de trabalhar e está realizando mestrado.

SAFIYA, lésbica, tem 29 anos de idade. Relembra algumas vivências de sua infância, lembranças de acompanhar a luta da sua mãe, já adulta, para concluir a educação básica. Safiya se autodeclara parda e destaca momentos de conflito com sua identificação racial. Concluiu sua graduação em 2014, em uma instituição pública. É psicóloga clínica e possui pós-graduação em Psicoterapia de Orientação Analítica.

KALIFA, heterossexual, tem 29 anos de idade, tem duas irmãs e um de seus objetivos atuais é deixar de morar com os pais. Destaca o fato de ser uma das únicas pessoas oriundas de escola pública na sua turma na graduação. Durante sua formação, sempre participou de atividades extracurriculares, de pesquisa e extensão e também trabalhou em uma rede de supermercados. Concluiu a graduação, no ano de 2013, em uma instituição pública. Ela destaca os momentos em que trabalhou em um posto de gasolina a fim de obter recursos financeiros para realizar concursos públicos. Atualmente, possui pós-graduação em Dependência Química, é psicóloga concursada na área social e também é psicóloga clínica.

WANGARI, heterossexual, tem 30 anos de idade, ingressou em uma faculdade privada com auxílio financeiro de seus patrões. Ela seguiu conciliando trabalho e estudos durante toda a sua trajetória acadêmica. Concluiu a graduação no ano de 2016. Possui pós-graduação em Terapia Cognitivo Comportamental. Atualmente atua como psicóloga clínica e continua como trabalhadora doméstica, na residência da mesma família com quem trabalha há nove anos.

AMINA, heterossexual, tem 31 anos de idade. Ressalta a “mistura racial” de sua família, pois nasceu de um relacionamento interracial. Sempre quis cursar Psicologia, porém, pela oferta do curso apenas em instituições privadas na época em que prestou vestibular, e por não obter recursos financeiros para investir nessa graduação, ingressou em um curso diferente, em uma universidade pública. Após sua primeira formação, ingressou

no curso de Psicologia na mesma instituição. Destaca ter sido a única pessoa negra em ambas as graduações. Ela se questiona bastante sobre o elitismo da Psicologia como profissão, por esse motivo optou por não seguir na área clínica e atualmente é mestranda na área de saúde.

LEYMAH, heterossexual, tem 32 anos de idade, é filha de mãe trabalhadora doméstica e pai militar aposentado. Tentou ingressar na universidade pública, mas devido ao horário das aulas e à incompatibilidade com seu trabalho, percebeu que não conseguiria conciliar trabalho e estudos e ingressou em uma instituição privada. Trabalhou até o terceiro ano da faculdade. Quando iniciaram os estágios obrigatórios, precisou parar de trabalhar. Formou-se no ano de 2017. Destaca sua responsabilidade em dar um retorno para sua família, pois mora com a mãe e o pai, que a ajudam financeiramente. Atualmente é psicóloga clínica e possui pós-graduação em Abordagem Centrada na Pessoa.

NJERI, heterossexual, tem 33 anos de idade, é a única mulher entre seis irmãos. Ela destaca a união e apoio da sua família. Precisou trancar a faculdade por dois anos, após ter sofrido uma situação de racismo. Graduou-se no ano de 2011, em instituição privada. Após formada, ela abriu uma clínica de saúde junto com sua mãe, que é médica, também preta. Njeri é psicóloga clínica e há alguns meses realizou seu sonho de ser mãe.

ANELE, heterossexual, tem 36 anos de idade. Ingressou em outro curso, anterior à Psicologia, em uma universidade

pública, onde relata que sofreu muito racismo. Ao ingressar no curso de Psicologia em uma instituição privada, diz ter sido melhor acolhida. Anele trabalhou durante toda a sua graduação em um hospital, passou por diversas dificuldades econômicas, e também teve que trancar o curso por um período. Ao retornar para a faculdade, ficou grávida e se formou no ano de 2016, com ajuda, principalmente, da madrinha de sua filha e colegas de trabalho. Está há dois anos desempregada e seu sonho é trabalhar na área de Psicologia Jurídica.

NIARA, heterossexual, tem 41 anos de idade, nasceu numa cidade de colonização alemã, onde sua família era a única família negra. Graduou-se no ano de 1996, em uma instituição privada. Na sua trajetória profissional, já vivenciou diversas situações de racismo, por isso vê os concursos públicos como única forma de inserção de pessoas negras no mercado de trabalho. Atualmente é psicóloga hospitalar concursada.

NÚBIA, heterossexual, tem 60 anos de idade, e relata ter feito o caminho inverso ao da maioria das pessoas, pois casou-se, teve dois filhos e somente depois foi estudar. Formou-se em Psicologia com mais de 40 anos de idade no ano de 2005, em uma instituição privada. Também aponta os concursos públicos como única forma de inserção de pessoas negras no mercado de trabalho, pois desistiu de realizar seleções, por ter sofrido diversas discriminações em relação à sua idade e sua cor. Também é psicóloga hospitalar concursada e possui pós-graduação em Gestão de Políticas Públicas.

Mulheres pretas psicólogas que construíram movimentos e estratégias para (re)existirem em meio ao racismo das universidades ocidentalizadas e da Psicologia enquanto ciência e profissão, cujo privilégio epistêmico continua sendo o da branquitude eurocêntrica. Essas vivências denotam a necessidade de conciliação entre trabalho e formação acadêmica para a permanência no ensino superior. Mas, sobretudo, chama atenção o fato de 7 (sete) das 10 (dez) mulheres pretas terem realizado a formação em Psicologia em instituições privadas e apenas três em instituições públicas. Destacamos, também, que nenhuma das participantes do estudo ingressou no ensino superior pelo sistema de cotas, embora duas tenham ingressado por meio de bolsa institucional em faculdades privadas.

Que obstáculos são esses que impedem o ingresso de mulheres pretas nas universidades públicas? Não deveria ser a universidade pública o espaço potente para incluir a população preta em seus bancos acadêmicos? Por que a universidade pública continua sendo o *locus* privilegiado da branquitude e das elites econômicas?

No que tange aos cursos de Psicologia em universidades públicas, eles são planejados e ofertados em turno integral ou diurno, dificultando o ingresso de pessoas que necessitam trabalhar para a manutenção da própria formação, especialmente de mulheres pretas.

Eu ainda trabalho de empregada doméstica, fazem nove anos [...]. Cuido de dois meninos, hoje eles estão com nove e sete anos, eles estão bem grandinhos. Então eu trabalhava das oito às sete, sábado, domingo, feriado, quando eles precisassem e se eu não tivesse na faculdade eu estava com eles [...]. Então eu consegui levar minha faculdade assim, foi difícil porque é uma jornada dupla, né [...]. A dificuldade que a maioria de nós temos, de conseguir conciliar trabalho e estudo [...] (WANGARI, 30 anos).

Dois anos após formada, Wangari conseguiu reduzir sua carga horária como doméstica para se dedicar à profissão de psicóloga, mas ainda não consegue se manter financeiramente somente com a clínica.

Mulheres pretas psicólogas que, ao narrarem suas trajetórias, suas histórias, suas vivências, falam de si, falam de nós e, sobretudo, têm a possibilidade de escutar a própria voz, a sua voz, a nossa voz. Elas têm a possibilidade de pensar sobre a sua (re)existência, as nossas (re)existências que constituem os nossos processos de subjetivação e organizam o nosso modo de ser e estar no mundo.

Afirmar nossa existência é potencializar nossa agência, é nos reconhecermos (autoconhecimento), é saber quem somos e dizê-lo, ou melhor, é proclamá-lo, ou ainda, dizê-lo a si mesmo (MBEMBE, 2018, p. 263). É, sobretudo, nos percebermos enquanto agentes e sujeitos da nossa própria existência e não às margens dos sistemas eurocêntricos de localização.

MULHERES PRETAS E A DIMENSÃO COLETIVA

Oyèwúmi(2000)refereque,nosarranjosfamiliaresaficanos, os laços que ligam as mães aos filhos são concebidos como vínculos extremamente importantes e inquebráveis, de modo que as mulheres africanas reivindicam para si o lugar e o nome de “mãe”, confirmando a ideia de que as mães são poderosas. Segundo a autora, essa é uma característica definidora do lugar da mulher africana na sociedade e representa uma concepção completamente diferente da construção ocidental, na qual a maternidade está relacionada à sexualização, inferiorização da mãe e sua dependência na relação com o patriarca, vivência que sustenta as desigualdades de gêneros.

Nessa perspectiva, o acolhimento, o acompanhamento e o apoio da família foi enfatizado pelas mulheres pretas participantes do estudo como algo fundamental em suas trajetórias, de modo que a figura das mães pretas esteve muito presente nas narrativas: “Todos os momentos da minha vida eu sempre tive muito fortalecimento por parte da minha mãe, também negra [...] sempre dizendo assim: estuda que é muito importante [...] acredita no que tu quer pra ti, tem confiança, [...]” (LISHA, 27 anos). “O apoio da família é importante porque por mais que a minha mãe não tenha noção do que possa ser (até vou chorar) uma universidade [...] ela me ajudou e me ajuda até hoje” (LEYMAH, 32 anos).

Dove (2015) assevera que a coletividade, a comunidade/família é constitutiva e tem prioridade sobre as pessoas. Ou seja,

trata-se de um valor, um princípio fundamental do sistema de crenças do matriarcado, ou da matriz materno-centrada, que valoriza a coletividade em detrimento da individualidade, e que valoriza o saber dos mais velhos, como ressalta Njeri, de 33 anos: “meu pai tem 81 anos e sempre nos ensinou coisas positivas, principalmente sobre a questão de ser negro [...]”.

Estar na universidade e concluí-la se constitui em uma conquista coletiva, que possui a implicação de todos os membros da família. Apenas quatro das participantes deste estudo não foram as primeiras a concluírem o ensino superior, Amina, Safiya, Njeri e Kalifa. A primeira relatou que seu pai possui pós-graduação, as outras duas relatam que as mães possuem ensino superior e a última aponta que sua irmã também possui ensino superior. Ser a primeira pessoa da família com formação superior é uma realidade para homens e mulheres pretas:

Meu pai e minha mãe, a formação deles acho que foi até a quarta série do ensino fundamental. Naquela época se tirava as crianças mais cedo para poder ajudar em casa, no trabalho. A minha mãe [...] trabalhava naquela parte rural, também ajudava a família dela, meu irmão mais velho, ele concluiu o primeiro grau, mas não chegou a ingressar no segundo, ele desistiu dos estudos [...] pra começar a trabalhar e formar família. O meu irmão mais novo, ele tá na faculdade agora, na engenharia, ele tá no segundo ano, e da família, desse núcleo familiar, eu fui a primeira a me formar (WANGARI, 30 anos).

Ao serem as primeiras a concluírem o ensino superior em seus grupos familiares, essas mulheres pretas constituem-se em referências para as gerações futuras, tanto para seus familiares quanto para sua comunidade.

TRAJETÓRIAS E (RE)EXISTÊNCIAS NA FORMAÇÃO ACADÊMICA

O ingresso na universidade e a escolha pelo curso de Psicologia figuram a realização de um sonho para essas mulheres pretas, sobretudo por representar a possibilidade de transpor barreiras sociais e raciais vivenciadas ao longo de suas histórias:

Fiquei grávida aos 17 para 18 e nesse período eu já estava no processo de terminar o ensino médio para buscar, também, entrar na faculdade. Também tive ajuda dos meus familiares pra cuidarem dele, pra eu continuar estudando, sempre tentando aproveitar o melhor. E podia ir driblando esses compromissos, sendo mãe, também casada já. Eu consegui lidar bem com tudo isso e fazer o curso que eu sempre quis (LISHA, 27 anos).

Eu sempre quis fazer uma graduação, sempre foi meu sonho, desde pequena. Eu sempre gostei de estudar e eu queria ser alguém, eu via o sofrimento da minha mãe como foi. Quando pequena eu ia muito para os serviços

domésticos dela, eu e meu irmão. [...] e eu não queria aquilo para mim, sabia que para eu fugir dessa rotina a minha ferramenta seria o estudo (WANGARI, 30 anos).

No entanto, ao ingressarem na universidade, cada uma dessas mulheres pretas vai se deparando com um ambiente nada acolhedor e que, a todo momento, reforçava a presença delas como algo incomum, que foge à norma hegemônica das universidades brancas ocidentalizadas. Como consequência, todas as participantes destacaram o fato de não se sentirem pertencentes ao espaço universitário e de sempre buscarem pessoas pretas nos espaços que frequentaram durante a graduação. Todas apontam a não existência de mais pessoas pretas nesse contexto e apenas três fizeram referência ao estudo das relações raciais em algum momento do curso: “Naquela época era eu e mais duas ou três pessoas do curso todo de negros [...] e não era trabalhado nada, não existia essa temática [...]. Nós estávamos ali inseridas, mas não se tocava no assunto, era algo veladinho, bem veladinho” (NIARA, 41 anos).

As dificuldades financeiras para suprir necessidades básicas como alimentação e atividades acadêmicas também estiveram presentes nas narrativas de algumas das mulheres: “[...] parte da graduação foi mais difícil ainda [...], muitas vezes não tinha o que comer, eu não tinha computador para fazer os trabalhos da faculdade, o primeiro ano foi muito difícil [...], eu não tinha dinheiro para o xerox” (ANELE, 36 anos). Dificuldades

que explicitam as iniquidades raciais e sociais pelas quais a população preta está submetida:

[...] Eu não comprava livros, eu tinha o dinheiro da passagem só. Eu trabalhei no Atacadão até o meio da faculdade. Os outros iam para congressos, faziam cursos, compravam livros. Tem uma diferença! Pode parecer social e econômica, mas que ela tá presa na história. Não tem como! Tem muita gente que vive de dinheiro de aluguéis e isso tudo vem de família, vem de antes e nos foi negado isso. E é um absurdo em 2018 a minha geração ser a primeira de uma família grande a entrar na faculdade [...] (KALIFA, 29 anos).

Dificuldades estas que não se restringem ao ingresso no ensino superior, e que são explicitadas ao longo da trajetória acadêmica. Os olhares de colegas e professoras/es diante daqueles corpos pretos racializados são avassaladores em processos de construção subjetiva de ser e estar acadêmica de Psicologia: “[...] quando tu entra, eles não vão te ofender, mas tu tem que mostrar que tu merece mesmo estar ali, tu não pode ser um aluno tranquilo, né, tu tem que se destacar de alguma forma” (KALIFA, 29 anos).

Essa diferenciação por meio dos olhares direcionados às pessoas pretas nesse contexto universitário externaliza o desejo de que esse local deva permanecer exclusivo às pessoas

brancas e que, para continuarem nele, as pessoas pretas devem se adequar conforme o padrão dos brancos. Para se encaixar no padrão branco, o sujeito preto deve desejar e projetar a branquidão por meio de diversas estratégias de branqueamento, e tentar apagar o não desejável que há em si: ser preto (SANTOS, 1983).

[...] A todo momento, e não precisa ser de uma forma muito agressiva ou muito explícita. Às vezes, no olhar, a gente sente que é diferente, fazem questão de nos lembrar que nós somos diferentes. Sim, somos diferentes, mas não somos menores [...]. Parte essa questão dos professores entenderem isso, esse lugar que a gente tá ocupando como um lugar de direito nosso, que é nos negado constantemente (AMINA, 31 anos).

Experiências que também foram vivenciadas e expostas por Bell Hooks (2013, p. 14):

Os alunos de grupos marginais que tinham permissão para entrar em faculdades prestigiadas e predominantemente brancas eram levados a sentir que não estavam lá para aprender, mas para provar que eram iguais aos brancos. Estávamos lá para provar isso, mostrando o quanto éramos capazes de nos tornar clones de nossos colegas.

Hooks (2013) também vai entender a vida intelectual, a dedicação aos estudos e a ocupação do espaço universitário como uma forma de (re)existência, um ato contra-hegemônico, portanto anticolonial.

A violência racista é apresentada de diferentes formas, seja por meio de olhares, de silenciamentos e apagamentos, seja pela externalização de piadas e ações discriminatórias, como relatam Anele: “Ninguém falava comigo na turma, eu sofria muito preconceito, eu era a única negra” (ANELE, 36 anos) e Wangari: “A gente sentia isso, sentia essa diferença dentro da sala [...], na minha pós também somos duas e já senti uma pequena indiferença de uma professora, assim, referente a nós duas com os comentários assim [...]” (WANGARI, 30 anos).

Essa professora ela estava falando sobre uma abordagem com adolescente e criança e começou a comentar sobre uma paciente [...]. Era negra e usava o cabelo *black power* e ela orientava a paciente a alisar o cabelo. A gente se olha e “qual é o problema?”. Mas eu no momento não consegui ter uma reação [...]. Ela percebeu que a gente ficou constrangida, mas continuou comentando. Se ela está com essa dificuldade em sala de aula, imagina no consultório, imagina qual foi a mensagem que ela passou para essa paciente [...]. Eu me botei muito no lugar dessa paciente, sabe (WANGARI, 30 anos).

Nesse sentido, Kilomba (2010, p. 28) compreende a academia como um espaço que não é neutro, nem simplesmente um espaço de conhecimento, de ciência e compreensão. A autora destaca que “a academia é também um espaço de violência”. Nesse espaço, nós temos sido construídas/os como objetos, raramente sujeitos, portanto o ato de falar configura-se um privilégio, negado às pessoas pretas. Historicamente, no espaço universitário, nós temos sido categorizadas, relatadas, expostas e desumanizadas.

Amina se posiciona de forma resistente às tentativas de silenciamento: “A gente tem que resistir [...], a gente não pode deixar que nos calem, porque isso é constantemente feito” (AMINA, 31 anos). Nessa perspectiva, Kilomba (2010, p. 21) lança alguns questionamentos: “Por que ela ou ele tem que ficar calado(a)? E o que o sujeito branco teria que ouvir?”. E, ao mesmo tempo, a autora afirma: “Existe um medo apreensivo de que, se o(a) colonizado(a) falar, o(a) colonizador(a) terá que ouvir e seria forçado(a) a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades do outro”. Segundo a autora, as verdades sobre a colonização têm sido negadas, reprimidas e mantidas guardadas, como segredos. No momento em que uma pessoa preta está prestes a revelar o que se presume ser um segredo como a escravidão, o colonialismo, o racismo, essa pessoa é tida como inimiga, irracional, não científica, portanto deve ser calada para que sua voz não ecoe, mas, sobretudo, para não afetar a imagem positiva e de superioridade que a branquitude construiu sobre si.

Ainda sobre as violências vivenciadas nos espaços de formação, Njeri narra o contexto que fez com que interrompesse o curso de Psicologia por dois anos. Apaixonada pelo psicodrama, ela foi selecionada para realizar uma especialização na capital do estado, mas acabou desistindo: “Custei para entender o porquê eu não tinha terminado. Eu tinha crises para ir. Chorava, chorava, era bem complicado, era bem forte cada vez que eu ia, isso que eu fazia terapia” (NJERI, 33 anos). Recentemente, Njeri referiu ter compreendido o porquê de haver desistido:

Eu desisti porque eu não me sentia pertencendo àquele grupo. Em um ano que eu tive no grupo, todas as dramatizações que tinha eu não fui chamada para nenhuma, porque eu era a única negra, [...] o protagonista chamava aqueles os quais ele olhava e via alguma semelhança, eu me lembro que ele sempre dizia assim “aí eu vou te chamar porque seus olhinhos lembram o meu pai, eu vou te chamar porque o teu cabelo lembra não sei quem” [...], eu nunca era parecida com ninguém, com nenhum familiar de quem estava lá, então é óbvio, eu nunca ia ser chamada [...] a não ser que botassem a empregada, pra fazer as dramatizações [...], e eu não entendia por que eu estava me sentindo tão mal ali dentro e hoje eu entendo. Mas quando eu saí foi bem complicado, porque a coordenadora do grupo ela disse assim: “tu és muito fraca! Tu és muito frouxa, porque tu tá saindo!”. E

depois disso foi uma sucessão de coisas, o mundo meio que acabou para mim com 23 anos. Eu precisei sair, fiquei dois anos fora da faculdade (NJERI, 33 anos).

Silva (2016) refere que essas situações limitam a forma como a graduação é vivenciada por estudantes pretas e pretos, estendendo-se à pós-graduação, ao desenvolvimento de pesquisas e à escolha de orientadores ou orientadoras. Tamanhos são os obstáculos de acesso e permanência, assevera o autor, que quanto maior o nível de qualificação, menor é a presença de pessoas pretas: “Estima-se que, para cada 100 brancos no mestrado, há 34 negros; e, para cada 100 brancos no doutorado, há 29 negros” (SILVA, 2016, p. 3).

O racismo vivenciado na trajetória acadêmica pode afetar a maneira que a trajetória profissional é vislumbrada por pessoas pretas.

Eu fiz estágio curricular no CRAS, aí um dia me aparece na capacitação um rapaz que falava que o norte do Rio Grande do Sul é muito branco. Então eles não querem assistentes sociais negros lá, nem psicólogos negros, aquilo me mudou totalmente, eu não faço nenhum concurso no norte do Rio Grande do Sul, porque lá eu vou sofrer preconceito (KALIFA, 29 anos).

Essas questões identificadas a partir das narrativas sobre as trajetórias e (re)existências durante a formação acadêmica se estendem ao campo profissional, como será demonstrado na próxima sessão.

TRAJETÓRIAS DE [RE]EXISTÊNCIA NA ATUAÇÃO PROFISSIONAL

As dificuldades, para as mulheres pretas participantes do estudo, permanecem após a formação acadêmica, sobretudo no que se refere à falta de oportunidades ou disparidades de oportunidades em relação aos colegas. Wangari questiona se essa diferença é devida à sua origem racial ou de classe:

[...] Eu fico sempre me questionando se essa dificuldade vem do fato de eu ser negra ou se é o fato de eu vir de uma origem mais humilde [...]. Eu percebo que alguns colegas meus estão um pouquinho mais à frente de mim [...], mas, também, eles tiveram toda uma rede que eles herdaram dos pais deles, já tinha uma graduação, já tinha mais conhecimento na cidade, e eu estou abrindo essa porta dentro da minha família [...]. Então eu sempre questiono se isso vem da minha origem ou se vem mesmo pelo fato da minha cor. É uma resposta que eu ainda não tenho (WANGARI, 30 anos).

A ação racista/supremacista branca contra mulheres, homens e crianças pretas afeta e antecede a natureza das opressões de gênero e de classe. O capitalismo e o patriarcado são uma expansão da supremacia branca (DOVE, 1998). Desse modo, as vulnerabilidades a que são submetidas as pessoas pretas são diferentes em comparação às pessoas brancas, mesmo as pobres, devido ao racismo e todas as desigualdades históricas impostas a partir do colonialismo às comunidades pretas. Essas desigualdades históricas irão ser constitutivas no processo de produção de subjetividades pretas.

Mesmo com todas as dificuldades, medos e sofrimentos, a formação foi uma conquista para todas, e a saída da universidade segue como um desafio: “eu saí da faculdade, peguei meu diploma muito faceira, mas aí vem a dificuldade se tu não tem uma base, uma estrutura [...], eu queria exercer a minha função, eu acho que eu estou há dois anos perdida já, mas eu adoro a minha profissão, sou apaixonada (ANELE, 33 anos).

Duas entrevistadas relatam suas diversas experiências em seleções de empresas, a não obtenção de êxito, as situações de racismo vivenciadas, e que levam a desistências e reconfiguração de carreiras, ao passarem a se dedicar a concursos públicos: “[...] eu sempre perdi várias vagas de emprego [...] pela idade e pela cor [...]. Nada melhor que concurso, né [...]. Eu fiz umas duas ou três seleções, em seguida que me formei, a gente ia fazer seleção e já sabia quem ia entrar” (NÚBIA, 60 anos). “Segui dois anos desempregada, tentando muito, [...] também

não consegui nada [...]. Nesse período fiz um concurso público para o município e passei [...]. Aí não tinha como não me querer, né” (NIARA, 41 anos). Niara relata a situação de racismo que vivenciou nesses dois anos que ficou desempregada, realizando trabalho voluntário com a esperança de ser efetivada:

[...] Durante esses dois anos eu não trabalhei lá e eu tenho certeza que em virtude do preconceito [...] a psicóloga falou ‘tu ficas aqui que daqui a pouco a prefeitura consegue um contrato pra ti’. Eu estava lá aguardando o tal contrato e daí chegou uma outra psicóloga e consegui esse contrato. Só que a psicóloga era já conhecida do pessoal [...] e não era negra (NIARA, 41 anos).

O sentimento de inferioridade também marcou as narrativas dessas psicólogas. Ele foi evidenciado na obrigatoriedade das mulheres pretas terem que fazer sempre o melhor, na impossibilidade de errar, no fato de serem vistas como incapazes de realizarem o trabalho profissional:

Tu carregas um pouco da inferioridade também, tu ficas meio insegura, às vezes, de estar nos espaços e são poucas as pessoas que estão juntas na mesma condição. Mas em relação ao trabalho eu tento sempre dar o meu melhor e não errar, se as coisas são feitas nesse sentido eu não vou dar o jeitinho brasileiro, para não

deixar furo, para não me apontarem, eu tenho aquele medo sempre de, ah, vão te apontar. Então não vou ter o que falar da negra, eu carrego muito isso (KALIFA, 29 anos).

Mulheres cuja (re)existência conduz à autoimposição em “ser a melhor”. Mas a que custo? A partir de que perspectiva? Com quais propósitos? Ser a melhor implica ser e estar no mundo branco, buscando ser o próprio branco, mediante a compensação de um “defeito de cor” (SANTOS, 1983; FANON, 2008). Tal defeito precisa ser compensado a qualquer custo, e muitas vezes ser a melhor pode significar ter experiência profissional incontestável:

Eles querem experiência e eu percebi que depois de muitos anos as portas se abriram por eu ter esses anos de experiência, sabe. Tu ser negra e não ter experiência as portas se fecham pra ti descaradamente. Não tem experiência e é preta fecha, não tem experiência e é preta fecha a porta, é bem difícil (NIARA, 41 anos).

Outro sentimento vivenciado foi o de não correspondência à norma social colonial no que tange ao que é ser psicóloga, conforme uma das entrevistadas menciona: “[...] já tive outro paciente, sim, que trocou para uma colega e a colega era minha amiga. Ele trocou por causa da cor” (NÚBIA, 60 anos). Ser atendido por uma psicóloga preta produz estranheza nos

pacientes/clientes pois nossa sociedade racializada definiu e distribuiu o lugar do preto em posições consideradas inferiores (SANTOS, 1983), e algumas áreas de conhecimento são intrinsecamente relacionadas ao poder e à autoridade racial branca (KILOMBA, 2010). Ao ver uma pessoa preta em um espaço não planejado para ela, como a clínica psicológica, o questionamento que emerge é: será ela quem vai me atender? Situação vivenciada por Kalifa: “[...] uma mulher que eu atendi na clínica, eu entrei e ela estava na recepção, ela disse pra mim que estava rezando que não fosse eu [...] porque eu era negra [...], se surpreendem, né, porque entra uma pessoa negra e não é a imagem de psicóloga que eles têm” (KALIFA, 29 anos).

A ausência de pacientes/clientes pretos também foi relatada, principalmente no contexto clínico, expondo o difícil ou o não acesso das pessoas pretas ao atendimento psicoterapêutico individual: “[...] não vêm muitas pessoas negras aqui, e no CAPS [Centro de Atenção Psicossocial] muitas pessoas são negras, nunca tinha parado pra pensar, mas consigo ver bem, aqui na clínica é difícil, e a gente atende bastante [...], todo dia muita gente e poucas pessoas negras” (SAFIYA, 29 anos).

A partir do questionamento sobre pacientes/clientes pretos, algumas inquietações foram nos provocando a refletir sobre a grande presença de pessoas pretas em instituições como casas de acolhimento, hospitais psiquiátricos e presídios: “Sabes que poucos negros eu atendi, [...] trabalhei muito com avaliação infantil, aí, sim, crianças negras, bastante, no abrigo

tinha muitas crianças negras [...], sofriam bastante preconceito [...] por serem abrigadas e por serem negras” (NIARA, 41 anos). Amina trabalhou no sistema prisional e também relata: “Havia mais mulheres negras do que mulheres brancas no ambiente prisional naquele momento” (AMINA, 31 anos).

Diante de inquietações como essas, emergiu, ao longo das entrevistas, a preocupação em estar preparada para atender pessoas pretas e trabalhar a temática racial, haja vista que tem aumentado a procura de pessoas pretas por psicólogas e psicólogos pretas/os:

Precisamos disso, de pessoas que entendam a dor do outro. Eu ainda não peguei pessoas negras com sofrimento por conta racial, mas me chamou atenção, eu comecei a pensar sobre isso [...]. Porque às vezes se tu for parar e contar para as pessoas tudo que tu vês de racismo, as pessoas vão dizer que é mania de perseguição, e não é, nem sempre vão entender a dor (KALIFA, 29 anos).

A procura por profissionais pretos da área da Psicologia capacitados e qualificados para trabalhar com a saúde mental da população negra torna-se emergente, uma vez que mesmo pesquisadoras e pesquisadores brancas/os progressistas não compreendem a temática racial. Embora estejam implicados num processo indiscutivelmente relacional, não se percebem como sujeitos racializados, e referem-se apenas ao problema

do outro, o preto racializado, considerado diferente e específico em contraposição ao humano universal, o branco. Este mesmo que, muitas vezes, responsabiliza o sujeito preto pelo racismo que sofre, desconsiderando seus processos de subjetivação dentro de uma sociedade racista e fortemente influenciada pela história da diáspora africana (BENTO, 2009; CERQUEIRA, 2013).

AUTONOMEAÇÃO E AUTODEFINIÇÃO DE MULHERES PRETAS PSICÓLOGAS

Falar sobre nossas trajetórias de (re)existências é transformador na medida em que temos a possibilidade de nos descolonizarmos. Essa experiência foi vivenciada intensamente durante as entrevistas com as participantes do estudo: “Quando eu participo, por exemplo, agora da entrevista, aqui, eu consigo me unir com um grupo de pessoas que também vivenciam algo parecido comigo, isso também me fortalece, eu divido com elas e elas dividem comigo” (SAFIYA, 29 anos). Na relação eu-outro, é construída a consciência da própria subjetividade (MOLON, 2003). Nesse sentido, a consciência da subjetividade possibilita a criação e fortalecimento de estratégias coletivas de (re)existências.

Foi no encontro entre mulheres pretas que aconteceu o processo de reconhecimento e de identificação do outro e de si enquanto mulher preta psicóloga: “É tão bom ser ouvida [...], escutada por uma psicóloga negra fazendo uma pesquisa sobre a mulher negra, sobre os psicólogos negros, sobre

esses profissionais, é maravilhoso. [...] Acho que a gente tem muita carência disso” (NJERI, 33 anos). Um dos princípios da Afrocentricidade e Mulherismo Africana é a capacidade de automeação, de fala e da escuta de si com e pelos seus pares (HUDSON-WEEN 2012; ASANTE, 2009). Assertiva que corrobora o que diz Neuza Santos (1983, p. 17) ao afirmar que um modo de “exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo”.

A Psicologia possui dados importantes para as teorias de gênero e sexualidade, pois é uma profissão exercida predominantemente por mulheres, totalizando 84,7% (CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA, 2018). Porém, poucos questionamentos e discussões são feitos sobre a raça/cor dessas psicólogas. No estado do Rio Grande do Sul¹, o Conselho Regional de Psicologia passou a inserir o quesito raça/cor em seus registros no ano de 2013 e do total de 20.749 psicólogas/os ativas/os, 89,74% são mulheres e somente 1,57% dessas mulheres são pretas².

Ao analisar a autodeclaração de raça/cor de psicólogas e psicólogos, é fundamental questionar sobre sua produção e atuação no que diz respeito às relações raciais. Pois, para nós mulheres pretas, o racismo é destacado como estrutura de dominação e exclusão que marca profundamente nossas vidas. A incorporação da perspectiva racial é fundamental, na medida

¹ A população preta (pretos e pardos) no RS é de 18, 2%, conforme a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (PNAD-Contínua, 2016).

² Dados obtidos pelas autoras junto ao Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul, no mês de abril de 2018.

em que raça reconfigura a forma como nós, mulheres pretas, experimentamos gênero na sociedade (CARDOSO, 2014).

Nesse contexto, questionamos as entrevistadas sobre: “O que é ser uma mulher preta psicóloga?”:

Ser uma mulher negra na sociedade é ter que me posicionar constantemente [...]. E a profissão de Psicologia é muito elitista [...]. Esse acesso dentro da Psicologia enquanto indivíduo negro, principalmente como mulher negra, ele acaba sendo por vezes um limitador [...]. A gente sabe que o acesso à universidade, durante séculos, ele foi basicamente exclusivo e dedicado aos brancos, então ser mulher psicóloga e negra [...], ainda é uma minoria [...]. Acho também que eu atender uma pessoa negra com todos os sofrimentos, todos os preços sociais que carrega, é diferente para um branco, homem, atender uma mulher negra, dentro do consultório, ou até mesmo em outros contextos [...] (AMINA, 31 anos).

São nítidas as limitações da Psicologia ocidental/branca no que tange às discussões sobre relações raciais: “[...] a gente tem uma psicologia negra ou a gente tem que arrumar brechinhas para ir conseguindo chegar nesses espaços?” (AMINA, 31 anos).

Para entender a experiência das pessoas pretas e dos povos africanos, Wade W. Nobles (2009) nos convoca a retomar e reapropriar um foco psicológico afrocentrado, apresentando a

Psicologia preta, a qual chama de Sakhu Shandi³. O autor evidencia que a Psicologia africana deve buscar raízes profundas nos pensamentos africanos, pois a Psicologia ocidental/branca não compreende os sujeitos na sua integralidade e especificidades.

Por isso, faz-se necessária a leitura de escritoras e escritores, pensadoras e pensadores pretas/os que ao longo de suas trajetórias têm se voltado para as nossas próprias epistemologias. Uma vez que a atividade intelectual, científica, política, econômica, técnica e tecnológica é considerada um atributo próprio às pessoas brancas, exclusivo da civilização ocidental, as crianças e os jovens negros tendem a deixar de vislumbrar possibilidades de profissionalização nessas áreas (NASCIMENTO, 2008). Fato que aparece nas narrativas das entrevistadas ao considerarem os espaços educativos, de formação, como um privilégio, e não um direito ou possibilidade a todas as pessoas. Devido a essas restrições impostas a pretas e pretos, todas as entrevistadas também demonstram uma responsabilidade grande com aquelas e aqueles que não tiveram as mesmas possibilidades que elas:

Como eu te disse, eu me sinto uma privilegiada, até porque pelo número muito pequeno de psicólogas negras que a gente tem na cidade, e de certa forma eu quero dar o meu melhor para representar todas as outras pessoas que não conseguiram [...]. Para abrir essa porta,

³ Termo extraído do Medu Netcher (A escrita de Deus), onde Sakhu significa a compreensão, o iluminador, o olho e a alma do ser, aquilo que inspira, e o Sheti significa entrar profundamente em um assunto.

acho que a gente tá abrindo devagarinho, tá começando a entrar, então aqueles que entraram têm uma responsabilidade muito grande de dar o melhor, para mostrar que a gente é tão capaz quanto as outras pessoas (WANGARI, 30 anos).

Para aquelas que são mais velhas, para as quais essa possibilidade era ainda mais distante, o ingresso no ensino superior também se configura como uma forma de exercício da autonomia e liberdade:

Amo ser mulher, amo ser psicóloga, uma coisa que dá orgulho de mim danado que eu disse que até os 40 anos eu iria entrar na faculdade. Eu entrei na faculdade, me formei, eu passei nesse concurso público com 60 anos. Então, sou dona do meu nariz, faço o que eu quero, quando eu quero, isso não tem dinheiro que pague (NÚBIA, 60 anos).

Ser mulher preta é estar fora de todos os padrões do que é considerado ser mulher na sociedade ocidental, pois nunca fomos vistas como femininas e nem nos entendemos como frágeis, sempre fomos fortes, juntamente com os homens pretos. Dessa forma, a feminilidade também é uma problemática para mulheres pretas:

Essas pequenas grandes coisas representam muito na minha vida, essa construção que eu venho fazendo da mulher negra [...]. Eu tinha uma questão muito, tipo, ah, a mulher negra não era a imagem da mulher sexy que eu sempre pensava, então [...], foram construções que eu fui fazendo [...]. Eu acho que todas junto é ser guerreira [...], é saber que eu pertencço a esse espaço, é saber que eu estudei muito para estar onde eu estou, para ter as coisas que eu tenho, então é maravilhoso, é se sentir muito forte, às vezes frágil, mas eu acho que faz parte [...], é ser profissional, é estar no mercado, é trabalhar de igual pra igual [...] e também ser feminina (NJERI, 33 anos).

A construção da feminilidade das mulheres pretas nunca foi definida pelas características de pureza, vulnerabilidade e dependência, mas, sim, pela autodeterminação orientada para a ação. Portanto, seu entendimento de feminilidade não pode ser definido pelas experiências históricas das mulheres brancas, sobretudo, porque a feminilidade das mulheres africanas não se realiza sem o serviço à comunidade, a interação familiar e sua posição sobre a justiça social (BANKOLE, 2009). As mulheres pretas ressuscitaram seu próprio senso do que significa ser mulher, sua feminilidade se construiu lutando contra experiências racistas e sexistas.

A partir das narrativas dessas mulheres, foi possível evidenciar algumas questões, tais como: as mulheres cujos pais/

mães possuem uma escolaridade maior (Safiya, Kalifa, Amina e Njeri) enfrentaram menores dificuldades econômicas durante suas trajetórias e se encontram em situação financeira mais estável, além de possuírem maior aproximação e posicionamento mais consolidado em relação às temáticas raciais; as mulheres mais velhas (Niara e Núbia) percebem que a idade lhes dá mais credibilidade na profissão, mas que somada à cor as dificuldades se acentuam; as mulheres com maiores dificuldades financeiras (Wangari, Leymah e Anele) possuem dificuldades para perceber a distinção do preconceito de classe e racismo; para Safiya, mulher preta e lésbica, o enfrentamento e a superação de alguns sofrimentos e dificuldades vivenciadas nos espaços acadêmicos só foi possível com apoio psicoterapêutico.

As trajetórias dessas mulheres pretas psicólogas foram permeadas por dificuldades no que tange à permanência, à necessidade de conciliar trabalho e estudos, à falta de recursos financeiros, ao enfrentamento ao racismo dentro e fora da universidade e, após a formação, à dificuldade de inserção no mercado de trabalho. Ainda assim, foram resistentes, mesmo diante de obstáculos aparentemente insuperáveis.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O racismo torna-se evidente nas oportunidades ou ausência de oportunidades tanto acadêmicas quanto profissionais vivenciadas por nós mulheres pretas psicólogas.

Racismo evidenciado durante o acesso ou no não acesso a lugares, espaços, territórios que historicamente possuem hegemonia branca, e na imposição de “ser a melhor”.

Não obstante, mesmo diante de adversidades e sofrimentos produzidos pela matriz colonial de poder que insiste em nos impor a não humanidade, (re)existimos e criamos estratégias de afirmação de nossa presença preta na universidade, na clínica, em todos os espaços que julgamos necessários. (Re)existimos com a força do coletivo, da família, da comunidade. E, na medida em que subimos degraus, alçamos voos, carregamos a coletividade, carregamos cada uma e cada um que está ao nosso lado. Eis a Filosofia Ubuntu, que, conforme Ramose (2010, p. 211), trata-se de um “conceito central da organização social e política, particularmente entre as populações falantes das línguas Banto”, e tem como base os “princípios de partilha e do cuidado mútuo”. Refere-se a um estado de “ser” e de “tornar-se”, ou seja, indica “uma ação particular já realizada, uma ação ou estado duradouro de ser e uma possibilidade para outra ação ou estado de ser” (RAMOSE, 2010, p. 211).

A partir de questionamentos sobre a presença de pessoas pretas no campo da Psicologia, psicólogas e psicólogos pretas/os foram construindo espaços e redes para pensar e discutir sobre uma Psicologia Antirracista e que considere elementos tradicionais da matriz civilizatória africana como promotores de saúde mental, como refere Alves (2012).

Um exemplo dessa construção em rede é a Articulação Nacional de Psicólogos(as) Negros(as) e Pesquisadores(as) Sobre Relações Raciais e Subjetividade, que realizou o I Encontro Nacional de Psicólogos(as) Negros(as) e Pesquisadores(as) sobre Relações Interraciais e Subjetividade no Brasil, em São Paulo, no ano de 2010 (PSINEP, 2010). Assim como: a Rede Dandaras — rede de saúde voltada ao acolhimento de mulheres pretas — com intuito de articular, fortalecer a rede e promover saúde entre as mulheres pretas, a qual criou, no ano de 2017, um Mapeamento de Psicólogas Negras no Brasil; a rede Papo Pretas com o foco na saúde e bem-estar da mulher preta, que se propõe a fazer um trabalho psicoterapêutico unindo a estética e estratégias de enfrentamento ao racismo; o espaço Terapretas Terapias Naturais do Rio de Janeiro, que possui um grupo de mulheres pretas psicólogas, onde além do atendimento clínico, realizam práticas não convencionais de saúde; o Grupo público no Facebook Afro Terapeutas, que possui mais de mil membros — criado como uma rede de profissionais e estudantes pretas e pretos atuantes na área da saúde, o grupo possui anúncio de centenas de pessoas pretas divulgando e procurando serviços psicológicos.

Essas redes, em sua maioria iniciativas de mulheres pretas, sinalizam que psicólogas e psicólogos pretas/os estão se voltando para a saúde da população preta e que clientes/pacientes pretas e pretos têm, cada vez mais, buscado atendimento com profissionais pretas/os. Articulações em rede

que podem potencializar o compartilhamento de informações e a articulação política e científica no campo da Psicologia.

Não obstante, necessitamos de estudos sobre essas redes e seus processos organizativos, seus significados e pertinência no cuidado com a saúde mental da população preta, bem como sobre as trajetórias de mulheres e homens pretas/os que passaram a constituir-las. Estudos protagonizados por pesquisadoras e pesquisadores pretas/os, cujo propósito seja subverter a lógica colonial da ciência moderna — que sempre nos colocou no lugar de objeto de estudo —, com vistas a construir uma relação sujeito-sujeito na produção do conhecimento.

TAINÁ VALENTE AMARO

Bacharel em Psicologia pela FURG, Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da UERJ

MÍRIAM CRISTIANE ALVES

Doutora em Psicologia pela PUCRS, Professora Adjunta do curso de Psicologia da UFPEL

SUSANA INÊS MOLON

Doutora em Psicologia pela PUC/SP, Professora Titular do curso de Psicologia da FURG

REFERÊNCIAS

ALVES, Míriam Cristiane. **Desde Dentro: Processos de Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana**. 2012.

Tese (Doutorado em Psicologia) — Faculdade de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2012.

ALVES, Míriam Cristiane; AMARAL, Tatiane Coelho. Ações afirmativas, subjetividades e (re)existências: estudantes negros e negras cotistas no curso de psicologia da UFPEL. *In*: CALAZANS, Márcia Esteves de; CASTRO, Mary Garcia; PIÑEIRO, Emilia (Orgs.). **América Latina, volume 2**: corpos, trânsitos e resistências. Porto Alegre, RS: Fi, 2018. p. 97-124.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BANKOLE, Katherine. Mulheres Africanas nos Estados Unidos. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 253-276.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida. **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 25-57.

BONFIM, Vania Maria Silva. A identidade contraditória da mulher negra brasileira: bases históricas. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 219-249.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. Resolução nº 466, de 12 de Dezembro de 2012. **Diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos**. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 2012b. Disponível em: <<http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/>

Reso466.pdf>. Acesso em: 07 maio 2018.

CARDOSO, Cláudia Pons. Feminismos e os desafios atuais do pós-colonial: a contribuição de feministas negras no Brasil. *In*: FUNCK, Susana Bornéo. **Linguagens e narrativas**: desafios feministas. Tubarão: Copiart, 2014. p. 251-266.

CERQUEIRA, Fernanda Britto Pinheiro. **Processos de Subjetivação e Saúde Mental de Mulheres Negras**: o impacto do racismo. 2013. Trabalho de Conclusão (Graduação em Psicologia) — Faculdade de Ciências da Educação e Saúde, Centro Universitário de Brasília, Brasília, 2013.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **A Psicologia brasileira apresentada em números. Infográfico desenvolvido pela Gerência de Tecnologia da Informação do CFP**. Disponível em: <<http://www2.cfp.org.br/infografico/quantos-somos/>>. Acesso em: 07 maio 2018.

DOVE, Nah. **Mulherismo Africana. Uma Teoria Afrocêntrica**. Universidade Temple. Tradução de Wellington Agudá. *Jornal de estudos negros*, v. 28, n. 5, maio 1998.

_____. **Definindo uma matriz materno-centrada para definir a condição das mulheres**. Tradução de Wellington Agudá, 2015. Disponível em: <<https://estahorareall.wordpress.com/2015/12/06/defininfo-uma-matriz-materno-centrada-para-definir-a-condicao-das-mulheres-nah-dove/>>. Acesso em: 07 maio 2018.

FANON, Frantz. **Em Defesa da Revolução Africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: EDUFBA, 2008.

FINCH, Charles S.; NASCIMENTO, Elisa Larkin. Abordagem Afrocentrada, história e evolução. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

KILOMBA, Grada. **Plantation Memories**: Episodes of Everyday Racism. 2. ed. Münster: Unrast Verlag, 2010. Disponível em: <<https://schwarzemilch.files>

wordpress.com/2012/05/kilomba-grada_2010_plantation-memories.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2018.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a Educação como prática de liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. Intelectuais Negras. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995.

HUDSON-WEEMS, Cleonora. **Africana Womanism**: O outro lado da moeda. Tradução de Naiana Sundjata. Revisão UNIAPP, 2012. Disponível em: <<https://quilombouniapp.wordpress.com/2012/03/22/africana-womanism-o-outro-lado-da-moeda/>>. Acesso em: 17 mar. 2018.

_____. **Mulherismo Africana e a necessidade crítica do pensamento pela teoria Africana**. The Jornal Ocidental de Estudos Negros, v. 21, n. 2, p. 79-84, 1997.

MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. [S.l.]: n-1 edições, 2018.

MOLON, Susana Inês. **Subjetividade e constituição do sujeito em Vygotsky**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Sankofa: significados e intenções. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008. (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira:1).

NOBLES, Wade W. Shaku Shaeti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-299.

NOGUEIRA, Isildinha B. **O Corpo da Mulher Negra**. Pulsional Revista de Psicanálise, ano XIII, n. 135, p. 40-45, 1999.

OYÈWÚMI, Oyèronké. **Family bonds/Conceptual Binds**: African notes on Feminist Epistemologies. Tradução de Aline Matos da Rocha. *Signs, Feminisms at a Millennium*, v. 25, n. 4, p. 1093-1098, 2000.

PSINEP. Carta de São Paulo. **Notícias do I Encontro Nacional de Psicólogos(as) Negros(as) e Pesquisadores(as) sobre Relações Interraciais e Subjetividade no Brasil**: Aqui estamos. São Paulo: Articulação Nacional de Psicólogos(as) Negros(as) e Pesquisadores(as) Sobre Relações raciais e Subjetividade, 2010. p. 83-85. Disponível em: <<https://anpsinep.cfp.org.br/wp-content/uploads/sites/24/2012/06/i-psinep-aqui-estamos.pdf?issuust=ignore>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p.175-220.

SANTOS, Giselle Cristina dos Anjos. **Somos todas Rainhas**. Coleção Histórias das Mulheres Negras. Passado, Presente e Futuro. São Paulo: Associação Frida Kahlo e Articulação Política de Juventudes Negras, 2011.

SANTOS, Neusa Souza. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SILVA, Marcos Antonio Batista da. **Discursos étnico-raciais de pesquisadores(as) negros(as) na pós-graduação**: acesso, permanência, apoios e barreiras. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 22, n. 2, p. 537-540, ago. 2016. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/psicologiaemrevista/article/view/11593>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

REFERÊNCIAS TÉCNICAS PARA A ATUAÇÃO DE PSICÓLOGAS/OS NAS RELAÇÕES RACIAIS:



QUAL O COMPROMISSO DIÁRIO
DA/O PSICÓLOGA/O SOBRE ISSO?

Ao longo de suas tentativas anteriores de cuidado em saúde mental, João chegou a ouvir por parte de psicólogos brancos frases como “você acha que ainda existe racismo no Brasil?”; “sofrimento não tem cor”; “você não acha que está atribuindo a causa de tudo à questão racial?”. Fonte: <https://www.jb.com.br/pais/artigo/2018/09/4697-qual-a-cor-da-psicologia-no-brasil.html>

O presente relato será baseado na minha experiência no grupo de estudos em torno do Manual de Referências Técnicas para a Atuação de Psicólogas(os) nas Relações Raciais. A partir da minha ótica enquanto mulher preta e psicóloga, colaboradora do Núcleo de Relações Raciais (NRR) do CRPRS, minha participação foi mediar o debate sobre o referido manual. Seguindo essa linha, este texto pretende refletir acerca da atuação da/o psicóloga/o frente às relações raciais, apresentando algumas cenas observadas durante os encontros. Para essa reflexão, serão apresentadas algumas contribuições teóricas sobre os efeitos das dimensões do racismo, o qual sustenta os mais diversos privilégios da branquitude através da manutenção da desigualdade racial no Brasil.

A proposta de um grupo de estudos tinha o intuito de convidar a categoria à implicação das relações raciais dentro dos mais diversos campos em que a Psicologia tem inserção. Conforme a apresentação desse documento, desde 2002 o Conselho Federal de Psicologia estabelece normas de atuação para as/os psicólogas/os em relação ao preconceito e discriminação racial (Resolução CFP nº 18/2002) e conta com grupos de trabalho no Sistema Conselhos para evidenciá-las. Embora a resolução tenha vigorado no início dos anos 2000,

apenas em 2017, dezesseis anos depois, o manual foi lançado nacionalmente, e no ano seguinte o NRR toma a iniciativa de organizar encontros para estudar, refletir e buscar intervenções acerca da atuação da/o psicóloga/o. Debates sobre as relações raciais no campo psicológico evidenciam a desqualificação, a ignorância e a negligência do profissional perante o racismo histórico, estrutural e institucional transversal à sociedade brasileira. Por isso, levanta-se a seguinte questão: qual o compromisso diário da/o psicóloga/o frente às relações raciais e ao combate às diversas mazelas do racismo?

Os encontros iniciaram com um grande número de interessados na temática. Além de profissionais e estudantes de Psicologia, conforme notícia no *site* do CRPRS, havia pesquisadoras das áreas de antropologia e saúde coletiva. O ciclo de estudos foi construído de forma horizontal, a partir das falas e contribuições das/os participantes e utilizando o texto das referências técnicas como disparador da discussão. O período do ciclo foi de abril a junho ocorrendo quinzenalmente e totalizando cinco encontros divididos pelos seguintes eixos: **dimensão histórica, conceitual e ideológico-política da temática racial**, em que são apresentados aspectos históricos de opressão vividos pela população negra junto à conceituação de racismo bem como à desconstrução de ideias errôneas em torno do tema; **âmbitos do racismo: racismo institucional, interpessoal e pessoal**, separados didaticamente para melhor demonstrar a complexidade que envolve o racismo; **enfrentamento político ao racismo: o movimento negro**,

dedicado ao protagonismo do movimento dentro e fora do Sistema Conselhos; **Psicologia e a área em foco**, em que são apontados caminhos por meio de revisões bibliográficas para a formação da/o psicóloga/o na temática; **atuação da/o psicóloga/o na desconstrução do racismo e na promoção da igualdade**, em que é apresentada uma ferramenta que possibilite ao profissional da Psicologia diagnosticar a discriminação institucional e estruturar um trabalho voltado para a igualdade racial no seu campo de inserção.

De acordo com a apresentação do presente documento, o Conselho Federal de Psicologia elabora as referências técnicas a fim de responder às demandas do movimento negro para “a produção de teorias e que contribuam com a superação do racismo, do preconceito e das diferentes formas de discriminação” (CFP, 2017, p. 6) e afirma que:

o racismo tem ‘sido uma ideologia que opera poderosamente na sociedade como motor de desigualdades que engendram as precárias condições de existência do povo negro’, configurando-se como uma grave violência estrutural e institucional presente na sociedade brasileira (*Ibidem*, p. 6).

Por essa razão, o Sistema Conselhos de Psicologia (CFP e CRPs) assume o compromisso de combater o racismo levando a discussão para os diferentes espaços de inserção da Psicologia qualificando a atuação das/os Psicólogas/os em todos os seus

espaços. Apesar da construção desse material ter sido feita por psicólogas negras em sua maioria e por psicólogas brancas aliadas à luta antirracista, entende-se que esse manual está voltado para psicólogas/os pertencentes aos diferentes grupos raciais (negros: pardos e pretos, indígenas, amarelos e brancos, segundo as categorias de raça/cor estabelecidas pelo IBGE). Partindo do “princípio que compreender as relações raciais no Brasil é uma tarefa que deveria implicar todos e, como tal, é para todos” (CFP, 2017, p. 19).

Durante o grupo de estudos, contamos com a presença de profissionais e estudantes de Psicologia predominantemente negros, além de outros profissionais interessados na temática. Em cada encontro, depoimentos de pessoas em atendimento psicológico convergiam a respeito do questionamento de psicólogos sobre a veracidade da existência do racismo vivenciado por elas em seu cotidiano. Da mesma forma, pessoas brancas trazem depoimentos sobre a sua impotência em agir diante da temática relatando principalmente a desqualificação para falar sobre a questão. Tais recortes fazem pensar: por que é tão difícil identificar e se implicar diante das vicissitudes do racismo? Bento (2002) relata que, em seus catorze anos de trabalho, o que mais chama atenção nos debates, pesquisas e implementações de combate às desigualdades:

é o silêncio, a omissão ou a distorção que há em torno do lugar que o branco ocupou e ocupa, de fato, nas relações raciais brasileiras.

A falta de reflexão sobre o papel do branco nas desigualdades raciais é uma forma de reiterar persistentemente que as desigualdades raciais no Brasil constituem um problema exclusivamente do negro, pois só ele é estudado, dissecado, problematizado (BENTO, 2014, p. 26).

Quer dizer, pessoas brancas sentirem-se desqualificadas a falar sobre racismo, a atuar diante da desigualdade racial, a pautar a temática das relações raciais no seu cotidiano é continuar atribuindo às pessoas negras a responsabilidade de combater uma violência que elas não produzem, e sim sofrem. Em seu privilégio simbólico de brancura, ser branco é ser um modelo universal de humanidade (Bento, 2014), o que significa uma não obrigatoriedade de estudar e discutir sobre raça. Independente da negação ou da desqualificação de psicólogas/os brancas/os em atuar diante do racismo, as consequências para pessoas negras que buscam atendimento terapêutico são traumáticas. Algumas participantes relatam desistir da terapia e o quão sofrida é a possibilidade de retomar e não ter suas experiências acolhidas pela insensibilidade do profissional.

O grupo de estudos sempre começava com um longo, às vezes angustiante, silêncio. Possivelmente pelo fato de discutir um assunto que exigia uma leitura inicial de determinado eixo. Poderia me iludir com essa hipótese se não tivesse consciência da complexidade que é falar sobre relações raciais e as implicações da Psicologia sobre tal questão. Existiam mais de uma/um

mediadora/or em cada encontro, tanto pessoas negras quanto não negras, porém era comum “deixar o lugar da fala para as pessoas negras”, sendo que pessoas brancas se colocavam no lugar de “aprendizes” na temática.

Sendo assim, as pessoas negras relatavam sobre situações nas quais foram vítimas de racismo seguidas de opiniões formadas ou minimamente fundamentadas sobre os efeitos do racismo no cotidiano. Desde exemplos como a ausência de referências negras no currículo escolar, nas mídias sociais, entre outros espaços, até os mais explícitos como ser perseguido no supermercado, ter sua capacidade intelectual questionada, etc. Em um dos encontros, chama atenção a desenvoltura de um menino, com por volta de oito anos de idade, ao expor suas experiências sobre o racismo que sofria indagando: “por que os negros sofrem racismo se somos todos iguais? Todo mundo tem dois olhos, uma boca, um nariz...” (sic). Ele com tão pouca idade já entendia como o mecanismo do racismo produz sofrimento, porque já sentia seus efeitos. Pegava o manual e lia frases indicando a página onde estava lendo para que nós (pessoas adultas) o acompanhássemos. Fez isso mais de uma vez até a interrupção da mãe, que solicitou que ele esperasse outras pessoas falarem. O silêncio do menino durou pouco e em seguida pediu para o acompanharmos em outro parágrafo o qual havia achado interessante. O manual disparou no menino a oportunidade de poder falar em um espaço onde ele tinha atenção para ser ouvido.

Essa cena reflete a importância de uma escuta clínica implicada nos impactos do racismo na saúde mental de pessoas negras. Paralelo a essa constatação, surge o seguinte questionamento: até quando a responsabilidade de orientar sobre como agir diante do racismo será das pessoas negras, principais vítimas de tal violência? Conforme Damasceno e Zanello (2018), é crescente o número de profissionais da Psicologia que acolhem casos de pessoas portadoras de sofrimento psíquico afetadas pelo racismo. No entanto, a falta de olhar crítico profissional “impossibilita-lhes atentar para processos de preconceito e discriminação racial presentes no sofrimento psíquico de pessoas negras” (p. 453). As autoras também pontuam que as relações étnico-raciais permanecem fora da pauta de pesquisa da Psicologia clínica e o quanto é essencial a aproximação desta com a Psicologia social, pois mesmo que as pesquisas sobre relações raciais ainda sejam incipientes é na Psicologia social que se concentra o maior número de produções. “Os profissionais da saúde mental são incapazes de reconhecer a linguagem, o comportamento e as atitudes racistas internalizadas de seu próprio racismo encoberto” (DAMASCENO; ZANELLO, 2018, p. 461).

Ao refletir sobre a dificuldade de pessoas brancas se posicionarem criticamente diante do racismo e do conflito entre as relações raciais, é necessário reconhecer que historicamente a sociedade brasileira é constituída a partir de um processo de embranquecimento. Desde os meados do século XIX, afirma Piza

(2014), estudos sobre branqueamento desenvolvem estratégias psicossociais para que determinados grupos não brancos possam se adequar a uma sociedade branca e embranquecedora. Esse processo de branqueamento se dá pela negação da racialidade de uma parcela negra buscando a ascendência social na busca de parceiros/as para a miscigenação e “melhoria do sangue” (p. 65) assim como através do comportamento discreto e distanciado do grupo de origem com o intuito de assemelhar-se ao branco. Essa busca de branqueamento evidencia os prejuízos psicossociais sofridos na constituição da identidade individual e grupal de pessoas negras. Esse comportamento pode ser desde o alisamento capilar ou raspar o cabelo, não ir de chinelos em determinados lugares, procurar não mexer na bolsa dentro do supermercado, não correr na rua, entre outros comportamentos que se tornam suspeitos por se tratarem de pessoas negras.

Tais questões são incognoscíveis para pessoas brancas, portanto, respeitar o lugar de fala no *setting* terapêutico significa escutar uma realidade que foi negada, manipulada e mascarada em prol de um mito de democracia racial que ao mesmo tempo permanece sustentando o sistema de privilégios da branquitude. Conforme Montánhez (1990) citado por Bento (2014), se o referencial do pesquisador baseia-se em um olhar masculino, branco e europeu, ou seja, em um olhar que simbolicamente representa o poder, então esse olhar é o do opressor “que desde a colonização buscou ocultar suas razões e seus interesses, desconsiderar ou deturpar as consequências de sua ação

condenável, culpando e desvalorizando o colonizado” (p. 53). Montánhez propõe uma troca de olhar do pai branco europeu pelo olhar da mãe índia ou negra e “procura compreender a dominação sob o ponto de vista do dominado, permitindo-lhe explicitar seus próprios mecanismos de defesa e de ataque à dominação” (p. 54). É também tornar nítidas as contradições e os conflitos que se estabelecem entre as relações raciais sem escamoteamentos, justificativas ou exclusões.

Para concluir, retomo a primeira questão que introduz este relato de experiência: qual o compromisso diário da/o psicóloga/o frente às relações raciais e ao combate às diversas mazelas do racismo? O Conselho Federal de Psicologia, através do manual de referências técnicas sobre relações raciais, se posiciona frente ao combate ao racismo, contudo, além da confecção de um documento, são imprescindíveis ações diretas e efetivas que reconheçam o longo caminho que os profissionais ainda precisam trilhar para a construção de uma Psicologia antirracista. Analisar o fenômeno do racismo pelo prisma da história contada pela branquitude é legitimar estereótipos que forjam verdades, superficializam experiências e negligenciam outras histórias. O racismo é um fenômeno histórico que produz profundo sofrimento em pessoas e grupos não brancos, e a Psicologia “como ciência da subjetividade humana em suas diferentes dimensões pode fornecer subsídios consistentes para explicar fenômenos como apatia social, vínculos, desenvolvimento psicossocial e os efeitos psíquicos do racismo nas relações humanas” (MÄDER, 2016, p.

15). O grupo de estudos trata-se de uma das ações que o NRR do CRPRS vem desenvolvendo para dialogar com profissionais, estudantes e o público em geral interessados na temática. O objetivo foi transversalizar o debate das relações raciais para os diversos campos de inserção da Psicologia e abordar junto à categoria a urgência de maior estudo e implicação dos profissionais para uma população que requer um atendimento adequado quanto aos efeitos intrapsíquicos, interpessoais e sociais que o racismo provoca em seu cotidiano. O compromisso diário da/o psicóloga/o será firmado a partir da apropriação dos profissionais sobre estudos das relações raciais, com foco na problemática da branquitude considerando que é um assunto o qual precisa ser debatido e desenvolvido, observando as causas e os efeitos que o racismo produziu e produz principalmente na manutenção de benefícios simbólicos e concretos que ser branco proporciona.

MAÍNE ALVES PRATES

Psicóloga (PUCRS), mestranda em Psicologia Social e Institucional (UFRGS), pesquisadora do Grupo de Pesquisa Estudos Culturais e Modos de Subjetivação e do Núcleo E-politics – Estudos em Políticas e Tecnologias Contemporâneas de Subjetivação. Colaboradora do Núcleo de Relações Raciais do CRPRS. Promotora da Saúde da População Negra pela Secretaria Municipal de Saúde de Porto Alegre. Apoiadora Institucional em Saúde da População Negra no Projeto de Extensão: “Promoção da Equidade Racial no SUS no município de Porto Alegre”, parceria entre a UFRGS, Ministério da Saúde e Secretaria Municipal de Saúde de Porto Alegre.

REFERÊNCIAS

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). **Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2014, 6. ed, p. 25-57.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DO RS. **Racismo deve integrar currículo da Psicologia, recomenda colóquio**. Disponível em: <<http://www.crprs.org.br/comunicacao/noticias/racismo-deve-integrar-curriculo-da-psicologia-recomenda-coloquio-4039>>. Acesso em 11 mar. 2019.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Relações Raciais: Referências técnicas para a atuação de psicólogas/os**. Brasília, CFP, 2017. 147p. ISBN: 9788589208673. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2017/09/relacoes_raciais_baixa.pdf>. Acesso em 11 mar. 2019.

DAMASCENO, Marizete Gouveia; ZANELLO, Valeska M. Loyola. **Saúde Mental e Racismo Contra Negros: Produção Bibliográfica Brasileira dos Últimos Quinze Anos**. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v. 38, n. 3, p. 450-464, set. 2018. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932018000300450&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 15 mar. 2019.

MÄDER, Bruno Jardini. **Psicologia e relações étnico-raciais: diálogos sobre o sofrimentos psíquico causado pelo racismo**. Curitiba: CRP-PR, 2016.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para a branquitude. *In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). **Psicologia Social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2014, 6. ed., p. 59-90.

BRANQUITUDE E RACISMO INSTITUCIONAL:



DESAFIOS NO ENFRENTAMENTO DA IGNORÂNCIA ESTRATÉGICA

Nos caminhos que fui trilhando na realização do meu trabalho de campo do doutorado em Antropologia Social, na cidade de Porto Alegre, entre os anos de 2016 e 2018, no qual buscava me apropriar de diversas narrativas sobre a noção de raça e de como esta se materializava nas práticas institucionais, foi-se descortinando um conjunto de questões que se mostravam como pautas recorrentes entre os sujeitos que tinham algum tipo de engajamento político em torno da temática racial.

Ao longo deste artigo, busco trazer algumas reflexões sobre duas dessas questões em particular, que são a problematização da branquitude e a consequente implicação do branco no debate sobre as relações raciais, no Brasil, sempre reivindicadas na agenda pública dos movimentos sociais e, particularmente, evidenciadas no diálogo com interlocutores acadêmicos e vinculados a instituições pontuais nas quais tive acolhimento para participar de reuniões e debates.

A despeito das inúmeras e provisórias definições da noção de branquitude, tomarei por empréstimo aquela sintetizada por Priscila Elisabeth da Silva (2017), para oferecer à leitora e ao leitor uma definição de uma categoria fundamental à reflexão empreendida neste trabalho:

A branquitude é um construto ideológico, no qual o branco se vê e classifica os não brancos a partir de seu ponto de vista. Ela implica vantagens materiais e simbólicas aos brancos em detrimento dos não brancos. Tais vantagens são frutos de uma desigual distribuição de poder (político, econômico e social) e de bens materiais e simbólicos. Ela apresenta-se como norma, ao mesmo tempo em que como identidade neutra, tendo a prerrogativa de fazer-se presente na consciência de seu portador, quando é conveniente,

isto é, quando o que está em jogo é a perda de vantagens e privilégios (SILVA, 2017, p. 28).

Pensar a branquitude no bojo das relações raciais significa, portanto, retirá-la do privilégio da neutralidade e, por conseguinte, de uma invisibilidade assegurada pelo manto da norma. Isto é, ser branco no xadrez das relações raciais é ser não marcado, não rotulado porque normal, parâmetro do que é tomado por universal; uma universalidade que não se estende a todos, mas a uma minoria para a qual se direcionam todos os direitos, desde o merecimento à vida até a representação na mídia e em todos os espaços institucionais, especialmente naqueles de poder e decisão.

A branquitude, em termos teóricos, consiste em uma categoria analítica que busca implicar o branco enquanto sujeito também racializado nas relações raciais, reiterando sua posicionalidade e especificidade. Nomear o branco e demarcá-lo sob a insígnia da branquitude significa, portanto, retirá-lo da ficção da universalidade, devolvendo-o a uma circunscrição histórica que supõe relações de força e obrigando-o a reconhecer sua posição privilegiada nessas relações. Entretanto, o reconhecimento dos privilégios não supõe o engajamento na luta antirracista que é o ideal que se almeja. Quando ocorre esse salto, do reconhecimento à implicação política, consubstancia-se aquilo que alguns autores chamam de branquitude crítica (CARDOSO, 2017).

Conforme estudo realizado por Valéria Corossacz (2017) entre homens brancos no Rio de Janeiro, a forma como a

branquitude é entendida e acionada por seus beneficiários diz menos respeito a critérios fenotípicos do que ao acesso a oportunidades, vantagens sociais, econômicas e de *status* explicados em termos de classe social.

A tendência de usar classe como principal categoria para interpretar a sociedade, as interações cotidianas e as situações de conflito, de acordo com Corossacz (2017), é um dos traços característicos do brasileiro que tenta tirar o peso da cor/raça na classificação e discriminação dos indivíduos. Entretanto a persistência da ideologia do branqueamento no imaginário e práticas sociais demonstra que a classificação como negro comporta um estigma que se busca evitar, e o apelo à branquitude emerge como uma forma de distinção.

Uma das instituições nas quais estabeleci uma interlocução bastante enriquecedora, durante a minha pesquisa de campo, foi o Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul (CRPRS) e é a partir das experiências vivenciadas nesse espaço e dos debates suscitados nas atividades de que tive a oportunidade de participar que faço algumas das reflexões apresentadas ao longo deste trabalho.

Minha inserção no CRPRS se deu por meio da participação no ciclo de estudos “Relações Raciais: referências técnicas para a prática da/o psicóloga/o”, no qual se buscava estudar, analisar e debater os eixos referenciais da cartilha do Conselho Federal de Psicologia (CFP) sobre as questões raciais e o exercício profissional, publicada no final de 2017. Posteriormente a essa discussão, segui

participando das reuniões do seu Núcleo de Relações Raciais e demais atividades por este desenvolvidas.

A realização do ciclo, conforme o CRPRS, tinha por função proporcionar uma reflexão coletiva sobre as referências técnicas em relações raciais para estudantes e profissionais da área de Psicologia, e se justificava “pela necessidade de qualificação analítica e técnica de profissionais para avaliar e intervir nos mecanismos e expressões do racismo e, dessa forma, contribuir de forma ética e técnica para a superação do racismo”¹.

Os eixos que compunham a cartilha temática do CFP e debatidos ao longo dos encontros foram: 1) Dimensão histórica, conceitual e ideológico-política da temática racial; 2) Âmbitos do racismo: racismo institucional, interpessoal e pessoal; 3) Enfrentamento político ao racismo: o movimento negro; 4) Psicologia e a área em foco; e 5) Atuação da/o psicóloga/o na desconstrução do racismo e na promoção da igualdade.

Não me ateno, aqui, propriamente, a destrinchar os eixos debatidos ao longo do ciclo, mas me proponho a pensar sobre algumas questões pontuais que emergiram a partir dos relatos de situações e experiências vivenciadas pelos interlocutores presentes aos encontros — em sua maioria profissionais e estudantes negros de Psicologia — e dos quais foi se revelando uma agenda comum a outros espaços institucionais que tenho acompanhado e sobre a qual parecem estar se debruçando os

movimentos sociais negros, em diversas frentes de atuação.

Meu suposto era o de que, ao longo do ciclo, os participantes estivessem imbuídos de pensar uma espécie de protocolo que oferecesse um instrumental técnico-racional que orientasse a prática profissional sobre como lidar com o racismo no cotidiano da clínica. Essa expectativa com viés um tanto positivista foi suscitada tanto pela experiência de participar de outras atividades do campo da Psicologia como pela experiência etnográfica que tem evidenciado o modo como os temas da raça e do racismo vêm sendo tratados pelas ciências mais duras (medicina, genética), isto é, como marcadores ou “fatores de confusão” que precisam ser controlados por meio de algum tipo de protocolo, e nem sempre tomados como categorias constitutivas da vida em sociedade, em contextos pós-coloniais e neocoloniais.

Entretanto, o desenrolar das atividades no CRPRS foi em uma direção mais profícua já que extrapolou as preocupações estritas à técnica profissional, conforme fazia parecer o título do ciclo de estudos. Além de buscar pensar coletivamente como lidar com a questão do racismo na prática profissional, os encontros constituíram também espaço de partilha de experiências, muitas das quais materializavam o racismo vivenciado pelos profissionais negros ao longo de sua trajetória profissional.

Os encontros ensejaram também a oportunidade de aproximação temática daqueles profissionais que se diziam não familiarizados com o assunto, de exposição de angústias relacionadas à condução adequada de situações/experiências de

¹ Informações constantes na divulgação do evento em <http://www.crprs.org.br>.

racismo no cotidiano de trabalho e, principalmente, da quebra do tabu de se falar de raça e racismo tanto entre os profissionais como entre estes e seus pacientes.

Para ilustrar algumas das preocupações entre os participantes do ciclo, trago duas intervenções de psicólogas negras que me chamaram particularmente atenção e que suscitaram as reflexões aqui apresentadas: 1) a primeira relatava que no seu local de trabalho era difícil mobilizar os profissionais em torno do debate sobre relações raciais e que, pontualmente, na semana da consciência negra, realizada no mês de novembro, a responsabilidade de fomentar as discussões sempre recaía entre os profissionais negros, como se “as relações raciais não fossem também assunto dos brancos”; 2) a segunda demonstrava preocupação com os limites do diagnóstico em saúde mental, uma vez que os pressupostos epistemológicos que orientavam a prática clínica da Psicologia não dariam conta da cosmologia da ancestralidade africana, partilhada por indivíduos pertencentes à população negra e adeptos de religiões de matriz africana, por exemplo. Essa preocupação foi expressa de forma emblemática: “como vou tratar um paciente que diz que a cabeça dele é de Xangô e o corpo é de Oxalá, sem dar pra ele um diagnóstico de esquizofrenia?”.

A essas se seguiram outras preocupações que foram evidenciando a importância e urgência de se pensar as relações raciais tanto na formação como na prática profissional, tendo em vista que o próprio campo, como todos os outros que partilham de origem e epistemologia ocidentais, não fornecem ferramentas

analíticas nem respostas para a solução de problemas decorrentes de experiências complexas colocadas por sociedades pós-coloniais, cuja constituição se deu de modo estrategicamente racializado, com vistas a um projeto de dominação pautado na hierarquização dos sujeitos.

Assim, embora situações clínicas fossem utilizadas para ilustrar os desafios de tratar de raça e racismo, na prática, quando por exemplo é necessário saber distinguir os efeitos de uma experiência sistemática de racismo de um transtorno de ansiedade, a riqueza das contribuições dos participantes do evento — problematizando o racismo de maneira mais ampla e transcendendo as preocupações estritas aos desafios que a questão das relações raciais coloca para a clínica — concorreu para suscitar um debate ampliado que tangenciava questões teóricas e epistemológicas como a produção do conhecimento acadêmico e científico, o epistemicídio², a problematização da branquitude, além do desdobramento para discussões sobre as experiências de racismo vivenciadas por psicólogos negros, não apenas na sua prática profissional como na sua trajetória de formação.

Nos relatos sobre a formação acadêmica de profissionais negros, em universidades eminentemente brancas, o tema do epistemicídio e daquilo que chamo de “ignorância estratégica” entre os professores é recorrente. Ignorância estratégica é uma categoria que deduzo do tipo de práticas nas quais sujeitos que desejam

² “conversão forçada e a supressão dos saberes não ocidentais levadas a cabo pelo colonialismo europeu e que continua hoje sob formas nem sempre mais subtis” (SANTOS *apud* SILVA, 2016).

se eximir de debates, posicionamentos e decisões que envolvam determinados temas, motivados por diversas razões — quais sejam, constrangimento, desinteresse, que ocultam preconceitos e/ou orientações políticas, por exemplo — alegam pouca familiaridade ou desconhecimento do tema.

Nesse sentido, a ignorância é acionada estrategicamente como salvo-conduto que os absolve da obrigação de tratar do tema, sendo respaldada por um imaginário social em que vigem representações de uma sociedade mestiça, e na qual aqueles que se sentem menos afetados pelos efeitos da racialização ainda acionam o mito da democracia racial e a realidade da miscigenação para deslegitimar o sofrimento decorrente do racismo no Brasil.

Quando levada a cabo no bojo das práticas institucionais, a ignorância estratégica relacionada à questão racial constitui-se como expressão do racismo institucional, que deliberadamente produza ignorância ou incompetência técnica para tratar do assunto, sendo acionada em diversas situações, conforme verificado nas narrativas dos participantes do ciclo de estudos.

Eram comuns aos relatos diversos episódios nos quais se expressava o racismo institucional, desde a atribuição de notas baixas aos estudantes negros quando suas avaliações estão muito próximas às dos colegas brancos, até situações em que, ao questionar seus professores sobre as bibliografias majoritariamente brancas sugeridas para leitura, estes argumentam que não conhecem autores negros que tratem do assunto e pedem que os alunos negros lhes sugiram tais referências.

Esse desconhecimento é alegado em diversas situações, mesmo entre aqueles mais sensíveis ao debate da questão racial. Além disso, o desconforto em falar de raça e racismo é, recorrentemente, apontado entre interlocutores de diferentes instituições cujos eventos tenho acompanhado, e uma das formas de esquivar-se do debate é deixar o assunto para os negros, que seriam aqueles que teriam mais propriedade sobre o tema.

Negros e brancos que não compreendem ou discordam da abordagem racialista³ da luta antirracista argumentam contra o emprego da categoria raça para pautar a desigualdade. Mesmo após campanhas encampadas pelo movimento negro em torno da importância de perguntar e reportar a raça/cor, profissionais de saúde com quem tenho dialogado e que se veem diante da necessidade de interpelar as pessoas acerca de sua autodeclaração racial ainda se sentem constrangidos, por vezes julgando ofensivo tratar sobre o tema.

Durante os encontros do ciclo de estudos, desconforto semelhante era evidenciado por profissionais brancos presentes que afirmavam não se sentirem à vontade de interpelar seus pacientes sobre a questão racial e em se posicionar sobre determinadas questões durante os debates por considerarem que os negros têm mais propriedade para falar, já que são aqueles que sofrem mais diretamente os efeitos do racismo. Nesses casos,

³ Abordagem que reconhece a manutenção do emprego da raça como categoria analítica central na análise das desigualdades, considerando que vivemos em uma sociedade racializada. Em contraposição existem outras abordagens antirracistas que consideram que o emprego da categoria raça contribui para a sua reificação, aprofundando os problemas que por esta seriam colocados.

argumentava-se em favor de garantir o lugar de fala dos negros ali presentes.

A popularização da noção de “lugar de fala” a partir do livro “O que é lugar de fala” de Djamila Ribeiro (2018), cujas bases já vinham sendo discutidas em “Pode o subalterno falar?” de Gayatri Spivak (1985), trouxe consigo alguns empregos distorcidos do significado defendido pela autora, tanto por militantes quanto por aqueles que se sentem constrangidos ou tentam se esquivar das controvérsias em torno do racismo.

Alguns militantes em prol das pautas identitárias negras rechaçam as intervenções dos brancos, afirmando que o seu lugar no debate é o da escuta, já que historicamente sua voz é a que prevalece; os brancos, por sua vez, se eximem de falar sobre o tema, lançando mão do argumento de que precisam assegurar o lugar de fala reivindicado pelos negros e que estes têm maior legitimidade para falar sobre o tema.

A inflexão e o jogo colocados pela disputa do significado da noção de lugar de fala podem, eventualmente, se inserir no que chamo de ignorância estratégica, quando empregados como um artifício para eximir-se do debate. No caso do apelo ao lugar de fala, o alegado desconhecimento diz respeito, na maioria das vezes, à falta de experiência pessoal de sofrer racismo ou praticar a discriminação.

Conforme discutido por Melissa Steyn (2012), ser ignorante é um modo complexo de ser que, em larga medida, diz respeito ao quanto nos importamos, de fato, em saber sobre as vidas dos

outros, seu passado e seu presente, e a reconhecer os limites da legitimidade dos nossos apelos ao conhecimento um dos outros. Escolhas em torno da ignorância, entre conhecer ou não conhecer, estão profundamente implicadas nas escolhas entre assumir ou se esquivar da responsabilidade na relação com os outros (SMITHSON *apud* STEYN, 2012, p. 22).

A autora advoga que, na verdade, nós não queremos todo o conhecimento que potencialmente poderíamos ter, porque existem custos em ter conhecimento e partilhar significados interculturais e inter-raciais (STEYN, 2012). De imediato, podemos depreender dessa afirmação e do argumento que desenvolvemos até aqui que um dos custos da consciência da branquitude e do conhecimento sobre o tema das relações raciais por parte do branco é o imperativo moral de sua implicação nos debates e na luta antirracista, enquanto parte que representa o lugar da opressão e do privilégio.

Trabalhando com memórias das experiências cotidianas do *apartheid* reunidas pelo *Apartheid Archives Project*⁴ e se debruçando sobre a teorização das epistemologias da ignorância emergentes da filosofia crítica da raça, a autora explora como um contrato de ignorância se assenta no seio de uma sociedade estruturada em uma hierarquia racial, como a África do Sul.

Para Steyn (2012), pensar o alegado e sistemático

⁴ O Apartheid Archive Project foi iniciado por um grupo interdisciplinar de acadêmicos sul-africanos com o objetivo de preservar para as futuras gerações um pouco do que foi a vida cotidiana durante os anos do *apartheid* e assim contribuir para a manutenção do conhecimento do passado. O projeto hospeda um *site*, no qual o público é convidado a enviar memórias de incidentes específicos do passado, os quais são armazenados como arquivos de base de dados de pesquisa (Ver: STEYN, 2012).

desconhecimento ou ignorância das questões raciais na chave de uma epistemologia da ignorância nos permite reconhecer que a ignorância não é simplesmente a falta ou ausência a ser preenchida com um conhecimento ainda a ser adquirido, mas situá-la como um dispositivo que é parte essencial das relações humanas, culturas e organizações e que tem uma influência fundamental na cognição humana, emoções, relações sociais e cultura. Nesse sentido, a ignorância funciona como regulação social através da formação de subjetividades, criando condições de possibilidade para a *performance* da ignorância.

Assim, a gestão da ignorância, e não apenas do conhecimento, constitui uma técnica de controle, de modo que o que era sabido pode ser transferido para o reino da ignorância não porque era algo refutado ou visto como falso, mas porque esse conhecimento deixa de ser visto como dotado de valor, importante ou funcional (TUANA *apud* STEYN, 2012).

Existiria, portanto, má-fé no argumento da ignorância de temas que são constitutivos da vida social — como o racismo em sociedades hierarquizadas racialmente —, uma vez que no lugar da ignorância o que existe é a falta de vontade de saber sobre histórias que nos trouxeram às desigualdades estruturais vivenciadas no presente (TRONTO *apud* STEYN, 2012).

Retomando a discussão sobre o apelo à noção de lugar de fala, compreensões equivocadas dessa categoria iriam na direção de que apenas os representantes de pautas identitárias (negro, mulher, indígena, LGBTQ+, etc.) poderiam falar sobre o

que concerne à sua luta. Entretanto, todos deveriam se engajar no debate sobre racismo, especialmente aqueles que precisam fazer a crítica de sua posição privilegiada em um sistema intersubjetivo de relações racializadas.

O que a noção de lugar de fala vem nos lembrar é que ninguém fala de um lugar universal e que aquilo que expressamos traduz uma posicionalidade e traz uma perspectiva parcial. Nos termos de Dona Haraway (1995), os saberes são localizados e a posicionalidade ou perspectiva parcial — em contraposição a uma objetividade que não se assenta em lugar algum — é que vai permitir maior implicação e engajamento. No caso do branco, essa implicação se traduziria em uma posição mais crítica acerca da sua branquitude e no engajamento na luta antirracista.

Nesse sentido, uma interpretação razoável do que se advoga com a noção de lugar de fala não é que somente o negro está autorizado a falar sobre raça e racismo, mas que todos aqueles que participam do debate reconheçam que se está falando de lugares distintos da experiência, e que, no caso do branco, ele está na posição que representa a histórica dominação e privilégio que vigem em sociedades marcadas pela hierarquização racial. Desse modo, é reivindicada do branco sua implicação nessas relações de força, na experiência de quem discrimina, apesar de pessoalmente um sujeito branco nunca ter se envolvido em um episódio de racismo interpessoal.

O desconforto experimentado pelos participantes do ciclo de estudos do CRPRS — e partilhado por tantos outros interlocutores

em outros espaços institucionais — em tratar do tema do racismo, bem como o apelo à noção de lugar de fala como forma de, mais uma vez, deixar o assunto sob a responsabilidade dos negros, reflete a falta de reconhecimento do branco acerca de sua posicionalidade ou a produção sistemática desse desconhecimento, respaldada pela chave da epistemologia da ignorância, já que “a ignorância sistemática pode ser encontrada no conhecimento construído a partir de posições de poder, [sendo] um importante meio para a produção e manutenção de posicionalidades desiguais na sociedade” (STEYN, 2012).

Conforme sintetizado por Steyn (2012):

Ignorância e dominação geralmente estão inter-relacionadas, de modo que a ignorância pode ser “ativamente constituída ou reproduzida como um aspecto do poder” (Feenan *apud* Steyn, 2007), ou a consequência da recusa de múltiplas formas de saber, dado que “diferentes padrões do conhecimento sistemático produzirá uma ignorância sistemática diferente sobre o ambiente” (Harding *apud* Steyn, 2012) (STEYN, 2012).

Prosseguindo com outros relatos que apontam para a produção desse tipo de ignorância acerca da temática racial, na academia, estudantes presentes às reuniões do ciclo de debates do CRPRS davam conta de situações nas quais buscavam relacionar seus temas de trabalhos de conclusão de curso à temática racial e

os professores “sugeriam” abandonar esse objetivo tendo em vista a suposta dificuldade de encontrar referências bibliográficas para o “adequado” tratamento do tema.

Situações como essa são referidas pelos estudantes negros como experiências que promovem muito cansaço, senão adoecimento psíquico, tendo em vista que eles são, sistematicamente, redirecionados a estudar referências exclusivamente brancas e eurocentradas e, exaustivamente, demandados, seja para oferecer aporte teórico a professores que deveriam fazer o seu trabalho de buscar se apropriar de outras referências que atendam à diversidade do público com o qual está lidando, seja para se posicionar sobre todo e qualquer assunto que toque na questão das relações raciais, mesmo quando eles não estão dispostos a isso em determinados momentos.

Aqui surge uma controvérsia que é importante explorar que é o caráter político da presença do corpo negro nas instituições às quais seu ingresso foi sistematicamente impedido: ao mesmo tempo em que há uma reivindicação por uma espécie de neutralidade, em que as pessoas negras não se sintam todo o tempo impelidas a se posicionar sobre questões referentes ao racismo, tal como em expressões como “eu não quero ter que responder o tempo todo por um problema que não foi criado por mim (enquanto negro)”, há, por outro lado, o reconhecimento da militância como sendo este um imperativo do qual o negro não pode furtar-se, seja pelas demandas colocadas pelo engajamento, seja pela sobrevivência em espaços que lhes são hostis e que não

hesitam em produzir sua inadequação.

O cotidiano do sujeito negro é, portanto, sistematicamente, marcado pela militância, necessária à sua sobrevivência e à garantia da representatividade: a presença do corpo negro nas instituições e espaços de poder cujo acesso lhe é negado significa tanto a possibilidade de mobilidade social e usufruto de benefícios sociais, em uma perspectiva mais individual, mas também, o lugar do exemplo, e da abertura de possibilidades, em uma perspectiva coletiva.

É nessa direção que, discutindo processos de regulação e emancipação do corpo negro, Nilma Lino Gomes (2018) afirma:

O corpo negro não se separa do sujeito. A discussão sobre regulação e emancipação do corpo negro diz respeito a processos, vivências, e saberes produzidos coletivamente. Isso não significa que estamos descartando o negro enquanto identidade pessoal, subjetividade, desejo e individualidade. Há aqui o entendimento de que assim como “somos um corpo no mundo”, somos sujeitos históricos e corpóreos no mundo. A identidade se constrói de forma coletiva, por mais que se anuncie individual (GOMES, 2018, p. 94).

Ainda segundo Gomes (2018), “o processo de regulação do corpo negro se deu (e ainda se dá) de maneira tensa e dialética com a luta pela emancipação social empreendida pelo negro enquanto sujeito” (GOMES, 2018, p. 98). Nesse sentido, o corpo

negro se constitui como ícone político e identitário, podendo ser entendido tanto como existência material e simbólica quanto como corpo político. “É esse entendimento sobre o corpo que nos possibilita dizer que a relação da negra e do negro com a sua corporeidade produz saberes” (GOMES, 2018, p. 98), forma esta de saber denominada por Boaventura de Sousa Santos de “conhecimento-emancipação” (SANTOS *apud* GOMES, 2018).

Pensando no corpo negro como um corpo político, sua presença nos espaços de saber e poder sempre será regulada: ora esquadrihada por um opressor que o exotiza e inferioriza, ora pela militância necessária à sua afirmação enquanto sujeito e à legitimação da sua presença nesses espaços. Isso evidencia a tensão regulação-emancipação sociorracial do corpo negro expressa na crise apontada por Santos (2002): “o corpo emancipado, que antes era o outro da regulação (a alternativa), pode-se tornar, em várias situações, o duplo desta (outra forma de regulação). Por isso, precisamos construir uma nova forma de emancipação sociorracial do corpo” (SANTOS *apud* GOMES, 2018).

É nesse contexto que, segundo Gomes (2018), o Movimento Negro ocupa lugar central. Ele participa como sujeito político que apresenta alternativas a esse processo de tensão, na tentativa de recodificar a emancipação sociorracial nos seus próprios moldes, e não nos parâmetros da regulação. Uma das formas por que o movimento negro opera nesse sentido é destacar a presença do negro na história atribuindo um significado político

(e não exótico ou erótico) à corporeidade negra.

A luta por emancipação é um lugar de muito trabalho, conforme discute Gomes (2018). De acordo com a autora, existir nesses espaços institucionais onde se reproduz a exclusão só é possível mediante o trabalho do conflito, da disputa, tendo em vista que o posicionamento do negro nessas estruturas só se dá via desestabilização do *status quo*, do privilégio.

Seguindo essa perspectiva, o trabalho da emancipação é um trabalho do qual o branco é poupado, já que não é necessário militar em causa própria, mas ao qual ele está sendo chamado a implicar-se e colaborar na luta antirracista, quando se reivindica sua participação nos debates sobre relações raciais e que ele saia da zona de conforto da ignorância.

Ao negro, por outro lado, não é permitido ser apenas humano. Ao contrário, quando essa humanidade é sistematicamente negada ou nomeada e marcada, ao sujeito não é facultado ser interpelado sem a marca racial. A raça funciona como um “ideal regulatório”, pautando a forma como ele se identifica e se apresenta ao mundo. A raça performa, portanto, nos termos de Judith Butler (2018), um mal-estar psíquico, não necessariamente por ser utilizado como um marcador externalizado, e sim porque seu mal-estar estabelece um dos modos pelos quais o poder apresenta suas dinâmicas psíquicas (BUTLER, 2018).

O desconforto de ser interpelado antes e sempre como negro dá conta do que Franz Fanon (2008) discute em sua abordagem

psicanalítica da subjetividade negra, em “Pele negra, máscaras brancas”: a impossibilidade de o negro partilhar de uma noção de humanidade universal, porque universal é sempre o branco.

Portanto, a presença do negro na universidade e quaisquer espaços de poder-saber não lhe confere direito de ser apenas mais um dentre tantos outros. Dele são reivindicadas uma posicionalidade e uma visibilidade que não se reivindicam do branco e isso, ao mesmo tempo que lhe aparece como um imperativo político, acaba por reforçar o sentimento de não lugar.

A presença esquadrihada do negro na universidade, que aparece como o duplo da regulação, acima referido, é que tem sido objeto de crítica recorrente das pessoas negras que carregam consigo o fardo da representatividade, constrangidas a se posicionar toda vez que os temas das relações raciais e do racismo surgem, como especialistas a quem cabe discutir o assunto, quando elas querem ter a possibilidade de estudar e falar do que desejam.

Silvio Almeida, em palestra sobre o racismo estrutural realizada na Associação de Juízes do Rio Grande do Sul, em 2018, chamou atenção para esse tipo de participação esquadrihada do negro na academia, afirmando que a este é reservado um “puxadinho intelectual” como metáfora para uma participação marginal do debate de outros temas fundamentais à compreensão do racismo na sociedade brasileira. Assim apresentou uma agenda de pesquisa e debate, na qual assuntos como filosofia, economia e sistema tributário, por exemplo, devem ser centrais para aqueles que buscam compreender os processos por meio dos quais o

racismo tem, historicamente, se estruturado.

A incorporação do aspecto econômico na agenda dos movimentos negros tem sido algo recorrente no debate público contemporâneo, para além das pautas identitárias e da discussão de epistemologias decoloniais. Desde as décadas de 70 e 80, quando emergem os chamados Novos Movimentos Sociais, a ênfase do movimento das minorias passa a estar centrada na luta por reconhecimento, deixando em segundo plano a redistribuição central aos movimentos sindicais, que se pautavam na luta de classes (FRASER, 2006; GOHN, 2011).

Durante cerca de 30 anos centrados na afirmação da cultura e identidade negras como forma de positivar o valor do negro e sua contribuição para a formação da sociedade brasileira, os movimentos sociais têm, mais recentemente, encampado um debate sobre redistribuição econômica e de poder que se traduz na reivindicação por redistribuição de oportunidades e acesso a bens sociais, lastreado na ideia de justiça social como valor que fundamenta a luta política.

Além de se tratar de uma questão de justiça social, a reivindicação por ocupação dos espaços de poder por pessoas negras se assenta tanto na perspectiva de redistribuição do acesso a oportunidades quanto se justifica pela noção de representatividade, acionada para sublinhar a importância de os negros se perceberem como ocupantes legítimos desses espaços e começarem a pensá-los como possíveis, já que a opressão racial opera de modo que o sujeito não enxergue tais

espaços como horizontes de possibilidade para ele.

Conforme observa Bourdieu (2001), uma vez que os agentes têm poderes bastante desiguais, “suas esperanças e aspirações são também mui desigualmente repartidas, em virtude da lei segundo a qual, por intermédio das disposições do *habitus*, as esperanças tendem universalmente a se harmonizar mais ou menos às oportunidades objetivas”. Nesse sentido, tendo em vista que as minorias, no Brasil, historicamente, estiveram à margem da participação e do acesso a bens e serviços, suas projeções e esperanças no que se refere à possibilidade de acesso são limitadas pelas barreiras colocadas pelo racismo.

Os relatos dos psicólogos sobre a violência institucional sofrida em seus processos formativos evidenciaram o quanto a sua presença na universidade era percebida como inadequada, de que ali não era um espaço para eles, particularmente, quando os conteúdos ministrados pareciam ser inacessíveis ou não fazer qualquer sentido, tanto devido ao déficit de formação na educação básica quanto do ponto de vista simbólico, uma vez que os pressupostos epistemológicos ocidentais, tomados como universais, não davam conta do tipo de conhecimento que se produz fora do Ocidente, nem fora da academia.

Essas questões trazidas para o ciclo de estudos do CRPRS se conectam, portanto, com agendas discutidas de maneira mais ampla na sociedade, como o tema da permanência e do papel das minorias na universidade e a reflexão sobre o que têm sido as políticas de ações afirmativas no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assistimos, no Brasil, ao desmonte das políticas sociais voltadas às minorias com diversos argumentos que constituem dispositivos de deslegitimação, e que, se não traduzem a cegueira ou mais uma dimensão da ignorância estratégica, flertam com a desonestidade intelectual e política, quais sejam: afirmar que as cotas não funcionam ou criam uma elite negra, que são inerentes aos cotistas suas dificuldades institucionais, que as fraudes são uma prova de que o sistema é falho, que o Brasil é mestiço e que, portanto, não faz sentido falar de raça ou de política com recorte racial, e assim por diante.

O dado objetivo que deve ser levado em consideração no debate sobre as relações raciais, no país, é a realidade de uma sociedade racialmente hierarquizada que estabelece barreiras, assentadas no racismo, resultando na desigualdade de acesso a oportunidades e participação de minorias étnico-raciais em espaços de saber e poder, e que, por fim, resultam na sua morte física e simbólica.

Um caminho para contestação dos referidos dispositivos de deslegitimação das demandas e políticas voltadas para as minorias sugerido por Nilma Gomes (2018), e do qual partilho, é a aproximação das pautas dos movimentos sociais, sem perder de vista suas especificidades, tendo em vista que a luta por justiça e emancipação social encampada por cada um deles possui vários alvos em comum: o sofrimento humano causado pelo racismo, pelo

patriarcado e pelo capitalismo global, alimentados pelas várias formas de discriminação, colonialidade do poder, do ser e do saber.

A partir da reflexão de como os efeitos do racismo são sentidos por estudantes e profissionais de Psicologia participantes do ciclo de estudos “Relações Raciais: referências técnicas para a prática da/o psicóloga/o”, promovido pelo Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul, evidenciou-se a proximidade com as pautas de outros espaços institucionais, bem como com o que tem sido a agenda pública dos movimentos negros, mais recentemente.

Dentre essas pautas está a problematização da branquitude e a reivindicação da implicação do branco na luta antirracista. Essas demandas têm se mostrado recorrentes, tendo em vista que aqueles que menos sofrem os efeitos de viver em uma sociedade racializada e racista tentam eximir-se de um posicionamento sobre a questão, alegando pouca familiaridade ou desconhecimento do assunto.

Ao longo do texto, busquei demonstrar como o desconforto, o constrangimento, ou simplesmente o desinteresse ou falta de vontade de reconhecer que o assunto do racismo é um assunto no qual todos devem engajar-se, a partir de diferentes posicionalidades, faz com que aqueles mais privilegiados lancem mão de dispositivos como a ignorância estratégica como salvo-conduto para esquivar-se.

Problematizar a branquitude é atacar um dos problemas fundamentais do racismo que é a denúncia do privilégio da

invisibilidade e da universalidade. Demarcar a posicionalidade do branco em um sistema de relações raciais assimétricas é inscrevê-lo historicamente no lugar da opressão, chamando-o a refletir de maneira crítica sobre o seu lugar no mundo e a também responsabilizar-se pela luta antirracista.

Sem a pretensão de esgotar as possibilidades abertas por uma epistemologia da ignorância na análise das relações raciais no Brasil, busquei apontar neste artigo como a branquitude e a ignorância estratégica das quais se lança mão em diversas situações do cotidiano da vida e das instituições constituem desafios aos quais devemos estar, permanentemente, vigilantes na luta contra o racismo.

TATIANE PEREIRA MUNIZ

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora de Sociologia do Instituto Federal da Bahia. Dedicou-se ao estudo das relações raciais no Brasil, antropologia da ciência e aos estudos sociais da ciência e tecnologia. Durante o doutorado tem buscado investigar a materialização da raça nas narrativas de instituições ligadas à área da saúde.

REFERÊNCIAS

- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In: Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Orgs). Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. pp. 25-58.
- BOURDIEU, Pierre. O ser social o tempo e o sentido da existência. *In: Meditações Pascalianas*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001. pp. 253-300.
- BUTLER, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.
- CARDOSO, Lourenço. A branquitude acrítica revisitada e as críticas. *In: Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Tânia Mara Pedrosa Müller, Lourenço Cardoso (Orgs.). 1ª edição. Curitiba: Appris, 2017. pp. 33-50.
- COROSSACZ, Valéria Ribeiro. Nomear a branquitude. Uma pesquisa entre homens brancos no Rio de Janeiro. *In: Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Tânia Mara Pedrosa Müller, Lourenço Cardoso (Orgs.). 1ª edição. Curitiba: Appris, 2017. pp. 197-218.
- LABORNE, Ana Amélia de Paula. Branquitude, colonialismo e poder: a produção do conhecimento acadêmico no contexto brasileiro. *In: Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Tânia Mara Pedrosa Müller, Lourenço Cardoso (Orgs.). 1ª edição. Curitiba: Appris, 2017. pp. 91-105.
- D'ÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura: política social e racial no Brasil – 1917 – 1945**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas** (tradução de Renato da Silveira). Salvador: EDUFBA, 2008.
- FRASER, Nancy. **Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”**. Cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.



Gohn, Maria da Glória. **Teorias dos movimentos sociais:** paradigmas clássicos e contemporâneos. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador:** saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HARAWAY, Donna. 1995. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *In: Cadernos Pagu* (5): pp. 07-41.

RIBEIRO, Djamila Ribeiro. **O que é lugar de fala? (Feminismos Plurais).** Belo Horizonte, MG: Letramento: Justificando, 2017.

SILVA, Jorge Augusto de Jesus. **Entre formação e fundação:** a nação como violência. *Revista Fórum Identidades.* Itabaiana: Gepiadde, v. 21, mai./ago., p. 49-66, 2016.

SILVA, Priscila Elisabete da. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. *In: Branquitude:* estudos sobre a identidade branca no Brasil. Tânia Mara Pedroso Müller, Lourenço Cardoso (Orgs.). 1ª edição. Curitiba: Appris, 2017. pp. 19-31.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STEYN, Melissa. The ignorance contract: recollections of apartheid childhoods and the construction of epistemologies of ignorance. *In: Identities: Global Studies in Culture and Power*, 19:1, 2012. pp. 8-25.

A CONSTRUÇÃO DE UM DIÁLOGO SOBRE A POPULAÇÃO NEGRA NA POLÍTICA DE ASSISTÊNCIA SOCIAL:



INTERLOCUÇÃO SOBRE O OLHAR DO SERVIÇO SOCIAL E DA PSICOLOGIA NO MUNICÍPIO DE PORTO ALEGRE

**"SUPERAR O RACISMO É DESCOLONIZAR AS NOSSAS MENTES"
NILMA LIND GOMES**

Dialogar sobre Racismo e Assistência Social, para nós, é de extrema importância, entendendo que a base das desigualdades em nosso país é oriunda do racismo estrutural, explicado mais adiante no texto. Este artigo busca trazer um panorama sobre a discussão ocorrida no encontro do Ciclo de Debates: Racismo tem dessas coisas na Política de Assistência Social, ocorrido no mês de outubro de 2018, como parte dos ciclos planejados pelo Núcleo de Relações Raciais da Comissão de Direitos Humanos.

A proposta deste encontro do Ciclo tem origem a partir da demanda dos profissionais que participam do Núcleo de Relações Raciais, e estão atuando em diferentes áreas da Psicologia, de forma que identificam a necessidade da discussão, reflexão, e ações pertinentes a partir de uma discussão racializada. Também, busca-se refletir constantemente sobre novas e outras estratégias de intervenção para o atendimento previsto no SUAS às comunidades.

Nesse encontro foi possível dialogar sobre essa intersecção, Política de Assistência Social e Racismo no Brasil, em especial no município de Porto Alegre, RS. Entretanto, antes de discorrer sobre a realidade da cidade, é premente situar a política de assistência social.

A partir da Constituição Federal de 1988, regulamentou-se a Seguridade Social no Brasil tendo como tripé as Políticas de Assistência Social, Saúde e Previdência Social. Para a organização da Política de Assistência Social, foi instituída a Lei nº 8.742 de 07/12/1993 — Lei Orgânica da Assistência Social — LOAS, com as Normas Operacionais/NOB SUAS, culminando na Lei nº 11.435

de 6/07/2011, que regulamenta o Sistema Único de Assistência Social – SUAS em todo o território nacional.

As funções da Assistência Social são: Proteção Social, Vigilância Socioassistencial, Defesa Social e Institucional.

O Sistema Único de Assistência Social é um sistema descentralizado e participativo, que regula e organiza a oferta de programas, projetos, serviços e benefícios socioassistenciais em todo o território nacional, respeitando as particularidades e diversidades das regiões, bem como a realidade das cidades e do meio rural (NOB/SUAS, 2005).

Os Eixos Estruturantes do SUAS são: Matricialidade Sociofamiliar, Territorialização, Descentralização Político-administrativa, Financiamento, Rede Socioassistencial, Participação e Controle Social, Política de RH, Informação, Monitoramento e Avaliação e Proteção Social Básica e Especial.

A Proteção Social Básica e Especial trata-se de unidades públicas estatais, de base territorial, localizadas nas áreas de maior índice de vulnerabilidade e risco social.

A Proteção Social Básica tem caráter preventivo das demandas sociais do território e os indivíduos são acolhidos no Centro de Referência da Assistência Social – CRAS, destinando-se à oferta e articulação dos serviços socioassistenciais, tais como: Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família – PAIF; Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos – SCFV; Serviço de Proteção Social Básica no Domicílio para Pessoas com Deficiência e Idosas.

A Proteção Social Especial de Média Complexidade direciona-se a situações de desproteção mais agravadas, famílias e indivíduos com direitos violados. O Centro de Referência da Assistência Social – CREAS oferta os seguintes serviços: Serviço de Proteção e Atendimento Especializado a Famílias e Indivíduos; Serviço Especializado em Abordagem Social; Serviço de proteção social a adolescentes em cumprimento de Medida Socioeducativa de Liberdade Assistida – LA e Prestação de Serviço à Comunidade – PSC; Serviço de Proteção Social Especial para Pessoas com deficiência, idosas e suas famílias; Serviço Especializado para Pessoas em Situação de Rua – Centro POP.

E por fim a Proteção Social Especial de Alta Complexidade oferta serviços especializados para afiançar segurança e acolhida. Os serviços são: Serviço de Acolhimento Institucional; Serviço de Acolhimento em República; Serviço de Acolhimento em Família Acolhedora; Serviço de Acolhimento em Situação de Calamidades Públicas e de Emergências.

Compreender a estrutura da política de assistência nos auxilia a buscar os encaminhamentos adequados para toda a população, entretanto é no mínimo incoerente pensar no desenvolvimento de políticas sociais no Brasil sem considerar o diferencial gerado pela exclusão econômica, social e cultural imposta à população negra, sendo esta, inclusive, a maioria da população brasileira (54%), de acordo com dados do IBGE (2010).

Material recentemente lançado pelo Ministério do Desenvolvimento Social – MDS (dezembro de 2018) nos provoca a

refletir quando aponta que: considerando a densidade populacional negra no país e a super-representação negra na população de baixa renda, bem como a alta vulnerabilidade social, assim como o racismo estrutural e institucional, torna-se imperativa a transversalização da política de assistência social com a política de promoção da igualdade racial.

Indicadores apontam que majoritariamente o público atendido pela assistência social é constituído por mulheres negras (IPEA, 2011 e Boletim “Mulheres no SUAS”/2018 produzido pelo Departamento de Gestão do SUAS/SNAS). Entre as quase 14 milhões de famílias beneficiárias do Programa Bolsa Família — PBF, mais de 90% dos responsáveis familiares são mulheres e 75%, entre elas, são mulheres negras (CadÚnico, abril de 2018).

Em relação ao município de Porto Alegre, no que diz respeito à renda, conforme dados do Censo IBGE 2010, a população total do município era de 1.409.351 residentes, dos quais 23.430 encontravam-se em situação de extrema pobreza, ou seja, com renda domiciliar *per capita* abaixo de R\$ 70,00. Isso significa que 1,7% da população municipal vivia nessa situação.

O Censo também revelou que no município havia 2.064 crianças na extrema pobreza na faixa de 0 a 3 anos e 1.136 na faixa entre 4 e 5 anos. O grupo de 6 a 14 anos, por sua vez, totalizou 6.356 indivíduos na extrema pobreza, enquanto no grupo de 15 a 17 anos havia 1.145 jovens nessa situação. Foram registradas 3.152 pessoas com mais de 65 anos na extrema pobreza. Além disso, 45,6% dos extremamente pobres do município têm de 0 a 17 anos.

Do total de extremamente pobres no município, 13.211 são mulheres (56,4%) e 10.219 são homens (43,6%). Do total da população em extrema pobreza do município, 14.381 (61,4%) se classificaram como brancos e 8.783 (37,5%) como negros.

Mesmo com uma população negra autodeclarada em menor número, se faz necessário o olhar para essa população e políticas que respeitem suas especificidades.

De acordo com a pesquisa da FEE de 2011, o total de pessoas cadastradas no CadÚnico, em Porto Alegre, era de 206.417, sendo 113.626 (55%) beneficiárias do PBF. Como se poderia esperar, a capital concentra o maior número absoluto de beneficiários do estado, representando 6,9% do total. Destas, 57,5% do sexo feminino e 38,3% dos beneficiários do PBF são pretos ou pardos, sendo esse grupo a população mais vulnerável, já que pretos e pardos representavam 16,7% da população da capital gaúcha.

Ainda sobre dados do MDS de 2018, no Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos — SCFV, um dos serviços da proteção social básica do SUAS que tem a finalidade de prevenir a ocorrência e/ou o agravamento de situações de violações de direitos, mulheres/meninas constituem 55% do total de atendidas, das quais 64% são negras.

Outras informações fornecidas pelo MDS apontam que, em outubro de 2018, os dados do Sistema de Informações do Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos — SISC revelaram que as situações de vulnerabilidade e risco individual e social incidem,

sobretudo, entre as pessoas negras. Dos cerca de dois milhões de atendimentos realizados trimestralmente nesse serviço, 608.651 são para pretos e pardos em situações prioritárias, enquanto 268.172 são para brancos e 5.725, para indígenas. Entre as crianças e adolescentes que vivenciam situação de trabalho infantil, 81,9% são pretos e pardos e 16,7% são brancos. Em relação às situações de vivência de violência e/ou negligência, 70,8% são pessoas pretas e pardas e 28% brancas.

Em situação de abuso e/ou exploração sexual, 68,6% dos participantes do serviço são pretos e pardos e 29,8% são brancos. Já quanto às crianças e adolescentes em situação de rua, 77,9% são pretos e pardos e 20,7% são brancos (MDS, 2018).

Esses dados trazidos não são para gostar, mas para causar incômodos necessários, para se confrontar a fim de mobilizar a reflexão e mudanças necessárias em busca de uma política pública antirracista.

Entretanto, para compreender os determinantes e as mediações dessas situações desumanas, precisamos observar o modo como produzimos nossa vida material, no Brasil e no mundo.

Oliveira (2017) aponta que a forma como a sociedade capitalista tem se organizado para garantir a produção e a reprodução da vida material provoca o que chamamos “questão social”.

Para minimizar as sequelas da “questão social”, o Estado implementa estratégias para compensar o empobrecimento do trabalhador; tais estratégias serão mais ou menos protetivas em

função da permeabilidade desse Estado às demandas da classe que detém os meios de produção em contraposição às demandas da classe que vende sua força de trabalho em troca de salário. Esse jogo de forças, essa tensão entre interesses de classe, foi denominada política. Política, portanto, é conflito.

O racismo no Brasil é um problema que perdura até os dias atuais e está fundamentado nas bases do colonialismo, da escravidão, das teorias de mestiçagem e do mito da democracia racial, da ideologia do branqueamento e da exclusão social. O racismo se estrutura e se atualiza por meio dos múltiplos elementos que compõem a sociedade, a partir de mecanismos que se reinventam na perversidade do capitalismo, que, por sua vez, regula e perpetua a desigualdade e a discriminação pela via da negação de direitos e do acesso à igualdade de oportunidades.

A Psicologia, a partir da resolução 018/2012, no seu artigo 1º, já aponta que os psicólogos atuarão contribuindo com o seu conhecimento para uma reflexão sobre o preconceito e para a eliminação do racismo, bem como o código de ética profissional (1987), nos artigos IV e VI, que dispõem sobre a necessidade da compreensão de uma análise crítica da sociedade e da atuação visando eliminar a opressão e a marginalização do ser humano.

O racismo no Brasil atua como estímulo para a manutenção de uma estrutura social pautada nas desigualdades de acesso e de oportunidades, na qual a cor da pele e outros marcadores da negritude estabelecem fronteiras e limitações no campo da promoção dos direitos sociais. A mídia, os atendimentos, bem como

os dados e pesquisas apontam que os jovens negros da periferia são os mais afetados com os baixos índices de escolaridade, desemprego e violência.

Panorama do Brasil

- 210 milhões de brasileiros;
- RS — 11 milhões de pessoas;
- 9º país em produção de riquezas;
- 10º país em desigualdade social;
- Brasil — 73º lugar de IDH (RS — 6º lugar);
- 1º país em morte de LGBTs;
- 9º país em morte de mulheres;
- 10º país em morte de jovens (15 a 29 anos) — Maioria negros;
- A cada 23 minutos um jovem negro é assassinado no Brasil;
- 81% das vítimas de racismo nas redes sociais são mulheres negras;
- 64% dos presos no sistema penitenciário são negros.

Fonte: Atlas da Violência, 2018.

De acordo com o Atlas da Violência de 2018, o Brasil ultrapassou o número de 30 homicídios por 100 mil habitantes, chegando a 62.517 homicídios registrados em 2016, pelo Sistema de Informação de Mortalidade — SIM do Ministério da Saúde. Enquanto a taxa de homicídios de indivíduos não negros diminuiu 6,8%, a taxa de homicídios da população negra aumentou 23,1%, o que significa dizer que 71,5% das pessoas assassinadas no país são pretas ou pardas. Já em relação às mulheres, o Atlas aponta que, no decênio

de 2006 a 2016, a taxa de homicídios para cada 100 mil mulheres negras aumentou 15,4%, enquanto entre as não negras houve uma queda de 8%.

Nesse panorama, podemos tranquilamente apontar uma série de ações que fragilizam ainda mais a situação socioeconômica da população brasileira, como o processo de flexibilização das relações de trabalho, a partir da terceirização das atividades-meios — dentro da reforma trabalhista, a aprovação do Projeto de Emenda à Constituição que congela os gastos públicos em 20 anos, a reforma do ensino médio, que objetiva a formação de mão de obra técnica e pouco reflexiva, e estamos em vias de aprovar a reforma da Previdência Social, que aumenta o tempo de contribuição e o tempo para a aposentadoria dos trabalhadores, com regime especial para parlamentares, militares e magistrados, até o momento.

Chimamanga Adiche (2015) nos provoca apontando que “se a gente não pensar há um grupo que pensa em si e governa para si mesmo, macho, branco, hétero. Ou seja, não olha para a diversidade! Se mantém de certa forma, o recurso para eles mesmos!”.

Dessa forma, buscar refletir entre os profissionais e a população atendida sobre as bases para a desigualdade bem como formas de superação é imperativo para a atuação dos profissionais que atuam na Política de Assistência Social.

Oliveira (2017) traz a importância da discussão do contexto na crise da política de assistência social, tendo em vista as garantias de direitos sociais e o recrudescimento das propostas de Estado

mínimo, pois essa é uma política que só existe porque existe pobreza. A assistência nasce para fornecer algum tipo de suporte a famílias que por algum fator da vida não tinham condições de prover seu sustento.

Para atender às diversas demandas, em Porto Alegre, a Política de Assistência Social é organizada pela Fundação de Assistência Social e Cidadania – FASC, que hoje está assim composta e pensando na questão étnico-racial, de acordo com os cargos de coordenação dos serviços, assim dispostos:

Proteção Social Básica

- 22 CRAS — 3 coordenadoras negras
- Proteção Social Especial
- 9 CREAS — 2 coordenadoras negras

Além das dezenas de profissionais negras e negros que atuam nas equipes de abordagem social da população de rua e técnicos dos Serviço de Atendimento Familiar — SAF (serviço não tipificado), vinculado à Proteção Social Básica, e que atendem famílias. Esses profissionais são vinculados a instituições sociais parceirizadas nos territórios. Entretanto, esse levantamento do número de profissionais a partir de um recorte étnico-racial inexistente.

O número de profissionais negros na assistência social é uma forma de trabalhar com a identificação e aproximar e facilitar o diálogo com a população atendida pelos diferentes serviços.

No cotidiano do trabalho, somos atravessados pela perspectiva do familismo e da psicologização de problemas

sociais, que refletem, grosso modo, uma responsabilização da família (travestida de empoderamento) pela sua condição de vulnerabilidade e, conseqüentemente, de saída dessa situação, atribuindo-lhe um fardo ainda maior do que o que já carrega. Tais perspectivas são mediações importantes do ocultamento das contradições da sociedade de classe, sem o devido reconhecimento dos determinantes sócio-históricos e das expressões de desigualdades nas demandas para a assistência social, e, ainda, representam um vício analítico e prático-operativo que consiste em entender a atenção à família como via de superação das expressões da questão social (OLIVEIRA, 2015, p. 103).

É preciso discutir, pensar e trabalhar formas para lidar com o que foi apontado acima, ações que seguem a via da sensibilização e tomada de consciência são importantes. O reconhecimento do racismo estrutural e institucional enquanto problema gerador da desumanização de corpos negros é um passo a ser dado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para que se possa garantir o pleno acesso da população negra às políticas públicas, precisamos eliminar as práticas e comportamentos discriminatórios que ainda são adotados no cotidiano do trabalho. O Racismo Institucional coloca as pessoas, ou grupos raciais e étnicos, em situação de desvantagem no acesso à informação, aos benefícios e às políticas geradas pelo Estado brasileiro e impedem o pleno exercício da cidadania e da dignidade.

Kilomba aponta que, no mundo conceitual *branco*, o sujeito negro é identificado como o *objeto 'ruim'*, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformando em tabu, isto é, agressividade e sexualidade. Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável — permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa.

Mas de fato que ações temos da Política de Assistência Social para 54% da população que se autodeclara negra e/ou parda?

- Onde estão pensadas ações do SUAS para população negra?
- Quem são as famílias e indivíduos mais vulneráveis no SUAS?
- Como aparecem no SUAS as questões do racismo?
- Que olhar têm os trabalhadores do SUAS no atendimento das/os usuárias/os negras/os?

Na região do Bairro Partenon, em Porto Alegre, a população, em 2010, era de 118.923 pessoas, tendo um decréscimo de 1,18% em comparação com 2000 — já em Porto Alegre, durante o mesmo período, aumentou em 3,58% —, desse total 28,49% da população se autodeclara parda/negra (dados Observa POA). Famílias negras e indivíduos do território são atendidos e acompanhados por profissionais negras/os no CREAS Partenon.

No CREAS Partenon, a Coordenadora é uma mulher e negra, na Equipe de trabalho são mais 12 trabalhadoras/es negras/os e nos Cargos de Gestão na FASC são 6 negras/os.

A População Negra no SUAS está identificada através do cadastro único, mas no Prontuário SUAS (uso das equipes técnicas) não identificamos no quesito raça/cor. Entretanto, no CREAS Partenon construiu-se um instrumento de autodeclaração, pois todas as ações coletivas realizadas nesse CREAS têm recorte étnico-racial, pertinente às prerrogativas do SUAS.

Compreendemos que os mecanismos para o enfrentamento ao racismo são o acolhimento e o diálogo. Evidenciamos que, mesmo diante dos atravessamentos sociais, institucionais e estruturais, bem como emocionais, é potente a discussão proposta, no sentido de contribuir para o fortalecimento das pessoas, dentro e fora de suas comunidades, principalmente de forma coletiva. Os profissionais do SUAS atuam dando voz e visibilidade.

Grada Kilomba aponta que:

O ato de falar é como uma negociação entre quem fala e quem escuta, isto é, entre os sujeitos que falam e seus/suas ouvintes. Ouvir é, nesse sentido, o ato de autorização em direção à/ao falante. Alguém pode falar (somente) quando sua voz é ouvida. Nesta dialética, aqueles(as) que são ouvidos(as) são também aqueles(as) que “pertencem”. E aqueles(as) que *não* são ouvidos(as) tornam-se aqueles(as) que “*não* pertencem” (p. 178).

Esses diversos passos revelam a consciência sobre o racismo não tanto como uma questão moral, mas, sim, como um processo psicológico que demanda muito trabalho. Dessa forma, ao invés de fazer a usual pergunta moral: “Eu sou racista?” e esperar uma resposta confortável, o sujeito *branco* deveria perguntar-se: “Como eu posso dismantelar meu próprio racismo?” e então essa pergunta por si só já inicia esse processo (MDS, 2018).

Oliveira (2017) aponta que a luta em defesa da assistência social como política de direito vem crescendo. E vários movimentos sociais (Movimento Nacional da População em Situação de Rua, movimento de mulheres, de usuários da assistência, assim por diante) de trabalhadoras e trabalhadores (a exemplo do Fórum dos Trabalhadores da Assistência Social, com representação em vários estados do Brasil, da Associação Nacional da Psicologia na Assistência Social, do Conselho Federal de Psicologia, do Conselho Federal de Serviço Social, para citar alguns) têm buscado ocupar espaços nas instâncias de controle social, pautar discussões políticas de forma mais ampla, engajar a luta pela assistência à luta dos trabalhadores e pela garantia de direitos, onde as pautas étnico-raciais e o enfrentamento ao racismo estão presentes.

Isso embora acreditemos que ainda falta muito para que nós negros tenhamos mais visibilidade em nossa sociedade, pois mesmo sendo mais de 50% da população ficamos esquecidos ao se pensar as políticas públicas. Entretanto, mesmo que a população negra seja um corpo amordaçado, invisibilizado, a superação do racismo está atrelada ao movimento de dar visibilidade a corpos

negros, ocupando espaços e arrancando as mordanças sociais de forma conjunta.

CARLA REJANE GOULART BANDEIRA

Assistente Social, Servidora Pública Municipal de Porto Alegre. Coordenadora do CREAS Partenon/FASC, Pós-graduação em Direitos Humanos pela UFRGS/MPU, Graduação em Serviço Social.

DÓRIS ADRIANA PINTO SOARES

Psicóloga, Especialista em Terapias Cognitivas pelo NEAPC/POA, trabalhadora da política de assistência social do município de Porto Alegre, servidora pública — técnica social no Abrigo Municipal Bom Jesus, Colaboradora do Núcleo de Relações Raciais do CRPRS e Representante do CRP no FETSUAS e no Conselho Estadual da Assistência Social, Membro do coletivo ATINUKE.

REFERÊNCIAS

ASICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. Tradução Cristina Baum. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BERT, Joice. **O que é empoderamento?** Belo Horizonte: Letramento, 2018. 162p.

BRASIL. Lei Nº 8.742, de 7 de dezembro de 1993. **Dispõe sobre a organização da Assistência Social e dá outras providências**. Brasília: MDS, 2010.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social. Secretaria Nacional de Assistência Social. Política Nacional de Assistência Social — PNAS/2004. **Norma Operacio-**

nal Básica — NOB/SUAS. Brasília, nov. 2005.

_____. Lei Nº 12.288, de julho de 2010. **Institui o Estatuto da Igualdade Racial**. Brasília, 2010. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288>.

_____. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada e Fórum Brasileiro de Segurança Pública. **Atlas da Violência 2018**, Rio de Janeiro, 2018.

_____. Ministério do Desenvolvimento Social. **SUAS sem Racismo, Promoção da Igualdade Racial no Sistema Único de Assistência Social**. Brasília, MDS, 2018. Disponível em: <<http://mds.gov.br/Plone/central-de-conteudo/publicacoes>>. Acesso em: 16 jan. 2018.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Resolução Nº 010**, de 21 de julho de 2005. Aprova o Código de Ética Profissional do Psicólogo. Brasília, CFP, 2005.

_____. **Relações Raciais**: Referências Técnicas para a atuação de psicólogas(os). Brasília, CFP, 2017.

_____. **Nota Técnica com parâmetros para atuação das(os) profissionais de psicologia no Âmbito do Sistema Único de Assistência Social (SUAS)**. Brasília, CFP, 2016.

_____. **Resolução Nº 018**, de 19 de dezembro de 2002. Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação ao preconceito e à discriminação racial. Brasília, CFP, 2002.

DIEESE. **A inserção produtiva dos negros nos mercados de trabalho metropolitanos**. Pesquisa de emprego e desemprego — PED). 2016.

KILOMBA, Grada. **A máscara**. Jessica Oliveira de Jesus. Cadernos de Literatura em Tradução, n. 16, p. 171-180, 2016. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/clt/article/viewFile/115286/112968>>.

OBSERVANDO: Revista do Observatório da Cidade de Porto Alegre. V. 1, n. 1 (2009). Porto Alegre — Prefeitura Municipal de Porto Alegre, Secretaria Municipal de Governança Local, 2009. Disponível em: <<http://www.observapoa.com.br>>

OLIVEIRA, Isabel Fernandes de. **A assistência social em tempos de capital bárbarie, Democracia participativa, estado e laicidade** [recurso eletrônico]: psicologia social e enfrentamentos em tempos de exceção / Emerson Fernando Raseira, Maristela de Souza Pereira e Dolores Galindo (Organizadores) — Porto Alegre: ABRAPSO, 2017. 363p.

RABELO, Maria Mercedes. **O Programa Bolsa Família e o Cadastro Único em Porto Alegre: institucionalidade e perfil dos beneficiários**. Textos para Discussão FEE Nº 93. 2011.

RIBEIRO, Djamilla. **O que é lugar de Fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

ROSA, Marcus Vinicius de Freitas. **Políticas Públicas, Relações de Gênero, Diversidade Sexual e Raça na Perspectiva Interseccional**. Porto Alegre: Secco Editora, 2018. 84p.

SHUCH, Patrice; GEHLEN,IVALDO; SANTOS, Simone Ritta dos (Org.). **População de rua: políticas públicas, práticas e vivências**. Porto Alegre: CirKula, 2017.

RACISMO, BRANQUITUDE E PRÁTICA ANTIRRACISTA:



QUESTÕES INICIAIS PARA A ATENÇÃO PSICOSSOCIAL

APRESENTAÇÃO

Este artigo pretende apresentar problemáticas relativas às questões raciais na Atenção Psicossocial. Escrito por trabalhadores e pesquisadores da saúde mental e da saúde coletiva, o texto aborda alguns conceitos importantes para fundamentar uma clínica crítica e antirracista. Desse modo, abordaremos os conceitos de racismo e branquitude e seus funcionamentos, destacando a produção de uma política de morte e do racismo institucional. Para substancializar essas categorias, apresentaremos vários índices sobre mortalidade da população negra e descreveremos brevemente as formas de atenção em saúde mental que têm sido oferecidas a esse grupo. Em seguida, procuraremos apontar pistas que sirvam como guia na construção de práticas antirracistas. Por fim, apresentaremos um resumo sobre nossa experiência de construção de um projeto intersetorial para a juventude negra na cidade de São Paulo e, com isso, buscaremos afirmar a necessidade de uma luta permanente contra a manutenção de privilégios e contra todas as formas de subjugação.

Importante ressaltar, contudo, que este texto é um artigo introdutório, que não pretende esgotar a complexidade dos temas abordados. Por isso, propomos ao leitor que pense nesse escrito como um grande novelo de lãs, com várias linhas que se tocam, se inter cruzam, onde é possível perceber várias camadas, mas também certa indistinção entre os fios emaranhados, e de onde é igualmente possível puxar linhas. Cada linha revela um certo movimento e forma, e cada pequena parte do texto é um exercício de puxar alguns fios desse emaranhado.

RACISMO, BRANQUITUDE E A PRODUÇÃO DE UMA POLÍTICA DA MORTE

O que é e como é ser considerado negro, índio, branco, árabe ou judeu na sociedade contemporânea? O que são, como acontecem e quais são os efeitos dos processos de racialização das pessoas nas relações sociais? Por que essa discussão se torna ética e política para trabalhadores da saúde, da assistência social, da educação, da cultura, etc.?

Todas as pessoas são marcadas socialmente por diferenças que geram discriminações (positivas e negativas), privilégios, segregação e até mesmo morte. O racismo é uma ideologia que pressupõe a superioridade das diferenças de um grupo sobre outro, produzindo relações hierarquizadas e excludentes. Essa ideologia está a serviço da manutenção de poder, garantida através de estereótipos, preconceitos, discriminações, violências e iniquidades raciais. Todas essas modalidades estão imbricadas na constituição da dinâmica das relações raciais no Brasil e são fatores determinantes nas condições sociais e de saúde. Nas palavras de Almeida (2018), o racismo pode também ser compreendido como “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 pertençam” (p. 25).

Uma outra face da mesma moeda é a problemática da

branquitude, que são as vantagens conferidas, em diferentes contextos, às pessoas marcadas socialmente como brancas. Trata-se de “significados construídos sócio-historicamente pela ideia falaciosa de raça, que, como resultado faz com que sujeitos considerados brancos obtenham privilégios em uma estrutura racista” (SCHUCMAN, 2012, p. 30).

Racismo e a branquitude são dispositivos univitelinos altamente insidiosos, que se confundem com a matéria e com os próprios fundamentos da sociedade capitalista ocidental. Nesse sentido, existem inúmeras formas pelas quais esses dois mecanismos operam, produzindo incessantemente explorações, desigualdades, violências e mortes.

A partir do racismo e da branquitude, efetua-se um tipo de gestão de existências apoiada na classificação das populações, instrumentalizando marcadores sociais da diferença para determinar o grau de vida permitido a cada grupo. Institui-se, nessa empreitada, aqueles que podem subsistir em vidas precárias, bem como os considerados matáveis e os inteiramente dignos para existir (“cidadãos de bem”).

Se na biopolítica descrita por Foucault (1999) havia um investimento sobre a vida para discipliná-la e vampirizar sua produtividade, no contemporâneo, se destaca um forte vetor de eliminação de enormes grupos populacionais. Já não há tanto interesse em “fazer viver”, em parasitar as vidas, pois muitas etapas do processo produtivo e do mercado financeiro vêm dispensando mão de obra humana, crescentemente substituída

por automação, especulação ou emprego de algoritmos.

Nesse contexto, o filósofo camaronês Achille Mbembe (2016) propõe a noção de necropolítica para descrever várias formas pelas quais grandes contingentes populacionais são destruídos ou obrigados a sobreviver como “mortos-vivos” em territórios nos quais a morte é uma grande sombra. Trata-se de um modo de dominação, um tipo de soberania cuja marca é “a capacidade de definir quem importa e quem não importa, quem é ‘descartável’ e quem não é” (MBEMBE, 2016, p. 135).

Não se trata, contudo, de eliminar populações aleatórias. As vidas eleitas e forjadas como supérfluas, tanto no Brasil como em outras partes do mundo, têm sido sobretudo as do povo negro. Como demonstra Mbembe (2014), a construção da modernidade ocidental se deu por meio da invenção de uma alteridade radical da Europa, especialmente projetada na África e em seu povo. Ao longo dos últimos séculos, os africanos, suas culturas, seus fenótipos e seus descendentes foram falseados por meio de uma vasta biblioteca colonial (de romances literários a pseudociências), que os projetou como energéticos, bestiais e primitivos. Um povo-mercadoria de muita “força selvagem”, para exploração, mas cuja mesma força pode se transmutar em perigo, caso deixe de ter função laboral. A “energia” não aproveitada pode, afinal, se voltar em grande fluxo violento, em direção aos polos de exercício de dominação. No Brasil, o movimento negro denomina essa forma de negrogoverno de genocídio da população preta, pobre e periférica.

RACISMO INSTITUCIONAL E AS PRÁTICAS EM SAÚDE MENTAL

Com efeito, a política da morte opera em dois níveis: matando ou deixando morrer. Matando por meio das forças estatais ou paraestatais ou deixando morrer pela insuficiência, ineficácia e precariedade das políticas públicas.

Nesse cenário, destaca-se a prática da violência institucional, que é um fenômeno que reproduz injustiças sociais e desigualdades no modo como são oferecidos, negados ou negligenciados os serviços públicos: saúde, educação, seguridade social, segurança pública, etc. (MINAYO, 2005). Outra face desse problema pode ser também traduzida como racismo institucional, ou seja,

o fracasso das instituições e organizações em prover um serviço profissional e adequado às pessoas em virtude de sua cor, cultura, origem racial ou étnica. Ele se manifesta em normas, práticas e comportamentos discriminatórios adotados no cotidiano do trabalho, os quais são resultantes do preconceito racial, uma atitude que combina estereótipos racistas, falta de atenção e ignorância (CRI, 2006, p. 22).

E por que esses conceitos são vitais para as práticas em saúde mental na perspectiva da atenção psicossocial? Não se pode negligenciar que a população negra teve historicamente um lugar prejudicado na formulação de políticas públicas para

diferentes áreas, entre elas as políticas de saúde e de saúde mental. “A vinculação entre população negra e loucura é secular no Brasil. Porém é salutar reconhecer a intencionalidade desse atrelamento, que percorre distintos contextos sociais e políticos ao longo dos anos” (DAVID, 2018, p. 45).

A manicomialização da população negra, no Brasil, se deu em quatro períodos: inicialmente no século XIX com as experiências do Dr. Henrique Roxo no Hospital Nacional de Alienados; em seguida vieram as propostas da Liga Paulista de Higiene Mental, nas primeiras décadas do século XX com protagonismo do Dr. Pacheco e Silva, no Hospital do Juquery; já na segunda metade do século XX é a vez do Hospital de Colônia; e nos anos 2000 a continuidade da manicomialização da população negra é apontada no Censo Psicossocial de Moradores em Hospitais Psiquiátricos e Conveniados pelo Sistema Único de Saúde (SUS) do estado de São Paulo (DAVID, 2018).

Tais modalidades de manicomialização foram sustentadas por um leque de produções e discursos eugenistas e higienistas, que tinham respectivamente como objetivo o melhoramento da raça brasileira por meio do embranquecimento da população e a modificação normativa — alinhada à idealização da branquitude como modelo — dos hábitos e comportamentos das pessoas.

Outro pilar do processo de manicomialização foi a construção da ideia de anormalidade no Brasil, realizada por médicos que compartilhavam desses pressupostos e que produziram intervenções na população a partir de sua

branquitude, reforçando ideias racistas (SILVA, 2018).

Embora esses elementos genealógicos das práticas em saúde mental no Brasil tenham tido maior densidade no começo do século passado, o pensamento, os discursos e a atuação eugenista e higienista ainda se encontram no presente com muita intensidade, a ponto de permitir a ascensão de figuras políticas que se sustentam ao propagar o racismo e a intolerância, reafirmando a centralidade do padrão branco, masculino e heteronormativo.

Contemporaneamente nos deparamos com os efeitos da história de isolamento e estigmatização das pessoas disparados por práticas manicomiais, que para a população negra são mais agravados, pois além da manicomialização há a negação ou o acesso tardio a direitos sociais básicos. Esses fatores produzem condições de intensa vulnerabilidade, grave sofrimento e mortes, especialmente a jovens negros, como é possível observar pelos índices abaixo, produzidos por diferentes pesquisas.

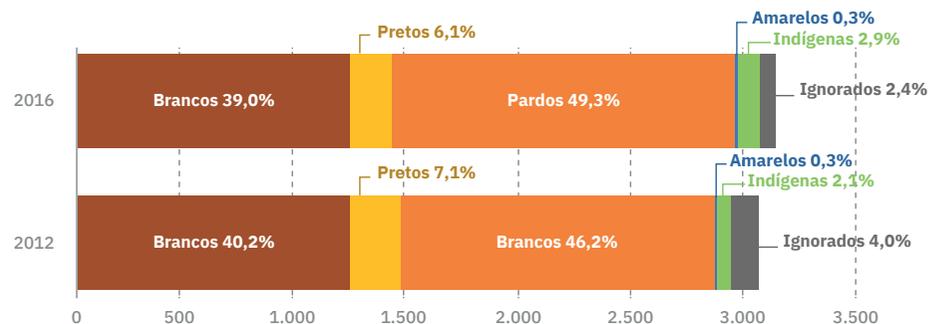
Em junho de 2017, foi lançado um Atlas da Violência realizado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP). A partir desse mapa, e de outros anteriores, tem-se feito considerações sobre o crescente aumento de mortes da população negra e jovem. O mapa aponta que entre 2005 e 2015 o número de jovens negros mortos por homicídio aumentou em 17,2%, com vítimas na faixa etária de 15 a 29 anos. Apesar de esse fenômeno ser denunciado há anos por organizações não governamentais de direitos humanos

e movimentos sociais, e de recentemente ter entrado na agenda estatal com a Comissão Parlamentar de Inquérito no Senado sobre o assassinato de jovens, o Estado brasileiro ainda não foi capaz de formular e implementar um plano nacional de redução de homicídios. E qual o resultado da omissão do poder público em relação ao tema? Mais de 318 mil jovens foram assassinados entre 2005 e 2015 (IPEA; FBSP, 2017, p. 25).

O “Índice de Vulnerabilidade Juvenil à Violência e Desigualdade Racial 2014” fez um comparativo entre os índices de vulnerabilidade e violência para jovens brancos e jovens negros. Ele apontou que os jovens negros têm 2,5 mais chances de morrer do que os jovens brancos no Brasil. De acordo com essa pesquisa, matam-se no Brasil jovens negros como se estivéssemos em uma guerra. Tais índices e seus comparativos com números de morte em guerra conectam-se com a discussão sobre necropolítica realizada por Mbembe (2016) e, ao mesmo tempo, apontam o afinamento das práticas estatais brasileiras às políticas de morte.

Outro índice alarmante é a comparação dos dados de suicídios entre adolescentes e jovens, com o recorte raça/cor. “De 2012 a 2016, a proporção de suicídios entre negros aumentou em comparação às demais raças/cores, subindo de 53,3% em 2012 para 55,4% em 2016. O percentual de suicídios aumentou entre os pardos (2012: 46,2% e 2016: 49,3%) e indígenas (2012: 2,1% e 2016: 2,9%).

Entre 2012 e 2016, a proporção de suicídios entre negros (pretos e pardos) aumentou



Fonte: Análise do Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social (DAGEP/SGEP/MS) utilizando dados do Sistema de Informação sobre Mortalidade (SIM/DATASUS/MS).

(BRASIL, 2018, p. 24)

Esses dados, aqui rapidamente citados, indicam a gravidade da situação e a urgência em efetivar transformações sociais e implementar cuidados em saúde e em saúde mental que levem em consideração as reais necessidades e a vida da população negra. Embora reconheçamos alguns avanços nas políticas, consideramos insuficientes as discussões e práticas em torno da dimensão étnico-racial no campo da Atenção Psicossocial.

A Atenção Psicossocial, por sua vez, pode ser compreendida como “uma série de transformações no paradigma asilar e psiquiátrico, valendo-se de ações nas esferas político-ideológicas

e teórico-técnicas” (COSTA-ROSA; LUZIO; YASUI, 2003). Ela deriva da Reforma Psiquiátrica Brasileira, que teve início no final dos anos 1970 e começo dos anos 80, impulsionada pelo nascimento do Movimento de Trabalhadores de Saúde Mental (MTSM). O Movimento, formado por trabalhadores, familiares e pessoas com sofrimento psíquico, fomentou constantes discussões sobre cidadania, construção da rede de atenção em saúde mental não hospitalocêntrica, entre outras questões, por meio de fóruns, encontros e conferências. O núcleo de sua ética é a construção de formas de atenção e cuidado pautadas nos direitos das pessoas, em suas potencialidades, nos territórios de vida, bem como promover mudanças socioculturais na relação com o estigma sobre as diferenças e os processos de exclusão.

O cuidado na perspectiva da Atenção Psicossocial acontece nos territórios de vida e coloca à clínica a necessidade de estar atenta às complexidades das produções do campo social para poder desindividualizar e despatologizar as questões que lhe são apresentadas. Desindividualizar, no sentido de inscrevê-las numa situação coletiva que necessita de investimentos coletivos e intersetoriais e que não serão resolvidas internamente ao campo da saúde mental. E que estão muito longe de poderem ser resumidas em nomeações e referências do campo da psicopatologia.

A dimensão do racismo no âmbito nacional exige a construção de serviços de saúde mental públicos que encarem o paradoxo de estarem inseridos num necrogoverno ao mesmo tempo que buscam criar mecanismos de produção de vida que corroam as

práticas racistas por dentro. Os serviços devem encontrar modos de favorecer a desconstrução de privilégios da branquitude e as iniquidades raciais de seus territórios de atuação. Torna-se fundamental, portanto, questionar a potencialidade de seus fundamentos e suas ações para efetuar práticas antirracistas que sejam efetivas para minorar o sofrimento da população negra.

Por fim, entre muitos elementos, destaca-se um difícil panorama, do qual importantes questões se depreendem: como produzir atuações comprometidas com a defesa das vidas enquanto agentes da atenção psicossocial pública, que é sustentada pelo mesmo Estado que segrega e mata? Como constituir uma poética de relações nos encontros com populações atacadas em suas próprias potências e entristecidas pela diminuição do valor de suas existências?

PRÁTICAS ANTIRACISTAS E AÇÕES AFIRMATIVAS EM SERVIÇOS DE SAÚDE MENTAL: ALGUMAS PISTAS E O RELATO DE UMA EXPERIÊNCIA NA CIDADE DE SÃO PAULO

A difusão da PNSIP — Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (2017) e da campanha *O SUS está de braços abertos para a saúde da população negra* (2017), ambas produzidas pelo Ministério da Saúde, agregam às práticas em saúde mental elementos para efetivar ações antirracistas. Entre eles: a

afirmação para incluir práticas culturais afro-brasileiras nos programas de promoção da saúde; considerar a composição racial dos territórios; promover cultura de paz e não violência visando à população negra; fortalecer as instâncias de controle social do SUS junto aos comitês de saúde da população negra; exigir educação permanente para identificação do racismo; coletar o quesito raça/cor; e cumprir a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. “O fato é que essas ações iriam compor uma ética quilombola na RAPS, manteria viva as tradições culturais e religiosas da população negra, com altivez das ancestralidades negras, aportadas na resistência de opressões historicamente sofridas” (DAVID, 2018, p. 144). No entanto, a pouca realização de suas diretrizes indica a perpetuação do racismo institucional nas áreas de atuação da saúde/saúde mental.

Reconhecemos essas políticas como importantes guias antirracistas e antimanicomiais capazes de fornecer pistas para intervir nos cenários de opressão racial, bem como oferecer perspectivas críticas sobre o racismo, a branquitude e seus funcionamentos. Contudo, não se trata de um caminho pacificado. Pelo contrário, o processo se revela difícil e a longo prazo, pois precisa necessariamente passar pela aquisição da consciência de privilégios da branquitude e pela disponibilidade de recusar vantagens vinculadas à assunção da brancura.

PROJETO “É NÓIS”: UMA EXPERIÊNCIA INTERSETORIAL ANTIRRACISTA

O Projeto “É Nós” foi realizado no bairro da Brasilândia, território periférico da cidade de São Paulo, habitado predominantemente pela população negra. A iniciativa surgiu em 2013 durante encontros entre os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS) infanto-juvenil e álcool e outras drogas daquela região. À época, os autores deste texto faziam parte das equipes dos referidos CAPSs. Nesses encontros, avaliou-se que existia certa ineficácia das tecnologias institucionais para garantir o acesso integral dos jovens negros aos serviços de saúde, bem como uma dificuldade em criar interlocuções com as linguagens do grupo. A partir desse diagnóstico, os CAPSs passaram a buscar formas de aproximações efetivas e potentes com essa população. Nesse sentido, estabeleceu-se uma rede intersetorial (assistência social, atenção básica, saúde mental e movimento negro) para criar ações inovadoras que pudessem prevenir violências, fortalecer expressões culturais das juventudes, criar processos de enfrentamento das vulnerabilidades e diminuir iniquidades. Isso por meio de oficinas realizadas nos espaços comunitários explorando diferentes suportes artísticos. Para operacionalizar essas ideias, os CAPSs coordenaram uma aliança de serviços públicos e estabeleceu-se uma parceria com uma ONG vinculada ao Movimento Negro (ONG Afrika). A partir dessas articulações, o grupo inscreveu o Projeto “É Nós” em um

edital de financiamento do Governo Federal, ligado ao antigo Programa Juventude Viva. Embora, em um primeiro momento, os serviços de saúde mental tenham coordenado a construção do projeto, a execução ficou a cargo da ONG parceira e, após vários entraves burocráticos, o “É Nós” foi efetivamente realizado entre 2015 e 2016.

A presença do projeto na comunidade produziu importante interesse e muita participação nas oficinas oferecidas (*grafitti*, fotografia, *break*, cidadania e vídeo). Além das atividades regulares, foram também realizadas ações no espaço público com música, microfone aberto e *grafaço*, sempre inseridas no contexto de valorização das culturas locais e afro-ameríndias. Desse modo, foi possível agenciar espaços coletivos de encontro entre jovens do território, que puderam trocar e criar experiências.

Com essas ações, efetuou-se um trabalho intersetorial com objetivo de promover identificação cultural, pertencimento e identificação racial positiva, elementos fundamentais na potencialização das pessoas e das comunidades. Também se evidenciou a priorização de um grupo específico, os jovens negros e periféricos, que há longos anos são as vítimas preferenciais de políticas estatais de encarceramento em massa e de morte. O Projeto “É Nós” configurou-se, portanto, como uma tentativa de realizar algum grau de justiça e de reparação por meio de ações afirmativas e antirracistas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tessitura final deste entrecruzamento de linhas é inacabada, provisória, e somente existe ao ter função de rede sustentadora de ideias e catalisadora de possibilidades por virem. Os fios destacados na escrita são matérias para novas composições a partir da criação singular de cada leitor. Produzem, no entanto, a amarração de conceitos, experiências e índices que apresentam uma condição de graves iniquidades raciais, com destaque para necropolíticas, que tem se agravado com a ascensão do Governo Bolsonaro. Trata-se de gestão que vem sistematicamente incitando e autorizando atos de intolerância, negação do racismo, ao mesmo tempo que efetua desmontes de políticas públicas, além de abandonar e sucatear serviços básicos da população, realizando, portanto, a continuidade de racismos institucionais.

Se pretendemos criar práticas éticas, comprometidas com a afirmação da vida, com a potência dos encontros, com a valorização dos diferentes saberes, temos a necessidade de acionar nosso exercício crítico para as dimensões do racismo e da branquitude nos processos de subjetivação, desconstruindo privilégios e nos atentando às diferentes posições dos grupos racializados.

Nessa perspectiva, é necessário criar um arco de alianças e uma guerrilha permanente contra as tentativas de subjugação e morte dos corpos não instituídos como norma. Engendrar ações de afirmação das diferenças subalternizadas, bem como instaurar justiça e restituição por meio de práticas antirracistas. Com isso,

novos elementos podem se atualizar e se multiplicar na luta contra aqueles que insistem autoritariamente em manter seus privilégios e em mascarar as violências e desigualdades, inclusive nos processos de patologização e segregação das diferenças marcadas como indesejáveis e descartáveis.

EMILIANO DE CAMARGO DAVID

Psicólogo, doutorando e mestre em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, membro do Instituto AMMA Psique e Negritude.

JULIANA ARAUJO SILVA

Terapeuta Ocupacional, doutora em Psicologia e Sociedade pela Universidade Estadual Paulista.

VALDIR PIEROTE SILVA

Terapeuta Ocupacional, trabalhador de CAPS, membro da Casa das Áfricas Amanar, mestre em Artes pela Universidade de São Paulo.

CAROLINE LUCAS

Terapeuta Ocupacional, especialista em Psicopatologia e Saúde Pública pela Faculdade de Saúde Pública da USP.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, S. L. de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

AMARANTE, P. **Saúde mental e atenção psicossocial.** Rio de Janeiro: Fiocruz, 2007.

BLIKSTEIN, F. **Destinos de Crianças:** estudo sobre as internações de crianças e adolescentes em Hospital Público Psiquiátrico. 2012. 95f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) — Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social.** Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros 2012 a 2016 / Ministério da Saúde, Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa, Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. Universidade de Brasília, Observatório de Saúde de Populações em Vulnerabilidade — Brasília: Ministério da Saúde, 2018.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra — Uma política do SUS.** 3. ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2017.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. **O SUS está de braços abertos para a saúde da população negra (Material da campanha).** Brasília: 2017.

CRI. **Articulação para o Combate ao Racismo Institucional.** Identificação e abordagem do racismo institucional. Brasília: CRI, 2006.

COSTA-ROSA, A.; LUZIO, C. A.; YASUI, S. Atenção Psicossocial: rumo a um novo paradigma na saúde mental coletiva. *In*: P. Amarante (Org.), *Archivos de saúde mental e atenção psicossocial*, v. 1 (pp. 13-44). Rio de Janeiro: Nau Editora, 2003.

DAVID, E. C. **Saúde mental e racismo**: a atuação de um Centro de Atenção Psicossocial II Infantojuvenil. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

IPEA e FBSP. **Atlas da Violência 2017**. Rio de Janeiro, 2017.

SERRA, L. N. **Infância Perdida: a concepção de “menores anormais” na obra de Pacheco e Silva**. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

SILVA, J. A. **Políticas do encontro e as forças selvagens na clínica infantojuvenil**. Tese (Doutorado em Psicologia). – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2018.

SILVA, M. L. da. O preconceito racial humilha, a humilhação social faz sofrer. Reflexões sobre a construção psíquica do sujeito negro. *In*: SILVA, Marcus Vinícius de Oliveira (Coord.). **Psicologia e direitos humanos**: subjetividade e exclusão. São Paulo: Casa do Psicólogo; Brasília: Conselho Regional de Psicologia, 2004.

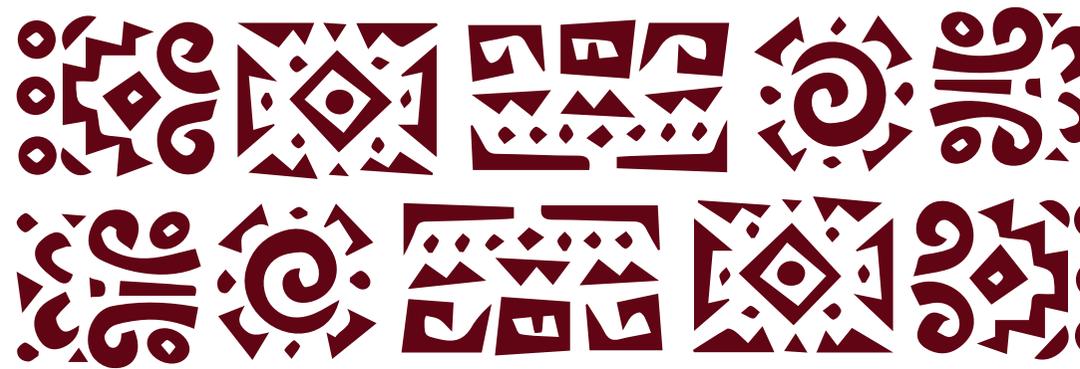
FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MINAYO, M. C. S. Conceitos, teorias e tipologias de violência: a violência faz mal à saúde. *In*: SOUZA E. R.; MINAYO, M. C. S. (Orgs.). **Impacto da violência na saúde dos brasileiros**. Brasília: Ministério da Saúde, Organização Pan-Americana da Saúde, 2005, pp. 21-42.

MBEMBE, A. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. *Arte & Ensaios*, PPGAV, EBA, UFRJ, n. 32, p. 123-151, dez. 2016.

SCHUCMAN, L. V. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. (Tese de Doutorado). São Paulo, 2012. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.



DO ESPELHO DE NARCISO AO ESPELHO D'OXUM:



REFLEXOS E REFLEXÕES SOBRE BRANQUITUDE E RACISMO NA PSICOTERAPIA

"É QUE NARCISO ACHA FEIO O QUE NÃO É ESPELHO [...]" CAETANO VELOSO

Ao longo dos últimos quinze anos, tenho exercido a Psicologia dentro de dois campos distintos, mas complementares: a clínica individual e intervenção social. Um único trabalho de escuta sensível, mas com diferenciações importantes e necessárias. A perspectiva junguiana, como corpo teórico analítico, é a urdidura que torna essa construção possível em meu cotidiano. A intervenção social comunitária, em especial dentro de políticas públicas, é um ofício da Psicologia que, por si só, transita entre o coletivo e o individual.

Estar intervindo no contexto de políticas públicas, em especial trabalhar na Política de Assistência Social, é trabalhar com proteção social e Direitos Humanos, numa grande arena de conflitos e desigualdades permeada por violências e violações em diferentes complexidades de atendimento às situações de vulnerabilidade: violência contra mulher, violência doméstica, violência no território, violência de Estado. Porém há uma especificidade dessa violação a que não atendi diretamente: a violência racial, o racismo propriamente dito, que tem uma característica de ser uma violência silenciosa, mas não invisível quando os dados estatísticos descrevem a realidade brasileira. Mas por que pra mim era silenciosa?

As pesquisas realizadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2018, dão visibilidade para desigualdade racial, mesmo a população negra sendo mais da metade da população brasileira. Segundo o IBGE, os brancos têm melhores salários, sofrem menos

desemprego e são a maioria que frequenta o ensino superior. Esses dados espelham uma marca que permanece presente após 130 anos de abolição, a população negra não tem mobilidade socioeconômica no Brasil e é alvo constante de discriminação racial, um tanto disfarçada pela ‘democracia racial’ que paira num discurso naturalizado.

O Brasil é reconhecidamente um dos países mais desiguais do planeta, há uma reprodução da lógica colonial fundante e, por conseguinte, a manutenção das relações e processos violentos do período escravocrata. Bento (2012) aponta, para a manutenção e reprodução dessas práticas racistas, a questão da branquitude, ou seja, a identidade racial do branco brasileiro como um silenciamento narcísico. O branqueamento como algo a ser idealizado, desejado e valorizado para apagar as marcas da escravidão.

Nesse cenário, Bento (2002) afirma que as desigualdades raciais são criadas num contexto relacional em que negros e brancos estão inseridos, e que a branquitude tem um papel central na manutenção e reprodução destas, quando silencia deixando o racismo ser tratado como um assunto exclusivo de negros. Apontando desse modo um inconsciente “*pacto narcísico*” como uma luta silenciosa pela manutenção de privilégios raciais.

A branquitude tem sido discutida por Bento (2002), Laborne (2014), Schucman (2014) como um lugar de privilégios simbólicos e materiais, que não são nomeadamente raciais em si, mas carregam valores e vivências racializados ao definir uma condição

e *status* de ‘superioridade’ do branco na sociedade brasileira. No contexto brasileiro, a branquitude associada ao racismo, às desigualdades sociais e às relações de poder são combustíveis potentes para o acirramento da violência racista.

Estamos falando de uma desigualdade estrutural, de um racismo estrutural e de uma ferida estruturalmente traumática que se impõe num contexto relacional, ou seja, estamos todos nós, brasileiras/os, colocados nesse contexto.

Como a Psicologia pode contribuir para o enfrentamento dessa lógica de violação?

Impulsionados e aquecidos com a discussão das Referências Técnicas sobre as Relações Raciais, que foram produzidas pelo CFP em 2017, o Núcleo de Relações Raciais — NRR do CRPRS passou a fazer uma reunião por mês na modalidade ampliada, criando mais espaços para visibilizar e refletir sobre a temática racial.

Nesse momento, com mais fôlego, com um grupo maior e com novos colaboradores, o NRR retomou o ciclo: “O Racismo tem dessas coisas”, propondo como atividade mensal no segundo semestre de 2018 reuniões temáticas: junho: racismo na formação; julho: racismo na juventude; agosto: racismo na psicoterapia; setembro: racismo nas políticas públicas. Essas reuniões mensais contam com convidados pesquisadores, psicólogos, assistentes sociais, pedagogos e militantes do movimento negro para uma discussão pública sobre o racismo em diferentes contextos.

Em 2019 já aconteceram: em março: racismo tem dessas coisas — nas relações de gênero; em abril: racismo tem dessas coisas — na educação; em junho: racismo tem dessas coisas — na infância; em julho: racismo tem dessas coisas — na imigração.

Todas as discussões de 2019 estão no *site* do CRPRS. É importante ressaltar que nesse espaço de fala os convidados em grande maioria são profissionais negros. Alguns profissionais não negros que participaram das reflexões produziram efeitos de estranhamento nas redes sociais do CRPRS, o que reproduz a questão apontada anteriormente por Bento (2012) sobre a importância de diferentes interlocutores participarem das discussões sobre a temática racial, com responsabilidade e consciência crítica para colocar em pauta a branquitude como um lugar de racialidade. O silêncio frente a isso ou a ideia de atribuir às pessoas negras a responsabilidade de falar sobre as questões raciais mantém o pacto narcísico e essa negação em se colocar na temática, um certo ‘incômodo’ ou um ‘não saber’ qual o lugar de fala se apresenta como forma de ‘evitar o problema’ mas age de forma a manter a desigualdade.

No entanto a questão que quero trazer nesta reflexão é uma interrogação que tem feito Eco nesse *pacto narcísico*: durante a construção e planejamento das atividades do Núcleo, uma colega, Renata Santos da Silva, sugere para a divulgação uma chamada mais ‘direta’ para as atividades do ‘*Racismo tem dessas coisas na psicoterapia*’, seria algo nos moldes do *save the date*: “Guarde a data! Você não pode continuar sua clínica sem ouvir isso!”.

Aqui começam minhas reflexões e reflexos frente a essa temática do racismo na psicoterapia a partir da minha experiência como psicoterapeuta junguiana, uma psicóloga gaúcha (porto-alegrense) não negra.

As reflexões tecidas à luz da Psicologia junguiana estão permeadas de uma crítica que Jung fazia à hegemonia das perspectivas eurocêntricas. Esse autor desenvolveu interesse pelas diversas questões culturais e pelo entrelaçamento entre inconsciente e cultura, apresentando um conceito inicial de inconsciente cultural que estaria entre o inconsciente pessoal e o inconsciente arquetípico.

Nas leituras junguianas, aparecem alguns artigos recentes de psicoterapeutas sobre as questões raciais, em especial uma colega candidata analista tem escrito profundas reflexões a partir de seu lugar de fala como psicóloga negra, que está em formação aqui no Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul, Kátia Adriane Rodrigues Ferreira. Também encontrei textos escritos no livro *Alma Brasileira* com pesquisas recentes de Walter Boechat e Teresa Caribé; e um livro que marcou e inaugurou essa temática no Brasil, o *Espelho Índio* de Roberto Gambini, que foi sua monografia de formação no Instituto Junguiano de Zurique na década de 80. No entanto, sobre as minhas inquietações referentes ao questionamento “como você pode continuar sua clínica sem ouvir isso?”, vou me debruçar especificamente sobre a obra de Jung, no volume XVI, justamente sobre as questões práticas da psicoterapia e nos autores brasileiros que estão se dedicando a essa temática há mais tempo. Carl Gustav

Jung (1988, p. 104) frisava que “a nossa primeira obrigação como psicólogos é entender a situação psíquica do nosso tempo e ter dela uma visão clara, para percebermos as questões e exigências do nosso tempo”.

A contribuição de Jung para a Psicologia é baseada na experiência prática de atendimentos em psicoterapia. Segundo ele, trata-se de um trabalho com empenho buscando alargar a compreensão psicológica dos males psíquicos. Nesse volume XVI, estão reunidos cinquenta anos de prática psicoterapêutica conduzindo a descobertas e conclusões, fazendo, segundo ele, “reexaminar e modificar as concepções sempre através da experiência direta” (p. XI). Essas modificações possibilitaram a Jung afirmar que, na realidade psicológica, encontramos fenômenos que revelam seu caráter histórico, ou seja, “os comportamentos psíquicos são até de caráter eminentemente histórico” (p. XI) e o psicoterapeuta não deveria tomar conhecimento apenas da biografia pessoal do paciente, mas também do *Zeitgeist*, o espírito da época (ou o imaginário coletivo), que seria o conjunto de clima intelectual e cultural do mundo, numa certa época, ou as características genéricas de um determinado período de tempo.

Dessa forma, Jung (1988) reforça que nenhum terapeuta seriamente empenhado em compreender a pessoa inteira fica dispensado de entender-se com o momento histórico, cultural, geográfico e espiritual. Bem como com os conteúdos psíquicos do simbolismo individual, visando a um trabalho analítico que

mergulhe nas imagens oníricas do inconsciente dialogando com conteúdos internos e culturais.

No entanto, esse trabalho de abordar a interação indivíduo-cultura é melhor desenvolvido por autores pós-junguianos contemporâneos; Thomas Singer e Samuel Kimbles (2004), que foram desenvolvendo a ideia de inconsciente cultural e propuseram um conceito de complexo cultural, derivado dos conceitos de Jung sobre complexos de tonalidade afetiva. Aqui no Brasil, Walter Boechat (2018) desenvolve essas ideias em seu trabalho, apontando para quatro grandes complexos culturais da nação brasileira: o colonialismo, o holocausto indígena, a escravidão e a corrupção.

Afinal, o que seriam os complexos culturais? Segundo Boechat (2018), “enquanto o complexo afetivo refere-se a representações de conflitos ou traumas na psique individual, o complexo cultural diz respeito a questões conflituosas que uma nação ou coletividade desenvolve no decorrer de sua história” (p. 76). Tais complexos originários na fundação de uma cultura produzirão efeitos destruidores sobre a organização social de uma nação. Se pensarmos nossa questão aqui colocada, a branquitude, não seria ela um outro complexo cultural que reproduz e atualiza feridas do colonialismo e da escravidão? Ou o colonialismo seria o complexo que mais produz efeitos nocivos, sendo a questão da branquitude um deles? Parece que nesse complexo território não basta ter consciência das questões raciais, da branquitude e do racismo, é necessário ter uma consciência antirracismo

no trabalho clínico para poder trabalhar com essas questões silenciosamente imbricadas na colonialidade da nossa cultura.

As reflexões, os *insights* e as conexões que podem ser feitas nessa perspectiva abrem horizontes mais amplos em seu desenvolvimento social, moral e espiritual. Nesse campo de trabalho, o repertório simbólico-imaginal do terapeuta, bem como sua bagagem intelectual e emocional de estudos e vivências é de grande importância, e necessariamente deve ser amplo e diversificado com profundidade e responsabilidade ética.

Para Jung (1988), a pessoa do terapeuta é fator de importância fundamental para o tratamento psicológico de cuidado do sofrimento psíquico. Há um comprometimento ético do terapeuta em estar na relação atento. Nas próprias palavras de Jung (1988, p. 198):

(...) Todo o psicoterapeuta não só tem seu método: ele próprio 'é esse método'. 'Ars totum requirit hominem' (a arte exige o homem todo) diz um velho mestre. O grande fator de cura, na psicoterapia, é a personalidade do médico — esta não é dada 'a priori'; conquista-se com muito esforço, mas não é um esquema doutrinário. (...) É necessário um grande número de pontos de vista teóricos para produzir, ainda que aproximadamente, uma imagem da multiplicidade da alma.

Nessa abertura de horizontes sugerida por Jung, percebo a necessidade de que o terapeuta, aqui no Brasil, possa descolonizar o olhar e a escuta.

Descolonizar os sentidos, o pensamento e reconhecer emoções a partir de outros espelhos e reflexões são as principais questões apontadas por autores do movimento descolonial. Segundo Quartiero (2014), descolonizar implica criticar a centralidade da epistemologia colonial no pensamento vigente na América Latina.

Nesse contexto, o colonialismo é mais que um fenômeno econômico-político, ele apresenta também uma dimensão epistemológica e subjetiva que produz experiências vividas de colonização e seus impactos subjetivos com a marca de subjugação, bem como a produção de conhecimento e pensamento dentro da colonialidade. Tais estudos são como espelhos de nós enquanto nação, nossa brasilidade, latino-americanidade, nossas cores e histórias não contadas, não vistas no espelho branco, europeu hegemonicamente posto para reflexão e construção epistemológica da Psicologia.

A imagem de passar do espelho de Narciso ao espelho d'Oxum é uma mudança de paradigma, uma possibilidade de olhar reflexivo a partir de outros lugares e outros saberes, deslocando ou descolonizando o nosso olhar de branquitude, uma tarefa árdua e urgente que precisa ser feita por nós psicólogas/os brasileiras/os e que venho aprendendo com Ferreira (2018) quando afirma que “o mundo para o qual quero nos levar conta de uma cosmovisão diferenciada, a visão de mundo do universo africano. E daí, se possível, dialogar; fazer aproximações com alguns conceitos junguianos como uma ponte que aproxima dois mundos” (no prelo).

Em especial, imagino que olhar no espelho d'Oxum, uma imagem afro-brasileira, que atribui valor e valorização com doçura e generosidade para cada imagem refletida, apresenta nitidez e valorização da diferença e diferenciação, atributos que um imaginário politeísta pode oferecer como alternativa e respeito à alteridade.

Sem falar que olhar no espelho de Oxum é olhar para a ancestralidade que nos antecede. Nesse ponto de olhar a ancestralidade, lembrar, manter viva a memória é um caminho apontado por Boechat (2018) como necessário para o trabalho clínico com complexos culturais, seria a memória e a valorização de uma atitude antirracista com as ações afirmativas, um ativismo racial.

As construções e trocas realizadas no Núcleo de Relações Raciais (NRR) do CRPRS constituem um espaço no qual é possível olhar para além do espelho de narciso. Refletir a partir de outros olhares e, dessa forma, então, perceber os *(im)factos narcísicos* reprodutores silenciosos de lógicas coloniais e mantenedores de privilégios de branquitude.

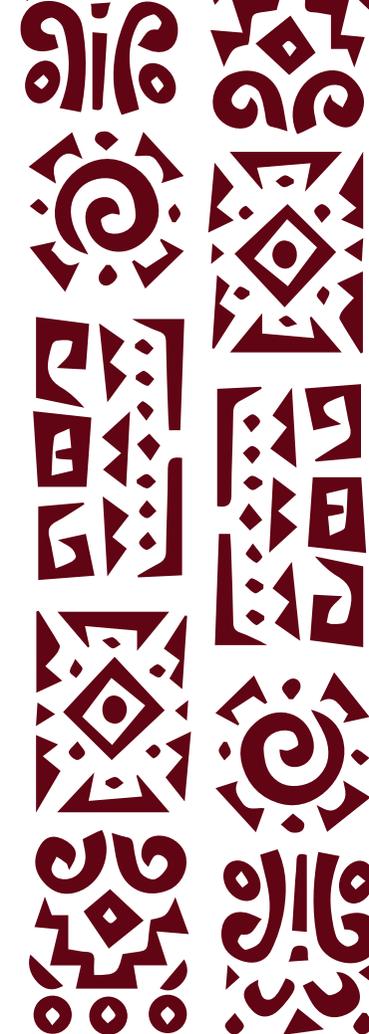
Outros espelhos, outros olhares, outras reflexões, outras lógicas precisam estar operando e resignificando as relações de forma ética. Por que não ter em Oxum uma belíssima imagem para abençoar esse momento?

CRISTINA MARANZANA DA SILVA

Graduada pela PUCRS, especialista em Pedagogias do Corpo e da Saúde pela ESEF/UFRGS e especialista em Psicologia Clínica Junguiana pelo IBGEN. Psicoterapeuta clínica de orientação Junguiana, trabalha como psicóloga social na Política Pública de Assistência Social em Porto Alegre. Analista Candidata do Instituto Junguiano do RS. É coordenadora do Núcleo de Relações Raciais do CRPRS.

REFERÊNCIAS

- BENTO, M. A.; CARONE, I. (Org.) **Psicologia Social do Racismo – Estudos Sobre Branquitude e Branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- BENTO, M. A. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In: Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Orgs.). Petrópolis: Vozes, 2002, p. 25-58.
- BENTO, M. A. S. **Pactos narcísicos no racismo**: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. Tese de Doutorado, Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- BOECHAT, W. Complexo cultural e brasilidade. *In: Desvelando a alma brasileira, psicologia junguiana e raízes culturais*. Humberto Oliveira (Org.). Petrópolis: Vozes, 2018.



CARIBE, T. Caminhos de volta: o retorno consciente às origens. In: **Desvelando a alma brasileira, psicologia junguiana e raízes culturais**. Humberto Oliveira (Org.). Petrópolis: Vozes, 2018.

FERREIRA, Katia A. R. **A Ética Ubuntu**: construindo Pontes com Conceitos Junguianos. No prelo, 2018.

MUNANGA, Kabengele. **Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje?** Rev. Inst. Estud. Bras. n. 62. **São Paulo, Dec. 2015**. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i62p20-31>>.

JUNG, C. G. **A prática da psicoterapia**: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência. Petrópolis: Vozes, 1988.

LABORNE, Ana Amélia de Paula. **Branquitude e colonialidade do saber**. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), v. 6, n. 13, p. 148-161, 2014.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. Companhia das Letras, 2001.

QUARTIERO, Eliana. **Longe demais das capitais**: distância e desigualdade. Tese de doutorado do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social. UFRGS/2014.

SCHUCMAN, Lia V. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo. São Paulo: Annablume, 2014.

QUAL A COR DA PSICOLOGIA NO BRASIL?



Há um dado muito curioso em relação à formação em Psicologia no Brasil. A maioria dos currículos não contempla disciplinas que abordem a saúde mental da população negra, bem como não contempla intelectuais negros em sua bibliografia. Isso por si só já configura uma fatalidade imensa, posto que 54% da população brasileira é negra. “Mas a problemática da saúde mental negra é recente, os currículos estão começando a se adaptar aos novos tempos”, costumam dizer psicólogos e professores brancos. Pois bem, Virginia Bicudo, socióloga e psicanalista brasileira, defendeu sua dissertação de mestrado em 1945, na qual evidencia os efeitos do racismo nos negros e nas suas relações interpessoais. Sete anos depois, Frantz Fanon, psiquiatra martinicano, publicou o livro “Pele negra, máscaras brancas”, que é referência nos estudos da saúde mental da população negra. Nos anos 70 e 80, surge nos Estados Unidos a *Black Psychology*, um conjunto de teorias e práticas em Psicologia tendo como referência as subjetividades negras. Não há espaço aqui para fazer um apanhado histórico de todas as publicações sobre o tema, quero especialmente alertar para o fato de que a razão pela qual os currículos não abordam a saúde mental da população negra é uma só: racismo.

O mito da democracia racial, tão arraigado no imaginário da população branca brasileira, somado à lógica do humanismo ocidental produziu a falsa percepção de que seríamos todos iguais por sermos humanos. Na teoria é bem bonito, porém, na prática, 75% da população brasileira mais pobre é negra; a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado no Brasil; a expectativa de vida das pessoas negras é seis anos menor do que a de pessoas brancas; a renda familiar *per capita* de

famílias brancas é mais de duzentos por cento maior do que a renda de famílias negras. Vou parar por aqui porque acredito que o discurso “somos todos humanos e por isso iguais” já não se sustenta mais.

Pessoas que não compreendem que há uma diferença enorme entre negros e brancos no Brasil geralmente são privilegiadas por essa diferença e a negam para sustentar seus privilégios. A negação da diferença entre brancos e negros é uma estratégia política de manutenção do *status quo*.

Durante a chamada Expansão Marítima e o subsequente período colonial, o conceito de raça negra foi criado por europeus para legitimar a subjugação dos povos africanos. A escravidão que o povo negro sofreu por mais de trezentos anos no Brasil era sustentada pela diferença da cor da pele, diferença essa que concebia o negro como inferior. Após a abolição da escravidão, brancos introduziram a ideia de igualdade e democracia racial, pautando-a no fato de negros, assim como brancos, serem enfim livres. O reconhecimento da humanidade das pessoas negras as colocou em pé de igualdade com brancos em relação à sua condição no mundo como ser vivo: somos todos humanos. Porém, após quase quatrocentos anos de escravidão, não há frase de efeito capaz de recuperar os danos materiais e psicológicos sofridos por negras e negros. A devida reparação histórica material à população negra nunca se deu no Brasil, o que tem como efeito as estatísticas supracitadas.

Em se tratando de reparações psicológicas aos traumas do racismo, será possível cuidar da saúde mental da população negra sem considerar a singularidade de ser negro?

Quando abri a porta do consultório pela primeira vez para João², ele me olhou um tanto surpreso e perguntou: você é o Lucas? Sim, respondi. Bem-vindo. João sorriu e sentou-se no sofá como a gente costuma sentar no sofá de casa de vó. Ele estava sentindo-se em casa, mas era a primeira sessão. Partilhou suas questões doídas com um leve sorriso no rosto. “É tão bom não precisar explicar o que estou sentindo”, ele disse ao longo da sessão. “Tão bom sentir que você está me entendendo”. O paciente é um jovem negro que iniciava terapia pela terceira vez, mas desta vez com um psicólogo negro. Ao longo de suas tentativas anteriores de cuidado em saúde mental, João chegou a ouvir por parte de psicólogos brancos frases como estas: “você acha que ainda existe racismo no Brasil?”; “sofrimento não tem cor”; “você não acha que está atribuindo a causa de tudo à questão racial?”. Enunciados que tinham como efeito direto deslegitimar o sofrimento do paciente e, como consequência, fazê-lo experimentar a solidão de ser negro, de não ser compreendido e nem acolhido devidamente.

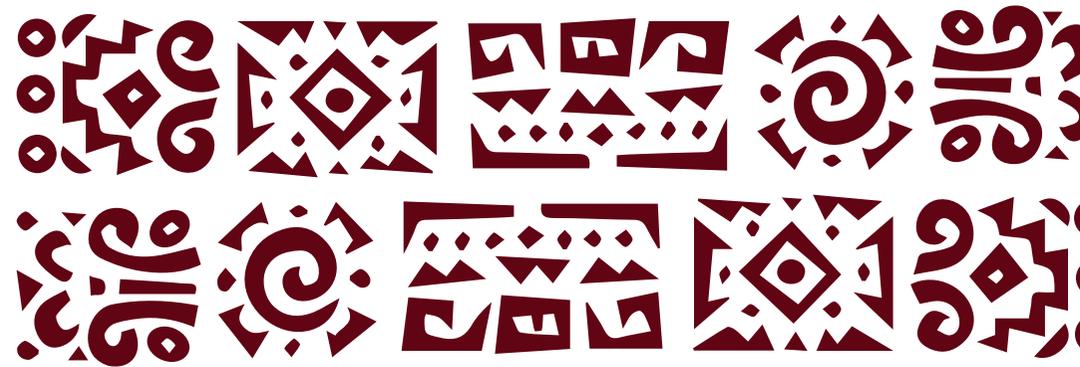
Ser cuidado por um psicólogo negro, e que pesquisa sobre a singularidade das subjetividades negras, tem gerado reparações possíveis aos danos psicológicos que o racismo causa. Para além da Psicologia no Brasil ser branca, há uma

dimensão da subjetividade negra que apenas outro negro consegue acolher. João sentiu isso desde a primeira sessão e respira aliviado a cada encontro por não precisar explicar.

Publicado no Jornal do Brasil no dia 9 de setembro de 2018.

LUCAS VEIGA

Psicólogo e mestre em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense. Pesquisa e escreve sobre questões raciais, anticoloniais e saúde mental da população negra. Tem palestrado sobre essas temáticas em universidades públicas (USP, UFRJ, UFF, UERJ, IFRJ, UFBA, UNEB, UEFS) e privadas (PUC, Estácio de Sá), bem como em outros espaços (SESC, Aparelha Luzia, Museu da República, Instituto Steve Biko). Dentre seus textos publicados encontram-se “Qual a cor da Psicologia no Brasil?” (Jornal do Brasil), “As diásporas da bixa preta: sobre ser negro e gay no Brasil” (Revista Tabuleiro de Letras, UNEB) e “Descolonizar a Psicologia: considerações a uma Psicologia Preta” (CEERT). Desde maio de 2018 tem ministrado cursos sobre Psicologia Preta em várias cidades do país.



"REMOVENDO MARCAS"



O PROCESSO ALQUÍMICO NA RECONSTRUÇÃO DA AUTOESTIMA INDIVIDUAL/ COLETIVA DO BRASILEIRO

Este artigo tem sua inspiração na imagem de um corpo negro sendo marcado a ferro em brasa. Prática tão brutal, no entanto, bastante familiar ao contexto de escravização.

Essa imagem foi utilizada num debate que tratava das rotas da escravidão no mundo. Impactada mais uma vez, como em tantas e repetidas vezes, por imagens de violação do corpo negro e sua cultura, me coloquei a refletir. O que fica para mim, enquanto mulher negra, psicóloga, que busca na sua história e raízes promover um trabalho de resgate da identidade e autoestima?

Nunca parei para contar, mas foram muitas as situações em que, para enaltecer a história e o papel do negro na sociedade brasileira, me foram trazidas imagens e falas de aviltamento do Ser Negro. Fui levada para lugares de revolta; mágoa; ressentimento; medo e desvalia.

Sigo encontrando esses espaços quando me reúno com grupos comunitários; grupos de trabalho das relações étnico-raciais e na atividade com mulheres quilombolas. Não consigo mais sentir essa volta ao passado como fonte de força, sobressai a impressão de caminhar muito, e não sair do lugar. Volto ao ponto da menos-valia, pois os reflexos da desumanização ainda são fortes. Ainda percebo a pele escura sendo aviltada. E um apelo intenso, um clamor da vítima ainda vitimizada: “não quero ser eternamente uma vítima”.

Neste país que possui metade de sua população com pele negra, descendendo dessa história em que a pele escura determinava ser propriedade de alguém e ser desprovido de alma, é prudente fomentar reflexões sobre a contemporaneidade dessas marcas e do lugar que as

memórias do passado ocupam. E quais clamores se ocultam nesse ir e vir nas imagens de dor. Será que o tempo conseguiu apagar/cicatrizas essas marcas na autoimagem do negro brasileiro? E, se elas estão vivas, sob algum aspecto, qual será seu raio de abrangência no psiquismo de nossa nação?

Quais canais se abrem em nosso sentir; ressentir? Será possível voltar ao passado não só para reconhecer, mas também extrair os resíduos produzidos da experiência? Será possível ampliar os significados desse momento passado, talvez com múltiplas significações?

Jane Nunes de Sousa, ao falar sobre a identidade cultural do brasileiro, indaga o que mantém vivo um grupo cultural. Ela aponta a resposta para a própria cultura, sua mitologia, a identidade em ser exatamente o que se é (SOUSA, 2011).

Se grande parte do que somos se constituiu desse processo de despersonalização — de não Ser pessoa — e de memórias de atrocidades sofridas e impetradas, é compreensível a dinâmica de invisibilidade e de conspirações de silêncio que nossa sociedade vem adotando. No entanto, não ver e não falar/ouvir sobre algum tema não quer dizer a não existência dele. A negação dos fatos não consegue apagar as marcas que ecoam no inconsciente coletivo como um complexo cultural do povo brasileiro.

No livro *Encontros e Entrevistas com Carl Jung*, vemos uma breve análise interessante do povo Americano, que podemos utilizar para pensar a nossa vivência de brasileiros. Em entrevista,

Jung afirma que, quando via um homem dominado por uma era desenfreada com alguma coisa exterior a ele, sabia que, na realidade, ele estava querendo ser brutal com seu próprio Eu inconsciente (MCGUIRE; HULL, 1977).

No momento atual, nos deparamos com posicionamentos bastante polarizados e com expressões marcadas por ideias violentas; preconceituosas e racistas. O que nos faz pensar na emergência de aspectos nossos, não aceitos e que atraem para si tamanha crueldade.

Nas entrevistas Jung declarava que estudava o indivíduo para entender a raça e a raça para entender o indivíduo. Perguntava-se quanto à influência da construção da América sobre o homem e a mulher americana da atualidade. E recomendava como um tema para os estudiosos da Psicanálise da época debruçarem-se (MCGUIRE; HULL, 1977).

Encontramos aqui a atualidade do pensamento de Jung e transpomos sua recomendação para o caso brasileiro. Que influências nossa constituição como nação, nossas origens, tem sobre nós brasileiros?

No trabalho de Sousa, encontramos referências ao “acasalamento” das índias e o homem branco-português. Que as mulheres batizadas perderam o vínculo tribal e não puderam cumprir sua missão de transmissoras da língua; da religião e da mítica. Ela busca em registros históricos relatos que mostravam como fomos mal vistos no nascedouro como

nação. Que os colonizadores estavam convencidos de serem Cristos personificados diante de um povo pecador, sujo e animalesco.

Ela sublinha a mítica brasileira com as figuras do Curupira, que tem os pés virados ao avesso; com o Saci-pererê, menino de uma perna só e barrete vermelho na cabeça; e a Mula-sem-cabeça; Macunaíma, não afeito ao pensamento e ao trabalho. Assinala que essas figuras do imaginário mostram o que aconteceu ao longo do encontro dos índios com os portugueses: perdemos a direção, fomos mutilados e não nos apropriamos dessa perda (SOUSA, 2011).

Dentro do imaginário brasileiro, ainda encontramos forte influência das teorias de desigualdade racial de Conde Gombineau e o pensamento judaico-cristão. Que, em missão diplomática aqui no Brasil, não conseguiu ver com bons olhos nenhum aspecto da sociedade brasileira. Para ele o Brasil não tinha futuro, pois era marcado pela presença de raças que julgava inferiores. Que a mistura racial daria origem a mestiços e pardos degenerados e estéreis. Que a saída para os brasileiros seria o incentivo à imigração de raças europeias, consideradas superiores (Wikipédia, 2018). Trazemos a imagem e a significação de que povos ligados à Terra e à natureza são inferiores e precisam direcionamento.

No texto bíblico da Gênese, conta-se a história de dois irmãos: Abel e Caim. Caim por inveja mata seu irmão e pelo seu pecado recebeu uma marca de Deus. O fato de sua aparência

não ser descrita fez com que muitas teorias surgissem a seu respeito. Alguns chegaram a acreditar que o sinal deixado sobre ele foi a pele escura. Essa marca teria passado entre as suas gerações e foi um dos motivos que incentivou os maus-tratos aplicados sobre elas, já que seriam pessoas amaldiçoadas. Apesar disso, essa ideia não é apresentada por nenhum texto bíblico e não condiz com a intenção real. Em nenhum momento o sinal é tratado como uma diferença em sua cor de pele e nem que seria passado para seus filhos (Wikipédia, 2018). Contudo, a interpretação distorcida de que a marca recebida foi a pele escura foi bastante incentivada e utilizada para justificar a escravização de pessoas negras.

Assim expondo algumas marcas do corpo físico e psíquico individual e coletivo, conseguimos apontar feridas que nos fazem constantemente olhar para trás, tal qual a mulher de Ló, que ao olhar para trás, para ver a destruição de Sodoma, foi transformada em um pilar de sal. Estamos fixados, enquanto alma brasileira, presos numa dinâmica traumática que nos faz olhar para trás e paralisar. Tão fortes esses conteúdos que acabam por nos aprisionar. Estamos ainda fixados na ferida que queima e sangra em nossa pele, essa pele escura, vista como sujeira, como maldição e inferioridade.

Neste ponto, re-mover as marcas ganha outra conotação. De mover/movimento. Dar movimento a esses elementos paralisados. A remoção também da marca, como quem usa processos químicos para remover, dissolver manchas.

E, nessa conexão, a leitura de textos da alquimia relembra que o impulso para a mudança faz parte da natureza humana. E estimula a pensar o *opus* alquímico nesse contexto de complexos culturais emergentes no psiquismo coletivo brasileiro.

Então, lancemo-nos ao desafio de usar a metáfora alquímica para não só compreender a alma brasileira em seus traumas, mas pensar as soluções para cicatrizar nossas feridas, trabalhando na remoção das marcas. Pensar diferentes fases e estágios, saindo dos entendimentos e significações unilaterais. Pois já se trazia na compreensão alquímica a aceitação das complexidades, o que na atualidade voltamos a conceber.

Para tal, entendamos um pouco do que trata a alquimia. A alquimia é a arte da transformação. A alquimia pretende, com suas fases e operações bem detalhadas, elevar a matéria a um nível superior. Diferente do método da moderna ciência cartesiana, que separa trabalho do trabalhador, no processo alquímico nada está separado. No decorrer da obra tudo é afetado e se transforma em algum nível — o material, o trabalho e o trabalhador (LABONDE, 2014).

Diferente do modelo químico, que não requer consciência ou alma, o modelo alquímico sugere: o que está dentro é igual ao que está fora. E que, para a alquimia, tanto o homem quanto o mundo são almados (HILLMAN, 2011). As metáforas alquímicas retratam a tarefa que a pessoa atribui a si própria quando é tocada pelo desejo profundo de conhecer sua alma, seja qual for

o motivo que faz despertar a necessidade de encontrar respostas e significados (LABONDE, 2014).

O simbolismo da alquimia serve para ilustrar padrões e regularidades da psique objetiva, pois são imagens arquetípicas da transformação. As imagens e operações da alquimia podem ser comparadas com as mudanças por que o paciente passa na psicoterapia. O método da alquimia, do ponto de vista psicológico, é o da amplificação ilimitada (JUNG, 1991).

O caminho seguido pelo alquimista é contrário à natureza. Inverte simetricamente a via supostamente tomada pela criação. Enquanto a obra da natureza consiste em decompor e desgastar a unidade anteriormente criada, a *opus philosophorum* parte justamente do degradado, buscando recriar a unidade perdida (CARVALHO, 1995).

Há quatro elementos no trabalho interior de unificação e três estágios ou graus, segundo concebe Dorn. Os quatro elementos são: *spiritus*; *anima*; *corpus* e *cosmos*. No início *spiritus* e *anima* se unem e transformam-se em *Mens*. A seguir, *Mens* e *corpus* se unem e se convertem em *vir unus* e, finalmente, na morte, o *vir unus* une-se ao Universo, embora não em sua forma visível, mas como *Unus Mundus* (FRANZ, 1979).

Difícilmente dois autores tinham a mesma opinião a respeito de como o processo alquímico era feito, mas concordavam sobre os principais pontos. Seriam três os estágios de mudança da matéria: **nigredo**; **albedo**; **rubedo**. Alguns autores defendiam

um quarto estágio, o citrino, que acabou em desuso.

Neste artigo, vamos passar pela **nigredo** e o elemento **sal** para compor algumas reflexões, que embora seja considerada como um estágio inicial do trabalho, não é de fato um início, mas uma conquista. A nigredo não é o começo, mas um estágio alcançado. O preto é, de fato, uma realização. É uma condição de algo que foi trabalhado, como o carvão é o resultado do fogo atuando numa condição ingênua e natural da madeira, como as fezes pretas são o resultado de sangue digerido, como o fungo escurecido é o resultado da decadência. A nigredo indica que a alma já está envolvida em sua *opus* (HILLMAN, 2011).

Hillman nos faz ver que em uma visão de mundo reduzida à física e pela física pode o preto ser chamado de uma não cor, uma ausência de cor, uma privação da luz. Essa definição privativa do preto ignora o fato de que o preto aparece em plena luz do dia em pigmentos naturalmente dados e em outros fenômenos.

Alerta que a definição negativa e primitiva do preto promove a moralização do par preto-branco. O preto é então definido como o **não branco**, e é privado de todas as virtudes atribuídas ao branco (HILLMAN, 2011).

Ele segue falando que a lei da contradição, quando moralizada, dá vez à nossa mentalidade ocidental corrente, que se origina nos séculos XVI e XVII, a Era da Luz, o Iluminismo, quando Deus é identificado com a brancura e a pureza, e o preto com a *privatio boni*, tornando-se cada vez mais a cor do mal. O

racismo norte-europeu e norte-americano pode ter sido iniciado com a moralização dos termos para as cores.

Os significados do preto no século XV incluíam: profundamente manchado com sujeira; sujo; imundo; manchado; maligno; atroz; horrível; mau; desastroso; sinistro; mortífero. Os povos nativos da África Ocidental foram nomeados pretos, e não nus, selvagens, pagãos. Assim sendo nomeados, foram amaldiçoados com todos os significados implícitos nesse termo. O termo inglês branco, branco caracterizando um grupo étnico, ocorre primeiramente em 1604, após a percepção dos africanos como pretos.

A maldição do preto aparece apenas quando os termos para as cores são colocados nos seres humanos (HILLMAN, 2011). Das cores primárias: preto; branco e vermelho. O preto, nigredo, tem uma importância especial, como a base da obra, e até mesmo entra na formação da palavra alquimia. A raiz *khem* refere-se ao Egito como a terra preta. A matéria preta era a menos formada e a mais suscetível à dissolução ou, em nossa linguagem, o caos.

A **nigredo** expõe as feridas, as vergonhas e provoca a morte do velho, das velhas atitudes fixas, coaguladas, que não funcionam mais em função de sua unilateralidade, contrária à fluidez da vida (LABONDE, 2014).

Hillman afirma que se pode começar a perceber, ainda que embaçadamente, por que a cor preta está condenada a ser uma

não cor. Ela carrega os significados de acaso e informe. Como um buraco negro, ela suga e faz desaparecer as estruturas fundamentais de segurança da consciência ocidental. A desconstrução do preto é atuante (HILLMAN, 2011).

Por essa atuação do preto, vemos a confusão acontecer. Onde traços orgânicos recebidos por via do sensorial passam a ter conotação moral e psicológica. Evidencia-se a transformação de algo objetivo e concreto em algo que desperta uma reação psíquica.

Para entender um pouco essa movimentação, o conceito de psiquificação em Jung é bastante pertinente. A noção de psiquificação diz respeito à capacidade de transformação de uma estrutura tida majoritariamente como orgânica e de base instintiva, como fome e sexualidade, em uma manifestação psicológica (HENRIQUES, 2015).

Essa capacidade transformadora da psique nos ajuda a refletir em duas direções. A primeira, entendendo quando na cor preta, na expressão negro, se associam tantas reações de grande intensidade de carga emotiva. A segunda propõe o caminho inverso como medida terapêutica. Transformar estruturas psiquicamente montadas em complexos ativados, que são respaldados por uma moral pouco refletida, em material palpável: acessível às percepções do sensorio. Seria a transformação alquímica do material deteriorado, revertendo o processo e extraíndo as riquezas ali processadas.

Poderíamos pensar em psiquificar as marcas e dores que estão na base instintiva/arquetípica de nossa alma brasileira. Extrair das imagens de dor a força que moveu o suportar, o resistir e ainda superar a expectativa de que seria um povo estéril. Extrair o sal da vivência. Pois o que se viu foi um colorido criativo, um negro de tonalidade afetiva; artística e capaz de construir uma nação forte e resiliente.

Na alquimia o elemento sal aparece para nossos momentos mordazes, adstringentes e secos, que não são eventuais e acidentais, fazem parte da nossa substância e essência. As dores e raivas se processam gerando um valor especial no substrato que surge. O sal torna a sabedoria possível. Sem sal, nenhum experimentar. Para chegarmos nele temos de sair do individual, ampliando a gama de imagens, símbolos e sentidos.

Apesar de Hillman nos dizer que o sal faz-nos sentir e experimentar os eventos, dando a cada um de nós o sentido pessoal — minhas lágrimas, meu sangue, meu suor, meu gosto e meu valor —, somos convidados a ampliar para universos coletivos e retornar para o individual carregando um sentido único e pessoal. Toda a *opus* alquímica sustenta-se na habilidade de experimentar subjetivamente.

Em outras palavras, o sal atua como a base da subjetividade. Aquilo que resta no fundo de nossos vasos de destilação é nosso sal, a nossa terra. Ele torna possível aquilo que a Psicologia chama de experiência sentida.

A cura do sal é um novo sentido do que aconteceu, uma nova apreciação do seu valor para a alma. Por isso, precisa ser extraído das pedras da experiência concreta, aquelas fixações que marcam nossas vidas com posições definidas (HILLMAN, 2011).

O sal também está nas soluções, com condições fluidas, passivas, receptivas, permitindo que a amargura se dissolva e a impertinência derreta. Permite imaginar que nossas feridas fixadas no inconsciente coletivo possam passar por transformações alquímicas que o sal favorece.

O sal nos trazendo a experiência sentida pode ser a metáfora da ressignificação deste momento histórico tão cruel. Jung disse que muitas coisas que poderiam tê-lo desagradado deixaram de ser motivo de desagrado quando entendia a causa delas.

Não queremos simplificar a questão minimizando o ocorrido, e todo sofrimento vivido, nossa intenção é fazer ampliações, buscando o aspecto de *eros* do sal; a esperteza; o humor, que nos leve à capacidade de distanciamento espirituoso das situações e à produção de sabedoria (FRANZ, 1979). O que queremos é não estar aprisionados em movimentos repetitivos de lamento que nos levem à fixação e cristalização, não queremos virar estátuas de sal.

Buscar a experiência sentida num sentido radicalmente alterado à luz do sal alquímico. Podendo imaginar nossos ferimentos profundos não meramente como feridas a serem

curadas, mas como minas de sal das quais ganhamos uma essência preciosa e sem as quais a alma não pode viver.

O fato de retornarmos a esses ferimentos profundos, com remorso e pesar, com arrependimento e vingança, indica uma necessidade psíquica além da mera e mecânica compulsão à repetição. Em vez disso, a alma tem um impulso para lembrar; ela é como um animal que retorna ao seu cocho de sal, o local onde se deposita sal para o gado lambar; a alma lambe suas próprias feridas para retirar dela o seu sustento. Fabricamos sal em nosso sofrimento e, ao mantermos fé neles, ganhamos sal, curando a alma de sua carência de sal (HILLMAN, 2011).

Um trauma é uma mina de sal; é um lugar fixo para a reflexão sobre a natureza e o valor de meu ser pessoal, no qual a memória se origina e a história pessoal começa. Sem noções literalizadas e personalizadas da própria experiência (HILLMAN, 2011). Lembremos sempre Hillman quando alertava que os problemas parecem não ir embora até que primeiro eles tenham sido inteiramente recebidos.

Ainda temos dificuldade de ver e contar nossa história inteiramente, de recebê-la inteira em todas as suas versões, não só pelos requintes de crueldade que ela traz, mas pela dificuldade de assumir que as marcas e feridas são presentes até o momento. Que são imagens vivas de nosso inconsciente, que têm cor e que, quando alusivas ao preto/negro, perpetuam fixações de menos-valia, que clamam por um trabalho transformador.

Por que não ressignificar o negro com as conotações da terra preta da nigredo, que é o espaço do caos, da criação, o lugar de conquista?

E buscar a sapiência no sal alquímico que dissolve o amargor.

Basta que um de nós comece a mover e ampliar para que a *multiplicatio* aconteça. Uma personalidade com estado diferenciado de consciência emana um efeito de sentimento sobre as outras pessoas, desencadeando nestas o mesmo processo. Isso poderia ser atribuído ao efeito positivo e contagiante exercido por uma personalidade que se tornou mais consciente do que a média: involuntariamente, isso estimula outras pessoas e, quanto menos deliberado, mais efetivo é. Dessa maneira, outras pessoas são introduzidas no processo de cura (FRANZ, 1979).

Por isso, sabiamente podemos seguir as falas de Jung quando apregoou que estudava o indivíduo para entender a raça e a raça para entender o indivíduo. E que a regeneração da América dependia de ter ou não coragem para se encarar a si mesma. Aplica-se a mesma compreensão para o caso brasileiro. Para a necessidade de acolher a si mesmo possibilitando que nossa psique produza sal, acolher nossos sofrimentos, não só por um prisma, mas ampliar as imagens e símbolos dali gerados. Chegando ao sabor subjetivo de experiências, que vieram temperadas de sangue, lágrimas e suor. Trazendo o produto vivo e criativo da nigredo, sem ficar na paralisia de quem olha para

trás e vira estátua de sal, por fixar-se no amargor e revolta.

É na metáfora alquímica que encontro inspiração para o trabalho de remover as marcas do lugar de fixação e transformá-las no sinal de fortaleza, resistência e resiliência de toda a nação. Faço o convite para contarmos e recontarmos nossa história negra iluminados pelo valor de alma que ela carrega, que não se restringe a raiva, revolta e lamento. Que busquemos nela também a força criativa da sobrevivência e superação.

KÁTIA ADRIANE RODRIGUES FERREIRA

Psicóloga Clínica e Comunitária. Analista Candidata do Instituto Junguiano do RS. Especialista em Clínica e Psicoterapia Junguiana. Mestre em Ciências Médicas. Licenciada em Filosofia.





REFERÊNCIAS

- CARVALHO, José Jorge de. **Mutus Liber – O Livro Mudo da Alquimia – Ensaio Introdutório, Comentário e Notas**. São Paulo: Attar Editorial, 1995.
- FRANZ, Marie Louise von. **A Alquimia e a Imaginação Ativa**. São Paulo: Cultrix, 1979.
- HENRIQUES, Victor de Freitas. **Considerações Acerca do Conceito de Psiquificação na Obra de Carl Gustav Jung**. Dissertação de Mestrado. PPGPSI – UFSJ. 2015.
- HILLMAN, James. **Psicologia Alquímica**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2011.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Alquimia**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.
- LABONDE, Elaine. **A Alquimia dos Complexos**. Curitiba, 2014. Disponível em: <www.Symbolon.com.br/monografias/alquimia-dos-complexos.pdf>. Acesso em: 22 out. 2018.
- MCGUIRE, Willian; HULL, R. F. C. Coordenadores. **Encontros e Entrevistas com Carl Jung**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1977.
- SOUSA, Jane Nunes. **Sobre o Inconsciente Coletivo da Alma Brasileira, sua História e seu Resgate – Uma Visão Arquetípica**. Recife, 2011. Universidade Veiga de Almeida – UVA/RJ. Departamento de Psicologia. Pós-graduação em Teoria e Prática Junguiana.
- WIKIPEDIA. **Arthur de Gobineau**. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/arthur-de-gobineau>>. Acesso em: 28 out. 2018.

XAMANISMO, MITO DOS GÊMEOS E A CRIANÇA:



UMA CONTRIBUIÇÃO GUARANI PARA A PSICOLOGIA

O encontro entre Psicologia e Guarani, a partir de pesquisas, atividades de ensino e de extensão na Universidade de Santa Cruz do Sul e nas aldeias indígenas no Rio Grande do Sul promoveu abertura para estudos voltados para o xamanismo e como este é vivenciado pelos povos indígenas, e essa aproximação possibilitou pensar as repercussões nos modos de ser pessoa e de constituição da convivência nessa coletividade. A partir das narrativas, das histórias e das memórias, foi possível perceber o modo como os indígenas abordam e representam as primeiras experiências de vida, como acolhem “os novos que chegam ao mundo”, como integram significados espiritualizados dos “inícios” da vida com temas mitológicos e simbólicos que atravessam o tempo, unindo passado, presente e futuro ao longo do ciclo vital de cada indivíduo e das diversas gerações.

Realizar reflexões em torno da criança Guarani, o nascimento, o ritual de nomeação da criança, denominado *nhemombaráí*, e do mito dos gêmeos, a caminhada da mãe, dos gêmeos e da palavra é entrar no cerne do pensamento Guarani. É uma tarefa complexa que temos investigado ao longo dos anos, no trabalho de pesquisa, pois envolve um diálogo de linguagem e de um pensamento ameríndio que extrapola a condição do humano como o único ser que fala e que possui História, noções de escuta e da palavra. Todo esse desafio nos leva a caminhos epistemológicos xamânicos que podem estar presentes no cotidiano de nossos espaços educativos e psíquicos, a metodologias de aprendizagens que rompem as separações do tempo e da História, a princípios educativos que possibilitam encontros espirituais, diálogos com a natureza e cultura. Adentramos possíveis contribuições interculturais que perpassam

não apenas universos indígenas tradicionais, mas espaços da clínica na Psicologia. São estudos que provocam inter-relações, interaprendizagens e interculturalidades dialógicas entre os Guarani e a Psicologia.

Os mitos, os arquétipos numa visão junguiana estão muito próximos da criança e de seu funcionamento psíquico. Destacamos, a partir de pesquisas com os Guarani, o quanto as crianças Guarani vivem próximas de uma dimensão mitológica, favorecendo, não só às crianças, mas também aos adultos, um pensamento simbólico que tem resultado numa educação integrada à saúde. Destaco alguns aspectos da educação Guarani que situam o arquétipo da criança divina, no qual se desenvolve a simbolização dos opostos e a vivência do ser frágil e do divino, como princípio educativo simbólico e psíquico.

Os arquétipos são definidos por Jung (2007) como elementos que formam a estrutura da psique, e que produzem os padrões de comportamento inerentes ao homem. O autor estabelece os arquétipos como o conteúdo do inconsciente coletivo, isto é, a parte do inconsciente que é impessoal e universal, e que só pode ser trazida ao consciente por um processo de simbolização. Segundo o autor, o homem está sempre em contato com figuras arquetípicas, da infância à velhice, mesmo que inconscientemente, e esse contato é muito importante para que ele passe por essas fases necessárias da condição de humano.

Segundo o pensamento de Jung (2007), a infância e as fases iniciais de desenvolvimento das crianças são consideradas muito importantes no que diz respeito ao seu conteúdo arquetípico. Como ainda nesse momento da vida o indivíduo não tem bem estruturado o seu ego, isto é, a sua personalidade, possui uma forte conexão com tudo aquilo que transcende o pessoal. A infância, portanto, é uma fase em que se aprendem e vivem muito mais os mitos, os contos de fadas e as demais imagens simbólicas que serão, num primeiro momento, internalizadas pela criança e que posteriormente servirão de base para o comportamento daquele indivíduo ao longo da vida. Por esse motivo, o autor ressalta a importância do contato com as mais diversas formas de simbolização durante a infância, podendo haver traumas futuros quando existir uma confusão ou falta de contato com os arquétipos.

Nesse sentido, ressaltamos a contribuição da educação Guarani, para pensarmos a relação entre crianças, mitos e arquétipos. As crianças Guarani possuem um lugar próximo das divindades, elas são mediadores xamânicos. Na concepção uterina e no primeiro ano de vida, os cuidados devem ser redobrados, devido à proximidade com as divindades. Cada nome é um espírito, é a *palavra-alma*, da realização maior da pessoa humana. Portanto, cada criança é uma criança, um espírito diferente. Santiago, cacique, da aldeia em Barra do Ribeiro, comenta numa visita que fizemos à aldeia que seu neto possui um espírito forte, que não se deixa afetar muito com os problemas familiares e cotidianos.

Enquanto o cacique falava para os alunos da UNISC, do Pós-graduação em Educação, a criança de 6 anos apareceu sem blusa, correndo, com muita vitalidade. Era um dia que fazia 7 graus de frio e todos estávamos sofrendo com o vento frio. Essa imagem foi capturando todos os nossos olhares e o cacique nos explicou que sua mãe coloca a roupa e ele tira. E que não adoece. Esse, para a aldeia, é um exemplo de um espírito forte (Diário de campo, Santiago Franco, 2017).

Nos caminhos das crianças e dos Guarani, desde a tese denominada “Alegria do corpo-espírito saudável: ritos de aprendizagem guarani”¹ até a pesquisa realizada no interior do Rio Grande do Sul — Estrela Velha e Salto do Jacuí —, fomos compreendendo que o universo educação das crianças e infâncias Guarani passa por “uma educação da palavra e pela palavra, (...) para escutar as palavras que receberá do alto, geralmente através dos sonhos, e poder dizê-las” (MELIÁ, 2010, p. 42). Por isso, para Meliá (2010, p. 43), os xamãs são educadores privilegiados entre os Guarani “não porque tenham a palavra, mas porque abrem caminho para a palavra”.

O corpo, como símbolo do desejo e da identificação com a matéria, necessita ser enfrentado, conhecido. Para Vherá Poty (2015), o negativo é o mais fácil de ser vivido, é que envolve a genética, é o natural, e o positivo é o que é aprendido. Isso requer

um trabalho de educação. Encontrar o espírito requer aprender a conhecer a natureza corporal, trabalhar o corpo numa perspectiva xamânica, conforme Kopenawa (2015) revela, para que a dimensão espiritual possa ser vivida, o espírito possa ser recebido.

A dança, enquanto ritual educativo, segue esse princípio de que o corpo necessita estar forte, resistente e flexível para ser casa da palavra divina, para encontrar o *mboachy*, o sentimento mais pleno que alguém pode sentir, conforme Alberto Ortega nos ensina (BERGAMASCHI; MENEZES, 2015). O corpo é cuidado, “educado”, ornamentado, não como dimensão egoica, ao contrário, como percepção de que dali advém o visível, aquilo que é fácil de nos dominar, como o desejo que *jaxi*, um dos gêmeos, tinha de mamar e que na versão trazida por Vherá Poty (2015) impediu que *kuaray*, o outro gêmeo, ressuscitasse a sua mãe. *Jaxi* (lua) e *Kuaray* (sol) necessitam um do outro. Nas palavras de Vherá Poty (2015, p. 28), “o lua foi gerado pelo irmão... Como é gerado pela vontade de seu irmão, esse se torna uma luz bem mais frágil, porque ele só tem a luz forte quando seu irmão está junto... Por isso que de noite ele vem, mas não clareia”. A história dos gêmeos, que para Vherá Poty é o princípio da vida Guarani, fala de um processo de humanização, que contém em si a necessidade do trajeto e que se inicia quando a mulher sente que o filho está pronto para guiá-la. O filho nessa versão é o *kuaray*, o sol, filho de *Nhamandu*, que foi gerado para escrever a história da humanidade, da origem Guarani.

A relação que trazemos é a da constituição desse mito e o universo psíquico Guarani e a necessidade deste de fazer a

¹ Título de minha tese de doutorado realizada na UFRGS, de 2000 a 2015.

caminhada sendo guiado pela força do que *Kuaray* representa, enquanto o despertar da consciência, da clareza, conforme Jung (2007) explicita na reflexão do hermafroditismo na criança, como uma união de opostos. Um dos aspectos que vai sendo clarificado na caminhada é a presença do *xaria*, senhor da inveja. A sombra, assim como o *xaria* faz parte de uma dimensão invisível, que não precisa ter forma para exercer seu comando na caminhada do ser, que a princípio é negativo e positivo, contém em si uma potência de dualidade, como *Nhamandu*, que é uma divindade que fala para a mãe no ventre materno humano, espaços nos quais se misturam os desentendimentos, os sofrimentos e a criação. Na caminhada, a mãe se irrita com o filho e perdem a comunicação sobre o caminho. *Xaria* nesse momento exerce uma força maior, a ponto de fazer com que a mãe se perca na caminhada e interfira no processo de geração do filho, alegando que a criança não pode estar numa barriga aberta, como canguru, mas que a mãe precisa sentir dor no nascimento de seu filho, para sentir a imperfeição. “O *xaria* fica responsável, por coisas ao mesmo tempo, que ele gerou várias coisas em questões de dores, já que ele critica as questões” (VHERÁ POTY, 2015, p. 30). Para lidar com a complexidade que é nascer, os Guarani necessitam da ajuda do filhote de gambazinho, para diminuir a dor da mãe e também de um preparo corporal. Assim é que os Guarani nos ajudam a pensar a relação de simbolização entre humano e não humano e do bem e do mal, do *xaria*, com toda a sua inveja, sendo responsável pela dor e pelo nascimento, da sombra gerando luz, na medida em que *jaxi* (o lua) necessita de *kuaray* (o sol) e vice-versa.

O ponto de intersecção entre nossos estudos encontra-se em concebermos que o mito vai educando, à medida que vai sendo narrado nas conversas cotidianas, cada Guarani a lidar com as ordens do visível, do invisível e da palavra como “fala sagrada, agradável ao ouvido dos divinos, que as consideram dignas de si” (CLASTRES, 1990)—o elemento agregador que os enraíza no mundo. Por isso, “educar para os Guarani significa garantir o crescimento da palavra-alma, principalmente no primeiro ano de vida e que vai sendo cultivado ao longo da vida, a partir da compreensão do *Nhandereko* — modo de ser” (MENEZES; RICHTER; SILVEIRA, 2015, p. 7).

PSICOLOGIA, EDUCAÇÃO E XAMANISMO: SONHOS E APRENDIZADOS DE INFÂNCIAS INDÍGENAS

Para Vherá Poty (2014), a educação para os Guarani acontece de fato quando a pessoa é criança, denominada por ele como a fase do barulho, ao contrário da fase adulta, na qual o jovem deve aprender a silenciar. Tal afirmação faz-me pensar sobre o preparo xamânico que Kopenawa, em sua cultura Yanomami, viveu quando criança, principalmente através dos ensinamentos de seu padrasto e de seus familiares, que o alimentavam com mel, adornavam seu corpo com os enfeites do espírito anta, amarravam em seus braços

braçadeiras de crista de mutum com penas caudais de arara e penas de papagaio nos lóbulos de suas orelhas, bem como cobriam seus cabelos de penugem branca e amarravam rabo de macaco na sua testa. Enfeites que são considerados imagens, que, quando presas ao corpo com firmeza, tinham a função de proteção contra os seres maléficos que traziam doenças.

Quando se é criança, aprende-se a pensar direito aos poucos... compreendemos pouco a pouco que os xamãs não agem como fantasma à toa. Depois de um tempo, o pensamento se concentra nas palavras dos espíritos e a vontade de vê-los fica muito grande (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 100).

Segundo os autores, ocorre uma transformação corporal promovida pelos espíritos na criança, preparando-a para um estado de fantasma, através da ingestão do pó de *yãkoana*, de intensificação do sonho, no qual se podem ver imagens de ancestrais animais, espíritos dos céus e dos rios.

Após as perturbadoras noites de sono dos indígenas, estes indagavam:

Você está se tornando um xamã? Eu apenas respondia que não sabia. Entre nós é assim. Primeiro os *xapiri* olham com afeto para a pessoa, quando é criança. Então ela fica sabendo que estão interessados nela e que vão esperar até ficar adulta para se revelarem

de verdade. Depois, conforme cresce, eles continuam a observá-la e a testá-la. Por fim, se a pessoa quiser, pode pedir aos xamãs mais velhos de sua casa para lhe darem *yãkoana* para beber. Eles, então, abrirão os caminhos pelos quais os espíritos virão dançar e construir sua casa. Durante a infância, vira-se fantasma de vez em quando, nada mais. Só se pode conhecer os *xapiri* de verdade depois de ter bebido *yãkoana* por muito tempo. A partir daí, eles não saem dos seus sonhos. É assim que alguém se torna de fato um homem espírito! Então, durante o tempo do sonho, os xamãs veem apenas dança de apresentação dos *xapiri* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 100 e 101).

Castro (2002, p. 487) distingue as noções que embasam o conhecimento numa perspectiva ocidental, como a que precisa desanimizar o mundo, construindo o ideal de que “conhecer é desanimizar, retirar subjetividade do mundo, e idealmente até de si mesmo” e a epistemologia ameríndia, na qual subjaz o pensamento do xamã, é a ideia de que “conhecer bem alguma coisa é ser capaz de atribuir o máximo de intencionalidade ao que se está conhecendo”. Nessa perspectiva ameríndia,

Quanto mais eu sou capaz de atribuir intencionalidade a um objeto, mais eu o conheço. O bom conhecimento é aquele capaz de interpretar todos os eventos do mundo como se fossem ações, como se fossem resultado de algum tipo de intencionalidade... Para eles, explicar é aprofundar a intencionalidade

do conhecido, isto é, determinar o objeto de conhecimento como um sujeito (CASTRO, 2002, p. 488).

Nesse sentido, podemos pensar o quanto as crianças são importantes como mediadoras na constituição dessa perspectiva de conhecimento psíquico, não como um modo de ser inferior ou infantilizado, mas como uma correspondência ativa na capacidade de ativar um modo de ser, de aprender e de conhecer, dentro de uma afinidade potencial que envolve uma comunicação, sacrifício, um fluxo contínuo entre corpo e espírito, como imagens, perspectivas que potencializam o pensamento e a ação numa experiência de transcendência da vida (JUNG, 2007).

Assim, como na perspectiva ameríndia o conhecimento maior e mais importante é o subjetivado, dotado de alta intencionalidade, também relaciono com o processo clínico de encontro com as dimensões sombrias e doentias de cada pessoa. Dessa forma é que trago o relato fenomenológico de Kopenawa (2015) ao tornar-se xamã Yanomami, no encontro com os espíritos, como um processo de encontro com o Si-mesmo, no qual a pessoa pode encontrar desde o que é mais temido e pavoroso aos seus potenciais mais numinosos, e que transformam a vida de uma forma qualitativa no encontro com o divino.

Primeiro nos contemplam, das alturas do céu. Veem-nos estirados e expostos, na forma de uma pequena mancha clara no chão. Depois

começam a descer em nossa direção, porque nos querem de verdade... aí de repente, se aproximam de nós e pegam nossa imagem antes mesmo de os termos avistado. Assim é. No primeiro dia, a pessoa não vê nada mesmo. No dia seguinte, já não é capaz de distinguir o dia da noite, nem de dormir. No outro dia, vai ficando cada vez mais fraca. Mais um dia e, finalmente, os *xapiri* começam a aparecer. O iniciado não sente mais fome nem sede. Não sabe mais o que é dor nem sono. Os espíritos de *yãkoana* devoraram sua carne e seus olhos morrem... Os sonhos que eu tinha desde pequeno eram pouca coisa comparado àquilo! Quando vi pela primeira vez os *xapiri* descendo para mim, aí sim, entendi o que é medo. O que comecei a ver, antes de distingui-los com nitidez, era de fato aterrorizante. Primeiro, a floresta se transformou num imenso vazio que ficava rodopiando em torno de mim. Depois, de repente, a luz explodiu num estrondo. E tudo ficou impregnado de uma claridade ofuscante. Eu só via a terra e o céu de muito longe, semeados de penugem branca cintilante. Essas pequenas penas luminosas cobriam tudo, flutuando leves no ar. Não havia mais sombra em algum lugar. Eu via tudo de cima, de uma altura assustadora. Então, compreendi que estava começando a me tornar outro de verdade (KOPENAWA, 2015, p. 146).

Do ponto de vista psíquico, remeto a uma condição trazida por Jung (2013), no encontro com o arquétipo de Si-mesmo, numa crucificação do eu, uma suspensão sofrida entre dois opostos

inconciliáveis, numa atitude de renúncia à própria sombra e luz, numa entrega à confiança no espírito e no conhecimento da floresta, que, conforme Kopenawa (2015) relata, o fez olhar mais em direção ao céu, para ver os espíritos descerem. Numa visão junguiana, esse espírito é pensado como a consciência maior de Si-mesmo.

Na descrição do processo de tornar-se xamã, o autor ainda ressalta que houve um desmembramento de sua imagem e de seu corpo e que os espíritos da cigarra, dos sabiás, dos japins, do zangão prepararam sua língua,

...para torná-la bela e capaz de proferir palavras sábias... Fizeram dela uma língua leve e afinada. Tornaram-na flexível e ágil. Transformaram-na numa língua de árvore de cantos, uma verdadeira língua de espírito. Foi então que eu pude enfim imitar suas vozes e responder suas palavras com cantos diretos e claros (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 154 e 155).

E é por um amplo caminho de juntar pedaços do corpo que tinham sido desmembrados, de muito sofrimento e de conhecer uma capacidade de suportar suas feridas que Kopenawa assume que um novo pensamento surge em sua vida e que os espíritos podiam se instalar em sua vida, como numa nova casa, na qual estes podem fazer suas danças. Surge aqui uma nova consciência e uma distinção e integração entre alma e corpo, entre imagem e sensação de estar vivo.

A noção do espírito de animal como uma intencionalidade, uma subjetividade é trazida por Castro (2002) como uma consciência humana num perspectivismo ameríndio, dentro de uma relação entre uma

essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, a noção de roupa é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da metamorfose-espíritos, mortos e xamãs que assume formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais (CASTRO, 2002, p. 351).

Essas concepções são trazidas pelas culturas ameríndias, na América do Sul, e que amplificam noções de Psicologia, de cura em modos de alteridade cosmológicas envolvendo pontos de vistas não humanos e da natureza. Um dos animais que é símbolo xamânico de várias culturas indígenas é a onça ou jaguar. Esse é um animal que precisa ser respeitado em sua força espiritual e, quando um xamã assume essa força arquetípica, ele torna-se respeitado por todos, inclusive pelo animal, assumindo suas características, quer seja para o bem ou para o mal. No caso dos Guarani, quando uma pessoa assume as feições e comportamentos da onça, esta deve receber cuidados especiais da aldeia, pelo perigo que pode representar enquanto um processo de perda da identidade, denominado de *jepotá*, quando não se tem uma condição de lidar com essas forças, como uma desintegração psíquica, física e

espiritual. Aqui se confirma a possibilidade do não humano interferir como “um agente prosopomórfico” (p. 353).

Destaco a imagem da onça/jaguar/humano, tão presente nas culturas ameríndias. Nesse encontro psíquico-humano-jaguar, este descobre uma natureza antropomórfica, que inclui em seu mundo psíquico a natureza, divindades, bichos, dando significados, no emergir das faculdades curativas, que aprende e faz o movimento de humanizar e animalizar o psiquismo.

Na concepção trazida por Castro (2002), esse processo é uma metamorfose ou multiplicidade qualitativa do pensamento ameríndio e perspectivista, na qual é possível viver uma transposição extensiva de estados. “O jaguar mítico é um bloco de afecções humanas em figura de jaguar ou um bloco de afecções felinas em figura de humano” (p. 419). O humano e o animal são potenciais um para o outro, assim como corpo e alma. O corpo representando a opacidade humana na qual há o “corte de ligações potenciais entre o recém-nascido e a alteridade pré-cosmológica” (p. 420).

INTERROGAÇÕES CIRCULARES

Interrogações e um desejo de aprofundamento encerram esta escrita. O que implica uma Psicologia que valoriza o xamanismo? Os caminhos espirituais, como explicitados acima, levam a muitos caminhos, como o do sacrifício, da disciplina, frustração do desejo, doação, entrega, encontros com as sombras e luzes.

Penso que a experiência xamânica ajuda a objetivar os

conteúdos do inconsciente, que, ao ganharem uma relação subjetiva, ampliam o potencial de significados que, enquanto psicólogos, podemos viver com nossos estudantes e nossa psique, numa relação objetiva e subjetiva de alteridade.

As noções xamânicas ameríndias contribuem para a Psicologia e dialogam nos processos de alteridade imagética e subjetiva com o inconsciente coletivo e mitológico. Destaco a educação das crianças Guarani e o tornar-se xamã desde a infância na autobiografia de Davi Kopenawa, com o intuito de evidenciar a riqueza anímica e subjetiva que inclui a relação dos seres humanos, dos sonhos, dos bichos e do espírito.

Nas reflexões, muito mais do que afirmar, tenho vontade de indagar e de investigar mais. O que podemos aprender com as epistemologias xamânicas ameríndias na Psicologia? Que construções de sentidos ecoam ao trazerem o perspectivismo para pensar as alteridades e metamorfoses no universo psíquico?

Numa visão de povos e pensamentos de um pensamento original, sacrificial, os indígenas nos ajudam nos encontros de volta para as nossas casas, em tempos tão contemporâneos, que carecem de entendimentos e de ritos nas riquezas cosmológicas, como a dos Guarani, trazida através do mito dos gêmeos, que enriquecem nossa subjetividade.

Compreendo o quanto o xamanismo está presente nos processos educativos e psíquicos das infâncias indígenas, num estar sensível de imagem almada, corporal e espiritual, no sentido

de um encontro com uma nova consciência ou um novo estado que produz outras sensações corporais e percepções de pensamento.

Busquei trazer aspectos xamânicos para pensarmos a relação entre Psicologia e educação, atravessados pela história de um xamã Yanomami, que desde criança foi reconhecido em seus sonhos e comportamento dentro de um olhar e um contexto xamânico. É uma imagem xamânica, ameríndia, que creio ser importante para educadores e psicólogos trazerem para uma compreensão alargada em seus contextos educativos e clínicos, assim como tem sido fundamental para minhas próprias reflexões e caminhos.

Evidenciando os estudos etnográficos com crianças Guarani², me propus a pensar a educação e a Psicologia a partir da educação Guarani, do mito dos gêmeos e do xamanismo. Os estudos com crianças indígenas e algumas experiências na educação Guarani levaram-me a reconhecer que existe um pensamento povoado de personagens mitológicos. Como afirma Castro (2002, p. 355), “de certa forma, todos os personagens que povoam a mitologia são xamãs, o que, aliás, é afirmado por algumas culturas amazônicas”.

O trabalho com os Guarani tem se revelado como um denso movimento de pensar sentidos e compreensões de mitologias indígenas na constituição de condições de humanidades no

humano e no não humano, numa rica valorização do simbólico enquanto construção de significados, tendo em vista que conhecer para o xamanismo é subjetivar. As ações de todas as manifestações da natureza são percebidas como significativas e relacionais, o que faz emergirem processos intensos imaginais de oposição e de diferenciação no processo de imaginar e criar realidades significativas.

O encontro com a nossa América profunda, como diz Kusch (2012), em seus modos de habitar o popular e o indígena, tem contribuído de forma significativa para uma construção de uma Psicologia que leve em consideração as mitologias indígenas, que são tão invisíveis, num olhar superficial e preconceituoso de nossos processos colonizadores, que impedem um aprofundamento de compreensão das realidades ameríndias que nos constituem e que, quando mergulhamos, adentramos em águas e terras profundas dos nossos modos mais diversos e ampliados de viver e de existir.

ANA LUISA TEIXEIRA DE MENEZES

Professora na Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC). Docente do Programa de Pós-graduação em Educação, Santa Cruz do Sul, RS, Brasil, vice-líder do Grupo de Pesquisa PEABIRU: Educação Ameríndia e Interculturalidade (CNPq), Pós-doutora em Educação na UFRGS e Psicóloga.

² A pesquisa de pós-doutorado em Educação (UFRGS) que desenvolvi com os Guarani remete ao aprofundamento das investigações acerca da epistemologia xamânica e vivência das infâncias em estudos autoetnográficos indígenas.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Eduardo Viveiros de. (2002). **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify.

CHAMORRO, Graciela. **Terra Madura, yvy araguyge**: fundamento da palavra Guarani. Dourados: Editora da UFGD, 2008.

CLASTRES, Pierre. **A fala sagrada**: mitos e cantos sagrados dos índios Guaraní. Campinas: Papyrus, 1990.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 5. ed. Tradução Maria Luiza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

JUNG, Carl Gustav. **Aion. Estudo sobre o simbolismo do Si-mesmo**. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

KUSCH, Rodolfo. **El pensamiento indígena y popular em américa y la negación del pensamiento popular**. Rosario: Fundación A. Ross, 2012.

KOPENAWA, David; BRUCE, Albert. **A queda do céu e a palavra de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

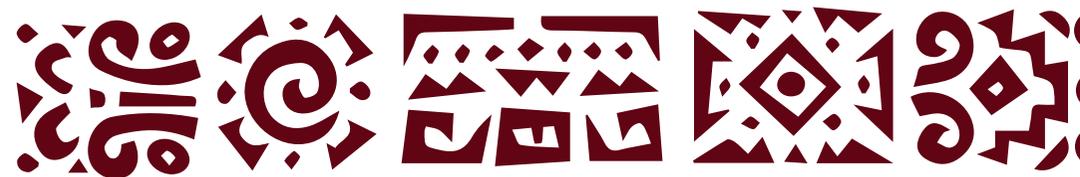
MELIÀ, Bartolomeu. Educação guarani segundo os Guarani. *In*: STRECK, D. R. (Org.). **Fontes da pedagogia latino-americana**: uma ontologia. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MENEZES, Ana Luisa Teixeira de; RICHTER, Sandra Regina Simonis; SILVEIRA, Viviane Fernandes. **Nhandereko Kue Kyringue'í Reko Rã**: nossa história para as crianças. Porto Alegre: Imprensa Livre, 2015.

SANTIAGO Franco. **Diário de Campo**. Barra do Ribeiro, 2017.

VHERÁ, Poty. **Diário de campo**, 2014.

VHERÁ, Poty. Entrevista. *In*: BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MENEZES, Ana Luisa Teixeira de. **Educação ameríndia: a dança e a escola ameríndia**. 2ª ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2015.



MULHERES QUE VIVENCIAM O APRISIONAMENTO INSTITUCIONAL:



PROBLEMATIZAÇÕES SOBRE MODOS DE [RE]EXISTÊNCIA E DE SUBVERSÃO À COLONIALIDADE

INTRODUÇÃO

Mulheres aprisionadas. Mulheres encarceradas. Mulheres silenciadas. O sistema prisional brasileiro invisibiliza aquelas que nele estão. Esse sistema silencia vozes, existências, subjetividades de mulheres negras, mulheres brancas, mulheres heterossexuais, mulheres homossexuais, mulheres bissexuais, mulheres transexuais, mulheres subalternizadas.

O presente estudo busca problematizar diferentes contextos de aprisionamentos que as mulheres vivenciam em nossa sociedade, principalmente o aprisionamento institucionalizado do cárcere. Para tanto, o referencial teórico-metodológico parte do pensamento crítico Pós-Colonial e Descolonial, do Feminismo Descolonial e do Abolicionismo Penal.

O feminismo é um movimento social e intelectual importante na luta pelos direitos das mulheres negras, brancas, indígenas, transexuais e de outros grupos sociais invisibilizados, porém mesmo sendo um movimento progressista, ele pode ser excludente. De acordo com Carneiro (2003), no cenário brasileiro, o feminismo também se manteve por muito tempo com uma visão universal e eurocêntrica de mulher. A autora refere que, dentro dessa lógica, o movimento se mantinha incapaz de perceber diferenças importantes relacionadas às mulheres, como raça, etnia e classe social.

Crenshaw (2002, p. 177) define interseccionalidade como uma tentativa de identificar as “consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação”. O conceito de interseccionalidade evidencia como os sistemas de opressões forjam as desigualdades entre determinados grupos sociais. A partir da interseccionalidade, convido você, leitora/leitor, a observar as sobreposições de opressões que o sistema patriarcal/moderno/

colonial impõe às mulheres subalternizadas, e como esses marcadores produzem vulnerabilidades e invisibilidades.

Tanto o movimento feminista quanto o pós-colonial possuem agendas em comum e, de acordo com Almeida (2013, p. 690), “comungam de princípios e crenças que trazem a possibilidade latente de um profícuo diálogo entre esses campos de análise crítica”. Dentro dessa perspectiva, aqui se faz a transversalidade entre estudos pós-coloniais e descoloniais, para visualizar possibilidades de uma prática feminista descolonial no sistema prisional.

O sistema prisional violenta as mulheres em situação de aprisionamento institucional quando as invisibiliza e as torna números dessubjetivados, ou seja, quando não considera suas construções subjetivas e existenciais. Essas mulheres têm suas trajetórias e histórias de vida constantemente esquecidas, desconsideradas, invisibilizadas na sociedade contemporânea, cuja edificação se dá por meio de relações hierárquicas de raça, classe e gênero, produzidas pela dominação e exploração patriarcal/moderna/colonial.

O abolicionismo penal pode ser tomado como uma proposta alternativa a esse sistema. Ele se propõe a pensar a conciliação como meio de superação às práticas punitivas (PASSETTI, 2012). Para o autor, a conciliação se direciona para a situação-problema que seria passível de punição institucional, observando a singularidade da situação e buscando resolver os impasses gerados. Essa perspectiva busca problematizar o autoritarismo e a lógica punitivista característica da sociedade moderna/colonial.

Considerando a seletividade citada por Passetti (2012), problematizamos o modo como os eixos de subordinação se sobrepõem e se constituem como estruturas de poder, invisibilizando mulheres negras, mulheres de periferia, mulheres em situação de aprisionamento institucional. Mas, afinal, que trajetórias e histórias de vida essas mulheres têm para contar? De que modo a lógica punitiva gera aprisionamentos às mulheres que agem em desconformidade com as expectativas da colonialidade? Essas são algumas questões que nos implicam, subjetivam e impulsionam a querer escutar as trajetórias e histórias de vida dessas mulheres, desses corpos políticos encarcerados no sistema prisional.

Não obstante, teremos a possibilidade, apenas, de buscar relações entre colonialidade do poder, do ser, do saber, do gênero e o abolicionismo penal. Problematizar o processo contínuo de dominação e exploração patriarcal/moderno/colonial presente nas diferentes situações de aprisionamentos pelas quais mulheres de periferia, mulheres negras, mulheres subalternizadas são sistematicamente submetidas. A relação entre Feminismo Descolonial e Abolicionismo Penal nos permite pensar possibilidades de (re)existências aos silenciamentos de mulheres em diferentes situações de aprisionamentos, inclusive o institucional do cárcere.

Nessa perspectiva, o presente estudo tem como objetivo problematizar modos de (re)existência e de subversão à colonialidade de mulheres que vivenciam o aprisionamento

institucional, considerando a interseccionalidade de raça, gênero, sexualidade e classe. Trata-se de um ensaio teórico, ou seja, uma escrita caracterizada por uma instigação de reflexões (MENEGETTI, 2011). O autor refere que os ensaios podem ter diversos formatos, mas uma de suas características é referente à originalidade da temática. É caracterizado por um pensamento livre, em que a ação de compreensão do objeto é analisada e o pensamento ganha autonomia. Dentro dessa perspectiva, os questionamentos e as reflexões trazem novas perguntas, instigando a pessoa que lê a pensar sobre a relação com o objeto e a temática.

SISTEMA PATRIARCAL/MODERNO/COLONIAL E O APRISIONAMENTO FEMININO: ALGUMAS QUESTÕES

O sistema prisional brasileiro não é acessível para todas as mulheres, como a maioria da população acredita. Enquanto algumas mulheres convivem diariamente com a ameaça de aprisionamento, outras passam distante dessa realidade. Enquanto mulher branca e universitária, por exemplo, fui barrada de todas as maneiras possíveis de entrar no presídio. Um conjunto de dispositivos foi acionado para a proteção desse corpo político branco, em meio a algumas narrativas: “Esse local é perigoso para você! É insalubre e com uma realidade muito difícil de entender”¹. Ao mesmo tempo

em que, em determinadas circunstâncias, mulheres brancas são poupadas, cuidadas e veladas, mulheres negras e empobrecidas podem ser constantemente ameaçadas, instigadas, violentadas pelo mesmo sistema prisional.

O que fica evidente aqui é o privilégio de um corpo político branco carregado dos signos do conhecimento científico. Não foi à toa que fui impedida de entrar no presídio. Paredes, trancas, chaves e burocracia. Perigo e brutalidade foram transmitidos nas diversas tentativas. Diante de tal cena, decidimos: a saída era caminhar pelas ruas no entorno do presídio. Caminhar pelo bairro, acompanhar a movimentação — entrada e saída de pessoas. Eis que as lembranças de infância são reconstruídas e, novamente, como num *dejavu*, a criança curiosa observa as janelas do grande prédio desbotado.

Caminhar pelo bairro me reconectou com minha infância e fez entender os meus anseios de conhecer essas histórias de vida. Nunca consegui entender como as pessoas viviam tão perto daquele prédio e não se questionavam sobre o que acontecia lá dentro. Os anos se passaram, a caminhada mudou e continuo sem entender o silenciamento dessas histórias. Vou caminhando junto com as mulheres que se dirigem à fila para visita e fico imaginando suas histórias. O que será que fizeram antes? Quem elas irão visitar? O que farão depois? São tantas perguntas, por isso vou caminhando junto e observando em silêncio. Esse processo de aproximação de mulheres que vivenciam o sistema prisional possibilitou a abertura de novos questionamentos, com

¹ Trecho narrado pela autora Suelen Lemons Clasen.

os quais não temos a pretensão de formular respostas. Iremos, sim, provocar você, leitora e leitor, a entrar nessa deriva de problematizações sobre essas existências silenciadas.

Escrever sobre esse processo de pesquisa é um desafio, pois nos colocamos junto com as mulheres que acompanhei à distância enquanto caminhávamos pelas ruas que levam ao presídio. Quando falamos em nós, quando falo de mim e de nossos aprisionamentos, refuto a ideia de conhecimento científico baseado na neutralidade. Por muito tempo, o conhecimento científico clássico foi considerado uma verdade imutável e neutra, porém as teorias feministas nos ajudaram a rechaçar essa ideia e problematizar o quanto essa neutralidade beneficia o padrão normativo da sociedade (HARAWAY, 1995).

Um elemento ligado à falácia da ciência neutra se refere à objetividade, a qual Haraway (1995, p. 9) chama de “fábula sobre objetividade” e diz que essa explicação é considerada somente na estética da ciência, porém, na prática não existe objetividade por parte dos cientistas. A autora considera, ainda, que os únicos que acreditam na objetividade científica são os não cientistas e alguns filósofos.

Conforme Haraway (1995, p. 11), “a ciência é um texto contestável e um campo de poder”. Essa citação reforça a ideia de que as práticas científicas ao longo dos séculos se ligam diretamente ao campo do poder e se relacionam com as práticas e saberes que colonizam. Colonizar o campo dos saberes é uma prática antiga e continua servindo como base para justificar e afirmar

cientificamente desigualdades, subalternidades e silenciamentos (HARAWAY, 1995). Portanto, eu caminhei ao lado, busquei olhares, cheiros, vozes com que, na deriva de meu imaginário, na deriva dos espaços de orientação, construímos reflexões e questionamentos sobre as mulheres em situação de aprisionamento institucional. Mesmo nos colocando no lugar de enunciação de pesquisadoras, nos questionamos continuamente sobre a violência epistêmica.

Spivak (2010, p. 47) refere que o exemplo mais nítido da “violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como o Outro”. A autora salienta que “esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse outro em sua precária subjetividade” (SPIVAK, 2010, p. 47). Dito de outro modo, a subjetividade do sujeito colonizado é atravessada pela violência epistêmica que o considera sempre como o Outro. Enquanto pesquisadoras descoloniais, não poderíamos reforçar essa lógica colonial da ciência. Afinal, o projeto de subalternização das mulheres enquanto sujeitas coloniais é reproduzido constantemente em nossas universidades ocidentalizadas e, sobretudo, nos diferentes âmbitos de nossa sociedade, a exemplo do sistema prisional.

Os muros que cercam as edificações que encarceram mulheres e seus corpos políticos não são apenas materiais, mas, também, subjetivos. Muros que tornam essas mulheres Outras, separadas geográfica e subjetivamente das pessoas ditas de bem. Muros que reproduzem, no isolamento do território físico e subjetivo, outros muros do projeto colonial, que a partir da violência

epistêmica subalternizam constantemente aquelas consideradas Outras. Pensar a relação desses muros com os muros epistêmicos que o projeto colonial, constantemente, impõe às mulheres em situação de aprisionamento nos permite relacionar e perceber os diversos dispositivos de subalternização de existências. Os muros físicos e subjetivos do presídio escondem, aos olhos da sociedade, as mulheres subalternizadas pelo projeto colonial.

As colonialidades são desdobramentos do projeto colonial. Colonialidade do poder, do ser e do saber estão a serviço da modernidade (MALDONADO-TORRES, 2007). A colonialidade do poder se refere a relações de explorações e dominações na modernidade; algo que vai além dos limites e particularidades do colonialismo histórico e que não desaparece mesmo após uma suposta independência ou descolonização dos povos colonizados (QUIJANO, 1997; 2007). A colonialidade do saber tem a ver com a epistemologia e com a produção de conhecimento, no sentido de reproduzir os pensamentos coloniais, ou seja, é “uma atitude colonial frente ao conhecimento” que parte do eurocentrismo e que se articula de forma simultânea às relações centro-periferia e às hierarquias raciais, em que os conhecimentos não europeus são excluídos, silenciados e ignorados (CASTRO-GÓMEZ; GROSFOGUEL, 2007, p. 20). A colonialidade do ser é a experiência vivida na lógica colonial, além dos impactos que essa experiência gera na linguagem (MALDONADO-TORRES, 2007).

Podemos entender colonialidade e modernidade como sistemas que se alimentam e somente são possíveis de existir em

conjunto, de acordo com Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016). Os autores consideram que a colonialidade do poder é baseada na ideia de que raça e racismo são fundamentais para a organização do acúmulo de capital e das relações de poder nessa perspectiva de sistema-mundo. Segundo esses autores, o conceito de raça é estruturante para compreender as relações de poder, em que sempre existirá uma hierarquia entre colonizadores e colonizados, conquistadores e conquistados.

Quando falamos em sistema prisional, podemos nos remeter a uma relação hierarquizada entre conquistadores e conquistados, colonizadores e colonizados? Ao falar sobre aprisionamento feminino, podemos pensar na conquista de corpos políticos, majoritariamente negros, em um contexto moderno/colonial/patriarcal? Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) referem que o colonizador retira dos sujeitos colonizados suas subjetividades, suas vozes, suas vontades e suas almas. Os mesmos autores ainda afirmam que, no colonialismo, os homens se tornam mão de obra e as mulheres, além de mão de obra, fontes de prazer.

Como um contraponto à colonialidade, o projeto descolonial é uma movimentação ampla, que não ocorre apenas na perspectiva acadêmica. Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016) consideram que, para além das experiências acadêmicas, a descolonialidade “consiste numa prática de oposição e intervenção”. Os autores consideram que o início desse movimento ocorreu a partir de 1492, nas primeiras reações ao sistema mundo moderno/colonial no

contexto do império.

Considerando a relação entre colonialidades e mulheres em situação de aprisionamento institucional, é possível pensarmos em descolonização a partir do abolicionismo penal?

O aprisionamento feminino e sua interface com as colonialidades nos provocaram a refletir sobre os silenciamentos, as invisibilidades, e as condições impostas pelo cárcere. Reflexões produzidas desde fora do sistema prisional, desde o lugar de quem nunca vivenciou o cárcere, mas que vivencia outros aprisionamentos impostos pela sociedade patriarcal/moderna/colonial.

FEMINISMO DESCOLONIAL E ABOLICIONISMO PENAL: SUBVERSÃO À COLONIALIDADE?

A modernidade/colonialidade tem como elemento central a hierarquização da humanidade em contexto global (LUGONES, 2014). Essa hierarquização foi forjada pelos colonizadores aos povos colonizados e trouxe consigo outras dicotomias hierárquicas, entre homens e mulheres, por exemplo, como refere Lugones (2014). A autora considera que essa dicotomia homem/mulher se refere apenas às pessoas consideradas humanas. Os não humanos (africanos escravizados, por exemplo) não fazem parte dessa dicotomia, ou seja, não humanos não são homens e

não são mulheres.

A articulação entre feminismo e pensamento pós-colonial, conforme Costa (2010, p. 51), nos remete ao propósito de “lutar pelo poder interpretativo das teorias feministas a partir de um projeto de descolonização do saber eurocêntrico-colonial”. Almeida (2013, p. 692), ao se referir à crítica feita ao feminismo burguês por seu “branqueamento e seu ocidentalismo”, corrobora a necessidade de descolonizar a categoria gênero, como referem Lugones (2008) e Espinosa-Miñoso (2016). Afinal, as ideias de gênero e de raça são “ficções poderosas”, agindo sempre para preservar os papéis determinados historicamente para sujeitos subalternizados (ALMEIDA, 2013, p. 697). Mas afinal: a quem servem essas ficções poderosas? Para quais sistemas elas são benéficas?

Para entender quem são essas mulheres, precisamos considerar a interseccionalidade entre gênero, raça, classe e sexualidade. A interface entre feminismo e pensamento crítico pós-colonial e descolonial nos provoca à problematização sobre a desnaturalização dessas categorias universalizantes e à proposição de agendas múltiplas, nas quais as diversas identidades de mulheres são bases para uma construção interseccional (ALMEIDA, 2013). Afinal, o movimento feminista ganha força e se torna plural ao apossar-se “do fazer crítico como forma de desestabilizar o poder instituído e de refletir sobre questões de poder, vitimização e agenciamento” (ALMEIDA, 2013, p. 691); bem como, ao levar em consideração a interação entre os diferentes eixos de subordinação e suas consequências estruturais nas relações sociais e de poder

(CRENSHAW, 2002).

Desse modo, para problematizarmos quem são essas mulheres, e quais silenciamentos vivenciam, necessitamos do olhar interseccional. Ao pensarmos apenas em gênero, estaremos reduzindo-as a uma categoria universalizante e contribuindo para o silenciamento de suas diferenças. Nesse sentido, reafirmamos a importância do feminismo e do pós-colonialismo como “teorizações que desestabilizam as bases consolidadas de construção de saber e conhecimento”, como se refere Almeida (2013, p. 698). Não podemos pensar em mudanças criando novas categorias que se sobreponham numa relação hierarquizada. É preciso subverter a lógica do conhecimento hegemônico a partir da construção de novas *epistemes* desde o lugar desse corpo político subalternizado.

Para Costa (2010), observar a categoria gênero dentro do projeto colonial faz com que seja possível desenvolver uma genealogia da formação e do modo de utilização das relações assimétricas de poderes estruturantes do sistema patriarcal/moderno/colonial. A autora ainda refere que, quando se considera o gênero como estruturante e não apenas como subordinado ao projeto colonial, é possível fazer uma história do patriarcado e mostrar como normatizações de gênero, de sexo e de raça estão imbricadas. Nesse sentido, a interseccionalidade é fundamental para o projeto feminista de descolonização do saber (COSTA, 2010).

Não obstante, a discussão sobre os direitos humanos nem sempre considerou as questões de gênero e raça como marcadores importantes. De acordo com Crenshaw (2002), ativistas sociais

de gênero e de raça vêm fazendo esforços para incluir esses marcadores em conferências mundiais dos direitos humanos.

A expressão “enegrecendo o feminismo”, citada por Carneiro (2003), nos remete à luta das mulheres negras no próprio movimento feminista brasileiro. A partir dessa perspectiva, existe uma tentativa de integrar os diferentes movimentos feministas dentro de uma sociedade marcada pela multiracialidade e pluriculturalidade. Conforme Carneiro (2003), o feminismo negro possibilita um engendramento das agendas de combate às desigualdades de gênero, luta antirracismo e outros tipos de opressões.

A transformação das mulheres como sujeitos políticos se dá a partir da politização das desigualdades de gênero. Como sujeitos políticos, nós mulheres negras, brancas, indígenas, de periferia, transexuais, assumimos os processos particulares de cada luta, nos lugares em que estamos inseridas e com os diversos olhares de cada grupo em particular (CARNEIRO, 2003). Sendo assim, de acordo com a autora, cada grupo de mulheres identifica suas demandas específicas que são tratadas em cada contexto. Dentro dessa perspectiva, o nosso protagonismo é um debate importante que vem sendo realizado dentro do próprio movimento feminista brasileiro.

Lugones (2014) vai propor o conceito colonialidade de gênero enquanto imposição do sistema moderno/colonial e que se relaciona com o processo de desumanização das pessoas colonizadas. Ao utilizar o termo colonialidade, Lugones (2014) considera o gênero como dispositivo de poder por meio de um processo de redução

ativa das pessoas, cuja desumanização as torna aptas para a classificação, a sujeitificação e a investida de tornar o Outro menos que seres humanos.

Almeida (2013), ao questionar como a atitude descolonial e feminista pode fornecer alternativas a novos possíveis agenciamentos, demonstra que a subalternidade, considerada um operador crítico, não pode ser tomada como um discurso vitimizante e nem deve ser fixada. Ou seja, as vozes subalternas não podem ser fixadas em espaços de exclusões ou entregues em domínio de outras pessoas. É preciso sempre ter cuidado para não voltarmos aos discursos intelectuais e fixadores dos sujeitos em posições de subalternidade.

A primeira ação de um feminismo descolonial, segundo Lugones (2014, p. 948), é ver a diferença colonial e resistir “ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la”. Somente identificando essa diferença podemos observar a multiplicidade de mulheres, sem cair na lógica de categorizar as mulheres em termos universais.

Negar a figura da mulher universal abre um repertório grande de possibilidades, considerando-se o reconhecimento de diferentes modos de existência. Assim, podemos pensar sobre como nós mulheres vivemos em situações de aprisionamentos, como nossas subjetividades são construídas a partir de marcadores como raça, gênero, sexualidade e classe. É preciso sair da lógica universalista, exercitar a alteridade, demonstrar empatia e respeito aos diferentes lugares de enunciação.

Lugones (2014, p. 940) salienta que “descolonizar gênero é necessariamente uma práxis e decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada, visando uma transformação vivida e social”. Assim, faz parte da descolonização de gênero uma atitude crítica que busca sempre problematizar as práticas normalizadoras impostas pela sociedade patriarcal/moderna/colonial.

Uma das possibilidades de ação se relaciona diretamente com a resistência (LUGONES, 2014), ou, ainda, com (re)existência. Esse resistir, ou (re)existir, tem que ser produzido num processo contínuo, criando-se tensão e crítica a todas as formas de opressão. (Re)existir é firmar propósitos, é lutar contra os silenciamentos que colonizam as mulheres negras, brancas, indígenas, de periferia, trabalhadoras, transexuais.

A resistência à colonialidade de gênero não acontece sozinha, de modo que essa postura tem que acontecer de dentro e ser correspondente a todo modo de viver (LUGONES, 2014), ou seja, a um processo de (re)existência. Para Lugones (2014), as comunidades constroem mais possibilidades de resistência do que as pessoas individualmente, de modo que a resistência é passada em mãos, na prática e na produção do cotidiano. Lugones (2014) afirma, ainda, que não é apenas no discurso que a resistência acontece, mas também na comunhão das ações, de modo a se opor aos preceitos e à lógica da colonialidade.

O movimento de (re)existência nos fez buscar referenciais teóricos e epistemológicos críticos à lógica colonial de

aprisionamento. O abolicionismo penal poder ser tomado como uma estratégia para pensar novas práticas que subvertem a colonialidade e a lógica punitivista do sistema prisional. Segundo Passetti (2012), essa é uma prática anti-hierárquica, que procura destruir os costumes autoritários da cultura ocidental, para além do sistema prisional.

Passetti (2012, p. 16) considera o abolicionismo penal como “um discurso estratégico composto de forças liberadoras e libertadoras das práticas punitivas modernas”. Ou seja, questiona o proibicionismo de nossa sociedade e as práticas de aprisionamento consideradas como solução única. Ainda segundo o autor, essas práticas abolicionistas criticam a pedagogia do castigo, que “atribui a um superior o mando sobre o outro” (p. 16).

Sabemos que nem todas as pessoas que cometem infrações à lei são submetidas ao sistema prisional, afinal, este serve como dispositivo para aprisionar apenas uma parcela da população. Por mais ampliações que o sistema prisional sofra, Passetti (2012) considera que ele não abarca todas as infrações à lei cometidas existindo, assim, uma seletividade direcionada principalmente para as infrações aos direitos de propriedade, elemento relacionado diretamente ao capitalismo. De acordo com o autor, a seletividade do sistema prisional se relaciona com os sistemas de privilégios, reforçando as discriminações das populações mais vulneráveis. Nesse mesmo sentido, Lugones (2014) evidencia que a criação de dicotomias e hierarquias é central para o sistema moderno/colonial/

capitalista sobre as questões relacionadas a raça, gênero, sexualidade e classe.

O abolicionismo penal (PASSETTI, 2012) — com a seletividade da punição baseada nos direitos à propriedade — bem como o feminismo descolonial (LUGONES, 2014) — com a interseccionalidade entre raça, gênero, sexualidade e classe — têm a potência de desacomodar e provocar problematizações sobre o modo como determinados grupos sociais são forçados a vulnerabilizações no sistema prisional brasileiro. O poder, tanto para o abolicionismo penal quanto para o feminismo descolonial, é um elemento que constitui o sistema moderno/colonial/capitalista. De acordo com Lugones (2014), observar essas relações de poder possibilita pensar como pessoas são oprimidas de forma unilateral em nossa sociedade.

Desse modo, quando pensamos ou falamos sobre mulheres que vivenciam o aprisionamento institucional, necessitamos considerar suas diferenças, suas singularidades, suas histórias de vidas. Ao valorizarmos as histórias de vidas dessas mulheres, temos a possibilidade de denunciar os silenciamentos por elas vivenciados nesse sistema. Quando valorizamos suas (re)existências para além dos números e estatísticas, estamos evidenciando rostos, cores, gêneros, sexualidades, classes, percursos diversos que, por contingências, se encontraram em um ponto de suas existências. O simples ato de escutar as histórias dessas mulheres pode ter a potência de descolonizar práticas já naturalizadas nesse sistema. Afinal, quem escuta uma mulher em situação de aprisionamento institucional? Portanto, é na perspectiva da escuta das mulheres

que vivenciam o cárcere que compreendemos o encontro entre o feminismo descolonial e o abolicionismo penal.

CONSIDERAÇÕES DESCOLONIZANTES?

Falar sobre aprisionamento feminino é um desafio e este estudo enfrentou desde o início as burocracias e empecilhos que essa temática nos traz. As mulheres que vivenciam o aprisionamento institucional, sem saber, foram caladas novamente, silenciadas pelas burocracias que impediram que as pesquisadoras entrassem no presídio. Não foi a primeira tentativa e provavelmente não será a última, pois em algum momento essas histórias precisam ser escutadas e visibilizadas.

Quando nos colocamos ao lado dessas mulheres, caminhando juntas, nos relacionando mesmo que à distância, tivemos a possibilidade de refletir sobre nossos próprios aprisionamentos e sobre os diferentes aprisionamentos vividos por mulheres negras, de periferia, indígenas, transexuais, entre outras. Movimento que nos fez refletir que, talvez, nós pesquisadoras tenhamos muito mais coisas em comum em relação às mulheres em situação de aprisionamento institucional do que nos permitimos acreditar. Assim, um desafio importante emerge deste ensaio: necessitamos nos questionar sobre nossas diferenças e, ao mesmo tempo, sobre nossas semelhanças para, assim, diminuir o abismo entre o ser e o não ser que nos separa.

Destacamos a importância de continuar este estudo no intuito

de conhecer as histórias de vidas de mulheres em situação de aprisionamento institucional. Estabelecer relações com seus corpos políticos, suas vozes, cores e rostos para, quem sabe, percebermos o quanto delas temos em nós e o quanto de nós elas possuem. É preciso (re)existir aos silenciamentos que nos são impostos e criar estratégias de subversão à colonialidade para abrir fissuras e descolonizar os muros físicos e subjetivos que nos aprisionam.

A partir da relação entre feminismo descolonial e abolicionismo penal, necessitamos criar possibilidades de (re)existências que se contraponham ao proibicionismo e ao encarceramento, tão naturalizados na nossa sociedade. Necessitamos inventar modos de (re)existências à invisibilização de mulheres empobrecidas, de mulheres negras, de mulheres que vivenciam o aprisionamento institucional e engendrar modos de subversão à lógica patriarcal/moderna/colonial.

Mas afinal, quem são essas mulheres e que histórias de vidas elas têm para contar?

SUELEN LEMONS CLASEN

Bacharel em Psicologia pela UFPEL, Residente da Residência Multiprofissional em Saúde Coletiva da UFBA.

MÍRIAM CRISTIANE ALVES

Doutora em Psicologia pela PUCRS, Professora Adjunta do curso de Psicologia da UFPEL.



REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Intervenções feministas: pós-colonialismo, poder e subalternidade. **Revista Estudos Feministas**, v. 21, n. 2, p. 689-700, mai./ago. 2013.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGUÉL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Revista Estudos Avançados**, v. 17, n. 49, p. 117-132, set./dez. 2003.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

COSTA, Claudia de Lima. Feminismo, tradução cultural e a descolonização do saber. **Revista Fragmentos**, v. 21, n. 39, p. 45-59, jul./dez. 2010.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderlys. De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. **Solar**, v. 12, n. 01, p. 141-171, 2016.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 7-41, 1995.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Revista Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-101, jul./dic. 2008.

_____. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v.

22, n. 3, set./dez. 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MENEGHETTI, Francis Kanashiro. Documentos e debates: O que é um ensaio teórico? **RAC**, n. 2, p. 320-332, mar./abr. 2011.

PASSETTI, Edson (Org.). **Curso livre de abolicionismo penal**. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Orgs.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 93-126.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. **Anuario Mariateguiano**, Lima, Peru, v. 9, n. 9, p. 113-122, 1997.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Gestão AmpliaPsi

setembro/2016 a setembro/2019

Conselheira Presidente: Silvana de Oliveira
Conselheira Vice-Presidente: Mariane Teixeira Netto Rodrigues
Conselheira Tesoureira: Fernanda Facchin Fioravanzo
Conselheira Secretária: Cristina Maranzana da Silva

Conselheiras/os efetivas/os

- Angelo Brandelli Costa
- Augusto Luis Fassina
- Cleon dos Santos Cerezer
- Cristina Maranzana da Silva
- Fernanda Facchin Fioravanzo
- Geisa Felippi
- Luciara Gervasio Itaqui
- Maria Josefina Franchini
- Mariane Teixeira Netto Rodrigues
- Mayte Raya Amazarray
- Michele Pens
- Patrícia de Moraes Silva
- Priscila Pavan Detoni
- Silvana de Oliveira
- Silvio Augusto Lopes lensen

Conselheiros suplentes

- Andrielli Flores Fernandes Bastos
- Bruna Larissa Seibel
- Bruno Graebin de Farias
- Cibele Vargas Machado Moro
- Elisangela Mara Zanelatto
- Giovanni Cantarelli
- Manuele Montanari Araldi
- Nauro Mittmann

Projeto Gráfico e Diagramação: Engenho de Ideias

Revisão: Katine Walmrath

Conheça outras publicações do CRPRS acessando crprs.org.br/publicacoes

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

C755p Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul.
Núcleo de Relações Raciais [livro digital] : percursos, histórias e movimentos / Núcleo de Relações Raciais, Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul. – Porto Alegre: Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul, 2019.

1 PDF.

Inclui bibliografia.
ISBN 978-85-67564-07-4

1. Psicologia racial. 2. Relações raciais. I. Conselho Regional de Psicologia do RS. Núcleo de Relações Raciais. II. Título.

CDU 159.922.4

Bibliotecária responsável: Bruna Heller (CRB-10/2348)

Índice para catálogo sistemático:

1. Psicologia racial / Etnopsicologia / Psicologia nacional 159.922.4



45 Anos
fazendo a
diferença na
Psicologia

 facebook.com/conselhopsicologiars |  [@crprs](https://twitter.com/crprs)

 crprs.org.br/falacrp |  youtube.com/crprs

 crprs.org.br |  ouvidoria@crprs.org.br |  0800-002 0707