

Nikolas Medson Ribeiro

SOB FANTASIAS E NARRATIVAS DA RAÇA:

uma análise crítica entre o social e o psíquico na
construção de uma identidade racial à margem

CAPIAU
editora



Nikolas Medson Ribeiro

SOB FANTASIAS E NARRATIVAS DA RAÇA

uma análise crítica entre o social e o psíquico na
construção de uma identidade racial à margem

CAPIAU
editora

Editor: Nikolas Medson A. Ribeiro

Arte da capa: Nikolas Medson A. Ribeiro

Diagramação: Matheus Dias Peixoto



CAPIAU Editora

51.272.047 Matheus Dias Peixoto MEI

Rua Cristiano do Ó, 325, Vila Guilhermina

Montes Claros, MG, Brasil, CEP 39.400-465

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS. *Este Livro não pode ser reproduzido, no todo ou em parte, armazenado em sistemas eletrônicos recuperáveis nem transmitido por nenhuma forma ou meio eletrônico, mecânico ou outros, sem a prévia autorização por escrito de seu autor.*

© 2023, Nikolas Medson Ribeiro

1ª Edição

ISBN:

DOI:

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

R484e

RIBEIRO, Nikolas Medson.

Sob Fantasias e Narrativas da Raça: uma análise crítica entre o social e o psíquico na construção de uma identidade racial à margem / Nikolas Medson Ribeiro. 1. ed. – Montes Claros, MG: CAPIAU Editora, 2023.

159 f.: 21 cm, il.

ISBN:

DOI:

1. Psicanálise. 2. Identidade racial. 3. Adolescentes. 4. Teoria Social. 5. Centro Socioeducativo de Montes Claros (MG). I. Ribeiro, Nikolas Medson. II. Título

CDD-150.195

Índices para catálogo sistemático:

1. Psicologia: Sistemas psicoanalíticos / Psicoanálise 150.195

Dedico esse trabalho primeiramente à minha família, em especial aos meus irmãos Lucas e Arthur, para que compreendam o nosso poder de deixar as nossas marcas no mundo.

Às minhas avós, Clemência, que sempre me cuidaram com um amor indescritível e Dona Ci, retirante em pau-de-arara, que me ensinou a resistência à pobreza e à fome pela estratégia da união do pobre com o pobre, junto ao humor, a clareza e o sorriso.

À minha mãe, Meiri, mulher forte, retirante nordestina, “mãe solteira” e que foi a minha Mestra e principal referência na leitura crítica – e humana – do mundo.

Aos “meninos” do socioeducativo, que tão nobremente me concederam a dádiva de ouvi-los e aprender com eles.

Por fim, à toda a classe trabalhadora brasileira, em especial à mais subalternizada, que luta, resiste e se faz forte na esperança por tempos melhores.

A todos vocês eu dedico o que aqui se faz possível.

“Pode o subalterno falar?” - Spivak

Escrever é intervir no mundo.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
Da minha demanda com a demanda	13
DE UMA CONSTRUÇÃO SOCIOHISTÓRICA DA IDENTIDADE RACIAL	19
Identities em disputa nas narrativas	20
Fissuras no espelho da representação: mercado, identidades, imperialismo	35
O ressentimento como motor e como sintoma	49
NO TERRITÓRIO DO PSÍQUICO	59
Das (im)possibilidades para um Eu	61
A aniquilação regular	79
A necessidade do fantasiar	86
OS MENINOS	92
Da produção de posições e sistemas	94
Penetrando a cena (e suas regras)	107
O suposto singular	115
Samuel	118
Ícaro	126
Sócrates	140
CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
REFERÊNCIAS	152

INTRODUÇÃO

*“Para quem quer se soltar, invento o cais
Invento mais que a solidão me dá
Invento lua nova a clarear
Invento o amor e sei a dor de me lançar”*

Cais - Milton Nascimento

Este trabalho é fruto de uma pesquisa desenvolvida durante o meu percurso no Mestrado em Educação em uma universidade pública. Fugindo ao cânone das pesquisas em temas pedagógicos e de metodologias, resolvi negar à curva e pesquisar a cultura, raça e psicanálise e trazer a campo uma pesquisa crítica e que tivesse um compromisso ético e político com as necessidades reais da classe trabalhadora e se opusesse aos protocolos de silenciamento impostos pela academia. Quanto a isso, sempre deixei clara a minha ausência de compromisso com tais protocolos com as políticas de subordinação às posições, títulos, afirmadas por vezes por meio de ameaças sutis (ou nem isso) e reafirmação de poder com base em posições burocráticas e títulos acadêmicos, o que eu costumava chamar de título de semideuses.

Nessa fantasia dos tronos, eu sempre busquei me firmar como o trabalhador que, por uma questão ético-política e principalmente de demanda da realidade, me mantinha enquanto um mero professor de chão de escola, que se reconhece enquanto classe trabalhadora para além dos

discursos, lutando para fugir das políticas de precarização e da falta de acesso à educação e ao conhecimento. Políticas essas que, infelizmente, percebi serem parte do compromisso de uma considerável parte dos professores e alunos de um mestrado em Educação que, inclusive, se bradava freiriano e progressista. Por vezes, os discursos não se sustentam nas páginas onde a classe trabalhadora precisa ser dignamente atendida. Felizmente, nesse percurso também encontrei alguns que tinham um real compromisso com aqueles a quem a universidade pública deveria estar dirigida. A esses agradeço imensamente. Vocês foram a minha possibilidade de vínculo e o meu respiro.

Escrever esse trabalho representa muito mais que uma etapa na minha trajetória acadêmica e em minha carreira, representa, antes de tudo, um processo de amadurecimento pessoal e a capacidade de, finalmente, sustentar um desejo. O desejo da escrita engajada e política. No desejo de produzir e registrar um conhecimento que não apenas se autodeclara, mas que emancipa.

Existir, crescer e registrar um processo denso e rico de adquirir, produzir e compartilhar conhecimento que alia a realidade dos marginalizados com a altivez da academia. O processo a qual parece que todo professor de vertente crítica está destinado, mas não apenas ele; também o analista que, em sua prática primeira, tem o objetivo de trazer à tona aquele que é desconhecido e que movimenta as bases da estrutura psíquica. Enquanto o psicanalista traz à tona o sujeito

recalcado, o professor crítico traz à tona o sujeito que, devido às circunstâncias de um sistema de moer gentes, é posto em posição de silêncio. Assim como o sujeito do inconsciente movimenta a estrutura do indivíduo, o sujeito marginalizado é quem, desde o início da história oficial do Brasil, tem sustentado a estrutura desse país, repleto de desigualdades e recalçamento de gentes.

Esse trabalho vem se posicionar mediante as demandas dos grupos sociais marginalizados, os quais não têm suas vozes ouvidas, mas, mais que isso, vem reivindicar uma psicanálise brasileira, forjada pela classe trabalhadora, que descole os olhos, mãos e ouvidos dos salões das - desconectadas - elites brasileiras e se vire a responder às demandas do Brasil real; esse que está em desmonte, desesperança e caos. É buscando me apoiar em uma perspectiva brasileira, voltada ao olhar para a terra tupiniquim, que me ousa a propor as indagações contidas neste trabalho e que não têm como pretensão revelar respostas fixas e incontestáveis sobre o universo da pesquisa, mas que busca se posicionar no campo da escuta da exclusão e de uma demanda política por voz, direito e acesso ao reconhecimento dessas existências. Existências estas, apesar do que tenta instituir toda a estrutura social, dotadas sim de humanidade, nome e histórias.

Da minha demanda com a demanda

O meu interesse pelas problemáticas sobre desigualdades, demandas sociais e questões relacionadas ao racismo se deu desde a minha infância, sem que eu possa datar ao certo essa questão, que sempre esteve presente em minhas experiências e questionamento compartilhados em uma família multirracial e eu, enquanto pessoa branca dentro dessa família, percebi logo cedo, nos mais diversos contextos, a diferença de tratamento e de legitimação que havia em relação aos meus familiares que eram socialmente lidos como negros, tendo ainda aqueles que, à época, eram identificados pelo termo “morenos” e eram (externamente) situados (lê-se autorizados) de maneira parcial nos mesmos espaços em que eu transitava integralmente. Ali eu já percebia a dinâmica da racialização e os seus protocolos, mesmo que não soubesse também nomear isso. Hoje, sendo o irmão mais velho de 5 meninos (brancos e não-brancos), ocupantes de parcelas distintas da classe trabalhadora, sendo 3 ocupantes dos espaços da classe média e 2 ocupantes dos espaços destinados à classe periférica, me faz perceber no cotidiano e observando as nuances e os caminhos que se fazem no entrecruzamento de categorias que reproduz as opressões em uma dinâmica de seleção, omissão e/ou combinação das categorias de raça e classe.

Perceber essa diferenciação sempre foi (e ainda o é) um incômodo para mim e uma dor, inclusive por saber que,

dentro dessa dinâmica, me posiciono em um lugar garantia de direitos, garantia essa que, na maior parte das vezes, não é possível estender aos meus. Além do ambiente familiar, logo em meus primeiros anos de docência, percebi que essa questão de tratamento e o racismo e das opressões de classe estavam muito além de práticas sociais das relações entre grupos específicos, estavam institucionalizadas e sendo transmitidas por meio de práticas culturais, uma pedagogia cultural, nas entrelinhas do discurso pedagógico e na própria prática docente em atos concretos.

Outro ponto que me cabe a obrigação de destacar, foi a forte influência de minha mãe, mulher periférica, *mãe solteira*, retirante nordestina, deslegitimada em suas falas durante toda uma vida e, hoje, uma cientista social e acadêmica em serviço social que, muito antes de qualquer formação acadêmica, sempre atuou, de maneira leiga, na militância contra as vulnerabilidades sociais dentro de todas as comunidades pelas quais passou. Conviver desde sempre com esse processo despertou em mim uma responsabilidade política indissociável às minhas diversas práticas e campos por onde transito. Foi nessa relação com o exemplo que aprendi o que seria, na prática crua e leiga, a enfrentar as “expressões da questão social” antes que qualquer referencial teórico chegasse para nos dar subsídios nessa lida que, para nós, não era um conceito, um objeto de discussões acadêmicas, era o nosso dia a dia da exclusão social, da privação de direitos e, em não raros momentos, da já tão

conhecida pelo brasileiro, a Fome – em letra maiúscula porque é como se tivesse nome próprio. Era membro íntimo da família.

Apesar de estarmos nas pesquisas, nos estudos, nos índices, nunca nos foi informado (ou perguntado) que índices eram esses. Mas, independentemente do (in)acesso à informação, que a essa população é quase sempre negado, a realidade concreta nós conhecíamos. Éramos os subalternos recalcados.

Já com a psicanálise, em 2011 iniciei a minha lida enquanto paciente por meio de uma iniciativa que oferecia sessões gratuitas para a população que não dispusesse de recursos econômicos para bancar financeiramente um tratamento e, em 2015, iniciei os meus primeiros estudos das obras de Freud, o que, não sabia eu, seriam os meus primeiros passos no chamado percurso em psicanálise. Formação essa espaçada, alternada com alguns períodos de hibernação devido às demandas em minha formação acadêmica e na lida de sobrevivência do trabalhador brasileiro e, imprescindível ressaltar, à margem dos círculos que se colocam como tradicionais e que, nesse círculo (o qual chamo de mercado da alta psicanálise) exclui àqueles trabalhadores que, em meio à sua sobrevivência, não têm condições de “bancar” uma formação reconhecida em psicanálise pelas escolas tradicionais e elitizadas, que se colocam como o grande Outro e bastiões da teoria.

Sobre essa posição marginal de quem não consegue “banciar” um percurso tradicional, sempre me recordo de Carolina Maria de Jesus (1960), em uma frase que muito me marcou nessa violência de classe do *banciar o desejo*. Carolina diz “mas o custo dos gêneros alimentícios nos impede a realização de nossos desejos”. Todavia, até hoje, mantenho o meu percurso em psicanálise e na ética do desejo, mesmo que na fronteira do marginal. Fronteira essa com a qual me identifico e que, em sua riqueza, fortemente me move.

Após a graduação, já em 2019, em minha primeira especialização, pude me dedicar um pouco mais à psicanálise e ao estudo desta em relação às práticas narrativas de crianças e adolescentes e sua relação com a identidade e a vulnerabilidade social. Consegui aí perceber na psicanálise para além de um campo elitista, de acesso restrito, teórico e com viés aparentemente eurocentrado, para a sua potência na desconstrução dos processos de des-assujeitamento que a estrutura capitalista-racista produz sobre os atores em condição de vulnerabilidade social. Desde então, a psicanálise se configurou para mim como uma potente possibilidade de um instrumento político de transformação social, coisa que certamente o é.

Em 2019, trabalhando como Educador Social em um Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV), executado por meio de uma Organização da Sociedade Civil (OSC), também na cidade de Montes Claros/MG, pude desenvolver um trabalho que se tratava da produção de um

livro intitulado “O Balanço e a Caverna: fantasias de um mundo real” idealizado por uma colega pedagoga a qual me convidou a adentrar o trabalho. O livro citado foi realizado com histórias, estórias e desenhos produzidos por crianças e adolescentes atendidos pelo esse serviço citado. No processo de produção desse livro, o que já parecia comum nos materiais lúdicos e pedagógicos desses atendidos, se tornou inegável: aquelas crianças e adolescentes, evitavam a todo custo se representarem graficamente, discursivamente em uma identificação enquanto pessoas negras, racializados, mesmo que, em uma leitura e prática social serem assim lidos. Em suas histórias, todas elas seriam brancas! Vi então nessa dinâmica um rico material de estudo e possibilidades de contribuições para os campos das ciências humanas e dos estudos psicanalíticos.

No entanto, durante o ano de 2020, já no primeiro ano de mestrado, por questões de viabilidade da aplicação da pesquisa, desloquei as minhas investigações e observações sobre um novo serviço, um serviço socioeducativo, aparelho regido e regulado pelo Estado. Onde ali também, em contato prévio, percebi a negação e a resistência à identidade negra pelos adolescentes atendidos por aquele serviço.

Perceber essa insistência na negação da racialização, observada nas interações prévias com os adolescentes desse serviço, convocou em mim a posição de não apenas observar, pesquisar e produzir conhecimento científico, mas principalmente elaborar um espaço de narrar-se que possa

contribuir, dar voz e devolver a esses indivíduos o lugar de sujeitos que as dinâmicas racistas, classistas, e de encarceramento, lhes têm retirado.

Um serviço socioeducativo, em tese, se rege sob um caráter pedagógico, mas, na prática, sabemos que reproduz um aparelho repressivo e de encarceramento de corpos muito bem delimitados. Uma delimitação com cor e endereço bem definidos.

**DE UMA CONSTRUÇÃO SOCIOHISTÓRICA
DA IDENTIDADE RACIAL**

Identities em disputa nas narrativas

A questão da identidade racial é uma discussão intensamente presente nas disputas sociais e políticas da atualidade brasileira. O Brasil, fortemente marcado pela miscigenação, deixou indagações profundas no povo brasileiro. Indagações essas que têm se tornado cada vez mais, um campo de disputas discursivas ao mesmo tempo em que, principalmente para as populações vulneráveis, se tornam complexos e inacessíveis os debates sobre sua própria identidade; gerando assim uma luta que visa nomear uma identidade negra a esses determinados grupos, mas que, justamente nesse processo, os silencia ao ponto em que não reconhece ou dialoga as vozes e processos individuais de construção dessas identidades.

Em meio a essa disputa, mesmo reconhecendo que há uma multiplicidade de vertentes dentro do movimento negro, o que me chamou a atenção enquanto pesquisador foi um movimento que eu caracterizo como *mainstream*, que seria o movimento que se fez com intensa presença por meio da mediação das redes sociais e nisso, se tornou uma espécie de discurso hegemônico, massificante e “de cartilha” sobre como seria o passo a passo para se definir uma identidade negra. Nesse processo, com legítimo caráter político, vê-se também, talvez de maneira inevitável, cenas não raras que transparecem uma banalização nesse processo de expansão da comunicação social, formar uma massa, mas, ao mesmo

tempo em que, nesse discurso, propõe uma negação das categorias de multiplicidade racial do país.

A reprodução massiva de identidades negras é um processo que, em algumas vertentes, visa combater o processo de embranquecimento que o Brasil passou durante o século XIX, situação reforçada pelas políticas de branqueamento que ocorreram em nosso país, onde os negros e negras libertos da escravidão, foram excluídos das oportunidades de trabalho, pelas políticas de branqueamento social impostas pelo Estado naquela ocasião (CARDOSO, 2015) dando espaço à chegada de imigrantes, principalmente europeus, para assumirem os postos de trabalho e, segundo alguns pensadores da época, extinguir a raça negra do Brasil em até três gerações. A imigração foi fortemente estimulada, perpetuando assim a desvalorização da população negra brasileira. Essa mistura de raças, também originou diversas ramificações étnico-raciais, que foram se constituindo com práticas culturais, traços, tonalidades e discursos que denotam diferentes níveis de consciência sobre a construção da identidade étnico-racial.

Cabe recordarmos que, desde o Brasil colonial, além do negro, do indígena e do branco, já haviam conhecidas outras ramificações étnicorraciais; como o cafuzo, o cabrocha, o mulato e o cabra, utilizadas até os dias de hoje, a depender do território. Tais classificações estiveram presentes no samba, na literatura, no teatro e em diversos objetos de/cultura, ora apresentados de modo a rebaixar, ora na tentativa de enaltecer o negro em nosso imaginário sociocultural.

Rodrigues (2006) destaca como um desses exemplos, a Mãe Preta – no imaginário americano conhecida como *Mommy* –, celebrada em poemas e sentimentalismo, construindo a imagem de uma mulher resignada, bondosa e cuidadora; o que em nossa cultura está ilustrado na figura da personagem Tia Anastácia, em Monteiro Lobato.

Já no período Brasil Colônia, temos a obra de Albert Eckhout, artista chegado ao Brasil juntamente com a comitiva do Conde Maurício de Nassau, durante a colonização holandesa no país, em meados do século XVII, com a função de catalogar as características territoriais, os costumes e a representação visual dos habitantes do até então chamado Novo Mundo, inclusive como uma maneira de propaganda internacional das terras conquistadas. Eckhout produziu uma série de retratos etnográficos que demonstram que a multiplicidade de etnias e raças no Brasil, desde suas bases, não se limitavam a um binarismo negro e branco, registrando por meio de suas telas os marcadores identitários de cada grupo étnico-racial; marcadores esses que estariam estabelecidos em elementos diversos, como os instrumentos de trabalho, o vestuário, as características físicas e até mesmo a alimentação, pois apesar de viverem no mesmo território, cultivavam e manuseavam os alimentos de maneiras distintas e características.

Homem Tupi e Mulher Tupi



Albert Eckhout, 1641 - The National Museum of Denmark.

Homem Mulato e Mulher Mameluca



Albert Eckhout, 1641 - The National Museum of Denmark.

Homem Tapuia e Mulher Tapuia



Albert Eckhout, 1641 - The National Museum of Denmark.

Homem Africano e Mulher Africana



Albert Eckhout, 1641 - The National Museum of Denmark.

Assim, desde Eckhout já podemos perceber que a identidade de um grupo se dá por uma série de fatores, experiências e práticas culturais e não na presença de apenas um determinado signo específico, como a tonalidade não-branca de pele. A partir disso, esses fatores marcadores se entrelaçam na cultura, na miscigenação e modificaram os parâmetros de identidade tanto num contexto coletivo quanto individual.

Ao abordar o tema da identidade racial, estamos, indissociavelmente, abordando o racismo; o qual não pretendo isolá-lo nessa etapa introdutória, a fim de destacar sua presença nas entrelinhas de todo o processo de racialização dos sujeitos e de seu posicionamento dentro dos estamentos e dinâmicas sociais.

Com o avanço na democratização dos meios de comunicação, ao acesso à cultura, à universidade, a importação de teorias raciais advindas de outros sistemas sociopolíticos, como efeito da globalização nas narrativas e discursos majoritários (*mainstream*) na atual conjuntura sobre a raça no Brasil, percebe-se uma nova atualização da problemática na definição do negro brasileiro, que se dá a partir do momento em que análises sociais e políticas de contextos birraciais - como é o caso dos Estados Unidos - são utilizadas para se tentar analisar o contexto racial do Brasil, país miscigenado e com a maioria da população sendo não-branca.

Os discursos de aplicação da birracialidade no contexto brasileiro vêm tendo forte presença nas mídias sociais e universidades, baseados na narrativa de uma negritude que se basearia não apenas em fenótipos, mas em uma série de fatores; dos mais objetivos – fenótipos, cor de pele – aos mais subjetivos – antepassados distantes, território periférico, identificação emotiva e empática. O problema ao qual essa pesquisa faz o questionamento se dá no fato de se perceber empiricamente que essa definição da raça às populações mais vulneráveis têm comumente vindo “de cima”, seja das grandes vozes na mídia, das altas cadeiras da academia ou de frações hegemônicas – e já “classificadas” – dessa classe racializada, numa postura de classificar determinadas populações como negras, de maneira ampla e generalista, sem que essas próprias populações sejam consultadas sobre a sua autoidentificação, assumindo assim uma postura determinista, ideológica e não dialógica, que só reitera a situação de vulnerabilidade dessas populações já que, na construção dessas narrativas a elas instauradas, são posicionadas enquanto objetos e não enquanto sujeitos de suas próprias narrativas. Uma clara reprodução de posições de poder. Como aponta Haider (2018) ao analisar as armadilhas criadas pela hegemonia a partir da assimilação das identidades subjetivas e na formação de grupos identitários que, segundo ele, estariam a serviço, no fim, do próprio sistema capitalista. Principalmente quando percebemos o processo de cooptação e lucratividade que

começa a ser gerado sob essas identidades que, na tentativa de lutar contra a estrutura racista, parecem muitas vezes se esquecer ou não perceber que essa luta não se faz sem uma luta contra a lógica capitalista que transforma as próprias lutas contra os seus efeitos em produtos que o alimentam por meio da geração de lucro.

Baseado nessa problemática da massificação, esta pesquisa não pretende um caráter pedagógico de “ensinar” a esses indivíduos sobre a negritude, mas ouvir deles o que seria esse conceito, se lhes convém e até mesmo se são de conhecimento as discussões que circulam o campo social a respeito da temática. A pesquisa visa não colocá-los enquanto objetos, mas enquanto sujeitos da pesquisa que, a várias mãos – e vozes –, será construída.

Para isso recorro a Kilomba (2019), que remete à hooks¹, para a diferenciação conceitual entre sujeito e objeto; definindo que sujeito seria “aquele que tem o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas próprias histórias” (hooks, 1989, p. 42).

Munanga (2019) nos chama a atenção ao dizer que o processo de consciência da negritude se dará de maneira diferente para negros que se encontram em contextos socioculturais diferenciados, gerando assim diferentes

¹ O nome da autora está escrito em minúsculo por uma solicitação que a mesma faz ao ser citada. Com o argumento de que não quer o seu nome em destaque, mas as suas ideias.

consciências sobre o que seria o ser negro. Essas diferenças apontadas por Munanga reconhecem que há uma multiplicidade no ato de se reconhecer negro, dando origem a uma variedade de leituras para essa categoria social em distintas narrativas e discursos que, como aponta Foucault (1969), por muitas vezes se cruzam, mas também se ignoram ou se excluem. Nesse caso, a pesquisa busca reaver as narrativas individuais desses sujeitos excluídos.

Ademais, além de todos os fatores de miscigenação e etnia, os quais tornam a racialização brasileira complexa, a marcação ideológica identitária aliada à importação das análises raciais norte-americanas – fruto da globalização – reforçam ainda mais no contexto brasileiro o que Hall (1992) vai chamar de crise de identidade, como uma característica do indivíduo moderno, onde uma identidade unificada estaria em ruptura, dando lugar a sujeitos fragmentados que realizam empréstimos e realocações de conceitos diversos, muitas vezes construídos em realidades histórico-sociais distintas, mas que são, de alguma forma, tentadas numa adaptação à complexa e distinta realidade brasileira.

No intuito de abordar a problemática da identidade racial de maneira cuidadosa e com validação às singularidades de cada sujeito é que utilizaremos como direcionamento a teoria psicanalítica, que servirá para a escuta íntima e singularizante que essa perspectiva nos proporciona, ouvindo principalmente as flutuações em torno da conceituação e da identificação racial de si. Baseado nisso,

será possível analisar com mais minuciosidade boa parte da gama de fatores, suas interações e interpretações, na individualidade de cada participante.

No que tange aos artifícios observados na tentativa da não racialização, o racismo demonstra-se tão fortemente marcado em nossa sociedade que, esgotadas as possibilidades sociais – autorrepresentação, modificações corpóreas, acesso a espaços e bens que funcionam como marcadores sociais de branquitude (ou algo próximo a ela) – algumas pessoas recorrem às mais sofisticadas articulações psíquicas para se excluir, ou incluir-se, em determinado grupo racial. Como nos aponta a teoria psicanalítica, muitas vezes a chamada realidade material, ou aquela reconhecida socialmente – pensando na racialização enquanto processo coletivo –, não caminha em conformidade com a chamada realidade psíquica, as imagens mentais que cada indivíduo constrói e carrega; como suas fantasias, delírios e outros mecanismos de nossa habilidade psíquica. Nesse sentido é possível perceber de maneira recorrente, neurótica, a negação desses atores à racialização que lhes é imposta enquanto corpos negros na prática social.

Ao falar sobre negação à racialização não há aqui o apagamento sobre o fato de que esse processo não se trata somente da aplicação de negritude sobre um determinado agente. Ao falarmos de raça, compreendemos também que, em nossa prática sociocultural, o sujeito branco ainda é considerado enquanto universal, não racializado. Desse

modo, ao tratarmos de racialização, por questões metodológicas, de contexto cultural e demanda social, o estaremos fazendo com o recorte a pessoas não-brancas.

Retomando aos processos de branqueamento que historicamente marcaram a cultura brasileira até os dias atuais e que se encontram hoje como atravessamentos no processo de identificação das pessoas racializadas, Munanga vai dizer que:

apesar do processo de branqueamento físico da sociedade ter fracassado, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças dos negros e mestiços. Esse ideal prejudica qualquer busca de identidade baseada na “negritude e na mestiçagem”, já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior (MUNANGA, 2019, p. 250).

Os processos identitários, apesar de carregarem em si o caráter coletivo, não devem se esquecer das individualidades e do reconhecimento dos atores que o compõem enquanto sujeitos ímpares; recordando que as identidades são singulares e, ao tratarmos de identidades em vulnerabilidade, essas, mais ainda, carregam em si processos que clamam serem olhados de maneira única – e não unificada –, sensível e reconhecendo àqueles que as carregam e a constroem, enquanto sujeitos e não enquanto objetos de teorias e estatísticas, sendo por vezes ideológicas e partidárias.

Ao analisar a forma como se dão e como são recebidos esses discursos, é possível levantarmos a hipótese de que, em uma formação nacional marcada desde a colônia pelo racismo, o “privilégio” de “descobrir-se negro”, venha de um lugar de poder e que denote o que Foucault (1969) aborda ao discutir, na ordem do discurso, sobre quem tem o poder e quem tem impedimento de dizer, no caso; do dizer-se.

Em meio a tantas disputas e incutições identitárias sobre esses vulneráveis, cabe recordarmos a Carolina Maria de Jesus ao dizer que “o negro só é livre quando morre”. Para que se explicita um pouco mais o que aqui se diz, finalizo esta seção com um trecho de o poema da peruana Victoria Santa Cruz intitulado “*Me Gritaron Negra*” – talvez numa inversão de sentido – chamando a atenção não ao aspecto de orgulho identitário, como esse poema é comumente empregado, mas como um chamamento ao olhar sobre a violência que se faz no momento em que um auto autorizado grupo, por meio de seu discurso organizado, se propõe a determinar, de cima para baixo, a identidade de um outro sujeito.

Tenía siete años apenas,
 ¡Que siete años!
 ¡No llegaba a cinco siquiera!
 De pronto unas voces en la calle me gritaron
 ¡Negra!

“¿Soy acaso negra?”
 – me dije ¡Sí!
 “¿Qué cosa es ser negra?” ¡Negra!

Y yo no sabía la triste verdad que aquello
escondía. Negra!
Y me sentí negra, ¡Negra!
Como ellos decían ¡Negra!
(CRUZ, 1960).

Nesse processo de não poder dizer a si mesmo, tendo a sua identidade determinada por grupos políticos que disputam os discursos no entorno, fica a pergunta se essa também não poderia ser lida como uma analogia à “máscara de Anastácia” que, ao mesmo tempo que era utilizada com o fim de não deixar que aquele sujeito negro se mate – fazemos aqui a referência também a uma morte da identidade –, lhe silencia e se torna também um instrumento de tortura por se dar de maneira muitas vezes forçosa. Assim, podemos compreender que as disputas político-discursivas em torno de uma reivindicação da formação de um grupo político denso e coeso acaba por exercer também violências simbólicas de silenciamento de vozes e de uma emancipação-não-toda no processo de construção de identidades por meio de uma captura da subjetividade desses indivíduos.

A emancipação que todo movimento social visa buscar parece esbarrar, nesse cenário já expresso, na questão de acesso e na divisão da classe oprimida em frações que se diferenciam entre si pelo poder advindo de um capital econômico que minimamente os distingue em suas possibilidades sociais e, talvez principalmente, no acesso e apropriação de um capital cultural específico, o que pressupõe uma maior limitação de acesso a direitos. A

emancipação que os movimentos sociais da classe trabalhadora buscam efetivar parece não chegar a essa parcela mais excluída da população não-branca.

E, na estruturação dessa dinâmica de gradações de poder na ação do dizer a si e/ou dizer o outro, ecoa repetidamente a pergunta que nos propõe Spivak (2018): *pode o subalterno falar?*



Fissuras no espelho da representação: mercado, identidades, imperialismo

É reconhecido que as reivindicações dos grupos subalternizados passam necessariamente pela organização identitária, organizações coletivas e dinâmicas em massa que inevitavelmente acabam por, em sua própria dinâmica, realizar o apagamento das individualidades em detrimento da demanda coletiva, um modo de mobilização política comum e válido, se observarmos as dinâmicas de como os movimentos populares se reproduzem. Entretanto, a maneira como as disputas em relação à nomenclatura e reivindicações no contexto atual, hiperglobalizado e da já referida atuação *mainstream*, vêm se articulando, parecem estar por evidenciar cada vez mais métricas rígidas onde, o coletivo irá determinar o sujeito, no caso; em sua racialização, sem que haja um diálogo direto e, principalmente, acessível aos mais vulnerabilizados dentro desse determinado grupo. Há problemas de acesso democrático, problemas diretamente ligados ao acesso ao consumo; a teorias, discursos e problemas de representação. Nisso, reforço um conceito que proponho nesse trabalho: o recalçamento de gentes, buscando nele aliar as discussões sobre a produção de invisibilidades de sujeitos e a leitura política que a psicanálise pode ter com isso. Um conceito que pode dar nome a processos prático-subjetivos inomináveis na medida dessa discussão.

Nos problemas brasileiros de representação, retomo à minha crítica, apresentada na introdução, a uma determinada psicanálise elitista brasileira e nisso cito Jorge Forbes (2014) quando diz que o sujeito atual seria um sujeito “desbussolado”, que se dá conta de um mundo novo, o que ele chama de “TERRADOIS” (sim, em caixa alta), onde, segundo ele, esse sujeito se percebe sem norte, se referindo a nós, sujeitos do que ele considera como pós-modernidade. No entanto eu me pergunto; mundo novo para quem? Pois ao que me parece, ao fazer essa determinação, a leitura de Forbes não se dá conta do olhar para as histórias das populações negras no Brasil, pois ao falarmos de um mundo novo que nos é apresentado, não me parece coerente o dizer como um processo generalizado e como uma ingrata surpresa ao sujeito do século XXI, onde todos os indivíduos experimentam esse novo mundo, o qual ele sugere, de modo similar.

Ao me deparar com essa proposição de Forbes eu me pergunto como não se dar conta de que, para o negro escravizado brasileiro, a suposta “TERRADOIS” tenha começado em 1525, data de chegada do primeiro navio negreiro no Brasil. Logo, propor teorias no pensamento brasileiro ignorando o contexto histórico e social do negro brasileiro me parece com certeza mais um problema de representação, agora no campo psicanalítico. Parece esquecer-se da história – ainda – recente do Brasil, mas que nos é lembrada na canção Boa Esperança, de Emicida (2015) ao dizer que “o tempero do mar é lágrima de preto”.

Convidando a poesia de Gilberto Gil (1979) à discussão, quando em sua canção *Toda Menina Baiana*, canta “primeira missa / primeiro índio abatido também / que Deus deu”, me faço o questionamento de como posicionamentos de uma psicanálise caucasiana e exclusivista que segue ignorando (e abatendo – retomando a Gil) os sujeitos que formaram essa terra e, ainda assim, se propõe a dizer-se enquanto uma psicanálise brasileira. Uma psicanálise que, ao contrário do que se espera, não emerge o sujeito, mas recalca. Mas, como ironiza a canção; “que Deus deu”.

Na ausência de uma suposta teoria que contemple a história brasileira e seus povos, em suas mãos e ombros, que levantaram os salões por onde a psicanálise elitista hoje desfila, felizmente temos Castro Alves que, antes de qualquer suposta-proposta-teoria, nos conta esse mundo novo de angústias e incertezas que, para o negro brasileiro, começou mesmo antes de seus pés pisarem as areias da costa da Bahia e, sem precisar de caixa alta para tal, relata o que seria “TERRADOIS” para quem a angústia e o “desbussolamento” começou antes da pós-modernidade, pós-modernidade essa que inclusive me parece muito que seja branca:

Ontem a Serra Leoa,
A guerra, a caça ao leão,
O sono dormido à toa
Sob as tendas d'amplidão!
Hoje... o porão negro, fundo,
Infecto, apertado, imundo,
Tendo a peste por jaguar...
E o sono sempre cortado

Pelo arranco de um finado,
E o baque de um corpo ao mar...
[...]

[...] Senhor Deus dos desgraçados!
Dizei-me vós, Senhor
Deus, Se eu deliro... ou se é verdade
Tanto horror perante os céus?!...
(ALVES, 1977, p. 24)

No que concerne aos discursos e teorias, uma das correntes mais defendidas na atualidade do conflito do discurso *mainstream* é a extinção do termo “negro” em detrimento da utilização, unificada e generalizada, da terminologia “preto” para designar todas as pessoas não-brancas em território nacional e internacional, independentemente de sua coloração e leitura social. Parte desse discurso vai se basear utilizando-se de ícones da cultura pop (majoritariamente estadunidenses) em artistas como Beyoncé, representando nela, uma espécie de ícone que simbolizaria a causa. Aqui cabe compreender o que nos chama a atenção Lipovetsky e Serroy (2015), ao sugerirem que a celebridade é a tentativa de o capitalismo humanizar e firmar uma “relação íntima” com o consumidor em um mercado que a cada dia se modifica para formar novos produtos. Algo fixo em meio à constante novidade. Podemos observar nessa dinâmica a alienação e gestão dos afetos pelo mercado no capitalismo.

Certamente que não busco levantar tal crítica de maneira descontextualizada. É fato que, historicamente,

temos um problema de representação no Brasil. Recorrendo a Ratts e Rios (2010, p. 610) a “afirmação e reconhecimento fazem parte de um jogo de espelhos entre pessoas negras em processo de construção de sua identidade”, no entanto, o que aponto é para o fato de que, no processo de tradicional ausência de representações positivas de ícones nacionais negros, o Brasil parece ter reatualizado uma espécie de bovarismo onde ainda precisa se apoiar para afirmar uma identidade perdida – agora supostamente encontrada –, mesmo que essas referências ainda façam parte de um modelo político e econômico que se afirme na exploração e dominação de territórios como o brasileiro, inclusive sob a superexploração colonial das populações negras brasileiras.

Na obra *Olhares Negros, hooks* (2019) diz que “da escravidão em diante, os supremacistas brancos reconheceram que controlar as imagens é central para a manutenção de qualquer sistema de dominação racial” e, compreendendo nós que a dominação racial passa pela dominação colonial, política e econômica; a submissão a essas figuras do Norte global como símbolos do que o negro brasileiro deveria ser, ou supostamente é, parece denotar uma posição problemática e questionável.

Numa crítica a essa perspectiva colonial, assumir essa dinâmica é manter a reprodução dos produtos culturais e identidades norte-americanas como modelo de evolução e parâmetro aos territórios subalternizados. Uma ilustração de uma submissão cultural a um grande Outro. Percebe-se aí

que, dentro da gentrificação possível que o capitalismo pode produzir sobre toda e qualquer coisa, criou-se um mercado das identidades. E, por ser mercado, só pode consumi-la ou, supostamente comprá-la, se é que é possível comprar subjetividades, quem tem acesso a um determinado poder de consumo que se faz a partir, como exemplificado, do poder de consumo de uma cultura, uma celebridade e tudo o que é vendido em torno dessa representação humanoide – a celebridade – do Capital.

Assim, no contexto do hipercapitalismo, celebridades internacionais e localizadas na potência mundial dos EUA, em um sistema racial distinto e inseridas fortemente dentro do sistema capitalista-racista de exploração, se tornam ícone para a determinação de identidades a atores que estão em um contexto periférico-explorado globalizado, em um contexto racial distinto e fortemente miscigenado com indivíduos explorados pelo mesmo sistema e potência à qual essa celebridade serve de representação, uma representação não anticapitalista como símbolo para luta contra o capital. Isso no sentido de compreendermos que o capitalismo está diretamente baseado na manutenção da estrutura racista e globalização periférica que localiza os sujeitos racializados nas posições de exclusão em que se localizam.

Por meio dessa reflexão, é possível compreender que a gentrificação das lutas antirracistas está fortemente permeada pelo próprio capitalismo, gerando em favor desse, segmentações ou unificações das identidades, a depender do

contexto e dos efeitos ao lucro desse sistema e isso se dá em muito pela venda dos signos do capital por meio do discurso midiático, as chamadas celebridades, numa dinâmica da manutenção do sistema imperialista, colonial.

A fetichização da mercadoria, apontada por Marx (2011), se dá na contemporaneidade política, na fetichização das próprias identidades. Do mesmo modo, em Adorno e Horkheimer (1985) é possível compreendermos como na atualidade da indústria cultural, a identidade se tornou o próprio produto, superando o sujeito gentrificado, mas produzindo a gentrificação também sobre subjetividade à medida que essas são transformadas em linguagem, no sentido lacaniano, traduzidas em simbólico o que deveria, à priori, pertencer ao campo do real. Assim, reduzindo subjetividades em objetos incompletos e não perceptíveis, ignorados, em seu caráter de incompletude pelos consumidores, mas ainda assim, objetos táteis nos próprios produtos do mercado capitalista, como um tênis, uma comida, ou uma roupa, que reproduz supostos grafismos africanos.

Retomando Sartre ao colocar que “a palavra é a morte da coisa”, aqui podemos apontar esse processo de trazer as identidades ao campo da “materialidade” como a morte da subjetividade – ou ao menos de seu sentido. A tradução desse real em simbólico, parece muito mais uma necessidade que nasce no mercado do capitalismo a fim de

transformá-lo em produto, que do sujeito, eterno portador da angústia e da falta.

O filósofo Lipovetsky (2015) aponta o processo estético do capitalismo atual como o que ele chama de “capitalismo artista”, onde por meio da estetização, do “hiperespetáculo” e das imagens, o capitalismo se personifica em suas celebridades. Nesse ponto, proponho que não haveria apenas um capitalismo artista, como sugere o autor, mas também um capitalismo identitário a partir do ponto que as identidades entram como objeto central em determinadas esferas desse hiperespetáculo (que podemos ler como o próprio mercado) apontado pelo autor. Segundo o autor, “o hiperconsumo está em busca de novidades contínuas, mas deseja igualmente o reconhecível, pontos de ancoragem, laços sentimentais” (LIPOVETSKY e SERROY 2015).

Nesse sentido podemos sugerir que a apropriação/criação das pautas identitárias no interior do capitalismo se faz muito mais pela necessidade da própria estrutura capital de, diante de toda a necessidade de produzir e gerar lucro cada vez mais e em maior escala e velocidade, necessita de figuras humanizadas para aliar sua humanidade e identidade ao consumo dos produtos relacionados a ser representante, criando não apenas uma identificação, mas manutenção do consumo a partir da necessidade de manutenção e/ou reestruturação da identidade do sujeito.

Suassuna (2016), apontou em uma de suas chamadas “Aula Espetáculo” que; antigamente, quando a

grande potência dos EUA queria conquistar um país, o faziam por meio de armas e porta-aviões, mas que, hoje, enviam Michael Jackson e Madonna, pois é mais barato e, segundo ele, muito mais eficiente. Parafraseando Suassuna, posso dizer que, para dominar as populações negras e suas organizações em luta, hoje enviam a Beyoncé. E completo: Não é somente mais barato. Ainda gera um imenso lucro (em dólares)!

Desse modo, vê-se a necessidade de compreender como as disputas de formação de identidades estão fortemente ligadas às disputas políticas no interior do capitalismo. Lutas essas que têm sido cooptadas de maneira cada vez mais apurada pelo mercado e transformando identidades em símbolos e consumo. O consumo de um artista, de um estilo de cabelo com tranças ou *black power* – agora transformado em produto do capital – e que, na medida em que cada vez mais se “consumiciza”, afasta da possibilidade de afirmação dessas identidades àqueles que não detém o poder econômico para consumir tais produtos marcadores dessa proposta identidade. E, ao falar nesses produtos, o digo também em relação ao acesso à informação, aos livros, às teorias americanas sobre a pauta racial, teorias essas que se tornaram símbolo de status do que comumente tem se chamado de “lugar de fala”, que se tem visto como uma desvirtuação do “lugar de enunciação” nas disputas sobre quem poderia dizer a respeito da negritude, tornando-

se na verdade uma expressão de um suposto e inquestionável saber-poder.

No entanto, parece que os grupos que determinam que determinados agentes no contexto brasileiro não teriam a autoridade para discutir sobre questões raciais no Brasil, são os mesmos que atribuem a figuras norte-americanas, o poder de determinar quais os critérios para se determinar as raças no contexto brasileiro, mesmo que esses autores internacionais sequer estejam discutindo suas teorias com o olhar sobre a dinâmica brasileira, como já foi apontado pela própria Angela Davis, em 2019, em uma de suas conferências no Brasil, chamando a atenção para o movimento negro brasileiro, da necessidade de que esse, tome como referência, figuras brasileiras, como Lélia Gonzalez, ao invés de se fixarem em ícones americanos.

Davis (2019) questionou: “Por que vocês precisam buscar uma referência nos Estados Unidos? Eu aprendo mais com Lélia Gonzalez do que vocês comigo”. Ao que parece, a determinação dessas figuras acadêmicas, não populares, no discurso passa muito pela determinação de um saber-poder advindo de um capital, no sentido bourdieusiano, restrito. Remetendo a Foucault, tal quadro elucida um poder de dizer, e só o diz, que tem acesso ao suprasumo teórico internacional.

O referido como suprasumo teórico, seria o que Bourdieu (1979) chamou de capital cultural diferenciado, que segundo ele, tem relação direta com as posições objetivas dos

agentes e que produzem condições de existência (ou seria inexistência?) específicas. Nesse sentido, é possível percebermos que o caráter seletivo de um capital cultural nesse contexto, cria não apenas uma categoria de saber-poder, gerando necessariamente uma situação de opressão e violência simbólica, como também denota a expressão de uma fração dominante dentro da própria classe dominada. E é essa fração dominante, por meio de seu capital cultural, que está diretamente ligado à posse de um capital econômico mínimo que os diferencia e lhes dê acesso ao capital cultural, quem tem o poder de dizer-se e, generalizando, dizer o outro. Fazendo referência à psicanálise, tal fração dominante tem se expressado como o Outro do outro.

É preciso compreender também, como aponta Safatle (2019), que as disputas identitárias dentro do capitalismo estão intimamente ligadas a disputas de domínio da gestão dos afetos, já que a formação dessas identidades coletivas, passam também pela criação/manipulação de vínculos dentro de um determinado circuito de afetos, que acaba por influenciar nos modos de compreensão e interpretação do mundo. Podemos dizer, que haveria dentro dos diversos afetos geridos, uma importante peça no jogo, a gestão do ressentimento enquanto política. Não digo aqui que tal ressentimento não devesse existir, tendo em vista todo o percurso histórico da humanidade e da exploração dos corpos negros; o que digo aqui, é como os ressentimentos têm sido utilizados nas práticas contemporâneas, como justificativa

para polarizações e determinismos inflexíveis nos discursos coletivos e anti-dialógicos e do poder do dizer. Safatle (2019) ainda aponta que as sociedades estão permeadas por sistemas normativos implícitos, dinâmicos, que, para funcionar, precisam permanecer em um caráter fantasmático, a fim de que não fiquem evidentes as contradições no interior desses sistemas.

Maria Rita Kehl em entrevista concedida ao *Nexo Jornal* em 2016, ressalta a importância de discutirmos o mercado. Segundo ela, "hoje a ilusão de que você pode ser outro move as sociedades ocidentais de mercado" (KEHL, 2016, s/p). Parece-nos que; nessa busca de ser o similar ao negro americano ou o suposto descendente direto e inquestionável de África, o negro brasileiro renova a típica reprodução das tradições da sociedade brasileira de buscar ser qualquer coisa que não ela mesma, qualquer coisa que não seja o Brasil. Parece uma versão atualizada do que no senso comum se costuma nomear como o "complexo de vira-lata", já tão comum ao brasileiro.

Retomando à psicanálise, é possível observar como o mercado, percebendo a necessidade humana da eterna busca do objeto de desejo; o objeto perdido, direciona os indivíduos nessa busca e reforça a ilusão de um possível encontro que esteja cada vez mais próximo, transformando o objeto perdido em uma suposta identidade, a suposta identidade em um produto e esse produto em um novo produto que direciona o a-sujeito em sua busca sem fim do

das Ding, “a coisa” – o inassimilável, por meio do consumo dos produtos que lhes são entregues como sendo uma parte a mais de seu objeto de desejo ainda não integrado.

Ora, cabe nos perguntarmos em qual medida a iconicização de produtos culturais personalizados – as celebridades – do mercado americano estão contribuindo de fato para a emancipação dos sujeitos negros do Brasil ou se estariam, na verdade, sendo oferecidos como um placebo-item-de-compra, a partir da percepção da negritude como um produto, desempenhando papel de vendedores de novos produtos geradores de lucro. Dinâmica essa que percebeu a identidade negra como um forte mercado, mercado esse que, quanto mais fissuras há no espelho da identidade e da representação, mais lucro se produz sobre esses sujeitos castrados em busca de uma identidade que os torne completos. Uma elaborada tecnologia de gestão dos afetos pelo mercado em seus “manejos clínicos” sobre a angústia do sujeito.

Por fim, explicitadas as relações que demonstram como a identidade vem se construindo com base no consumo de determinados conteúdos; como as teorias raciais norte-americanas e a determinados produtos estipulados como marcadores estéticos de moda e beleza, orientados pelo mercado e as celebridades. Questionamos: como se dá a afirmação da identidade negra pelos sujeitos em vulnerabilidade, os quais em maior parte das vezes não têm acesso a esses determinados marcadores estéticos e de

informação? Como se faz uma identidade na era onde as próprias identidades são adquiridas por meio do negociante Mercado? Para isso trago Guareschi (2007), quando aponta em uma de suas pesquisas, realizada com adolescentes autores de atos infracionais, que um jovem periférico, não podendo consumir produtos de marcas como Nike e outras do tipo, tatua de forma artesanal o símbolo da marca em seu próprio corpo. A marca/celebridade enquanto marcador da identidade, talvez seja o principal produto do atual capitalismo. E, aquele que não tem, simula, fantasia a fim de lutar contra o processo de seu recalçamento social, o *recalçamento de gentes*.

○ ressentimento como motor e como sintoma

*“Um boy branco, me pediu um high five
Confundi com um Heil, Hitler”*

Olho de Tigre - Djonga

Dentro das disputas que tratamos neste trabalho, parece haver algo difícil de ser nomeado, de ser representado. Seria algo em torno de uma revolta, mas também de um zelo; ambos voltados para um mesmo objeto. Era algo a mim observável, mas ainda difícil de simbolizar, de dar um nome. Com o tempo, consegui o fazer e descobri que o nome seria ressentimento. Mais especificamente, ressentimento social, um lugar onde se encontravam dois - supostamente - opostos, a revolta e o gozo. E isso se dá, como aponta Kehl (2020), pelo fato de o ressentimento ser “um afeto que ‘não ousa dizer o nome’. Quando nomeado, revela sua face negativa de envenenamento psíquico e moral” (KEHL, 2020). Parece-nos que o fato de não se nomear, é um dos mecanismos primordiais para a sua não superação a fim de uma autoconservação motora. É um afeto que caminha tomando nomes emprestados ou criando novos conceitos, como pode se perceber na contemporaneidade e, como os afetos anteriores aqui já citados, são também utilizados como mecanismo de gestão política sobre grupos e identidades.

Nesse sentido de uma inquestionável moralidade e no contexto cada vez mais dos discursos do chamado

“politicamente correto” ou da deturpação de conceitos, como o de “lugar de fala”, tem se constituído um protocolo, que parece também não ousar dizer seu nome, que busca determinar que narrativas e discursos de grupos oprimidos não devam ser questionados. No entanto, em um processo social dialógico, propor indagações se faz não apenas necessário, como também salutar para o desenvolvimento das demandas sociais. Sobre esse veto moral ao questionamento, que aqui é lido como um veto à dialogicidade, recorro a Kehl (2020) ao dizer que:

Por fim, em função de sua atualidade e das soluções de compromisso que ele possibilita, o ressentimento é um forte *leitmotiv* dramático na arte contemporânea. O personagem ressentido atrai simpatias, pois parece revestido de uma superioridade moral inquestionável. É o personagem sensível, passivo, acusador silencioso de um outro mais forte diante do qual ele se apresenta “coberto de razões”. A ele se atribui uma sensibilidade especial, que o torna incapaz de se adequar à dureza da vida em sociedade. O personagem ressentido é eficiente em mobilizar tanto a identificação (do leitor, do espectador etc.) quanto a má consciência. Alguém sempre há de sentir-se culpado pelo silêncio acusador do personagem ressentido (KEHL, 2020, p. 391).

Obviamente que reconhecemos que o ressentimento acerca da história da população negra no Brasil, tem as suas alegações justificadas, tendo em vista todo o trabalho já realizado por historiadores, sociólogos e todo o movimento

negro em busca de suas reivindicações e de suas pautas necessárias às reformulações das estruturas de desenvolvimento e formação do país. Nesse sentido, cabe a nós, fazermos referência às trajetórias de luta contra o regime escravagista, até as políticas afirmativas instituídas no Brasil, principalmente em prol do acesso a uma educação que contemple à população negra brasileira, como a Lei 12.711/2012, conhecida como “lei de cotas” e a Lei 11.645/2008, do ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena, que são fruto da história de luta de um movimento negro, que vem resistindo e atualizando-se para acessar direitos e uma específica forma de existência.

Não estamos aqui negando uma violência do Estado que se mantém e se atualiza nas relações contemporâneas (antes no capitão do mato, hoje na polícia armada), o que aponto é para o fato da utilização das narrativas na construção de representações imaginárias, fantasias, de supostos laços familiares (ou familiarizantes), como em uma perspectiva quase que mística, de sujeitos atemporais, que estariam como que em uma reencarnação de afetos alheios, afetos de sofrimento, além do espaço-tempo, por meio de uma espécie de empatia identitária – ou o próprio ressentimento. Obviamente que a construção da luta do movimento negro, se faz nessa empatia à história do percurso do negro no Brasil. O que aponto é para a personalização, individuação – ignorada em outros momentos da construção da narrativa –

de um sofrimento histórico sobre o sujeito por meio de uma narrativa generalizante sobre a subjetividade individual.

Sobre esse trabalho necessário à memória e à luta dos movimentos negros pelo fim de um sistema econômico baseado na escravatura, pelos direitos civis e por políticas afirmativas, reivindicações acerca das desigualdades e a estrutura racista, podemos fazer uma analogia à necessidade que Kehl (2020) aponta, do reconhecimento do holocausto nazista como um fato de relevância histórica e cruel e que, por isso, deve ser lembrado a fim de não ser repetido. Nesse ponto, Kehl (2020) diz:

Embora uma fração do confronto com o Real (a morte, a crueldade extrema, inimaginável, a cena inconsciente posta a nu) permaneça irrepresentável e nenhuma experiência narrada seja idêntica ao vivido, os livros que relatam a vida nos campos de concentração respondem não apenas a uma necessidade urgente e vital de seus autores, como também a uma necessidade do resto do mundo, depois de 1944. Eles impedem que a chaga, fechada no silêncio e no esquecimento, infeccione e contamine o futuro para sempre (KEHL, 2020, p. 4035).

Cabe-nos recordar a famosa frase atribuída a Malcolm X, ao dizer que a reação do oprimido não deve ser confundida com a violência do opressor. Nisso, se alinha a Paulo Freire (2014) ao dizer que as condições a que são impostos os oprimidos, cedo ou tarde os farão lutar contra o opressor. De todo modo, em meio às práticas de cerceamento

moral à dialogicidade, apontamentos acerca das contradições existentes nos processos sociais precisam ser destacados.

O que aponto aqui é para o fato de como o apego, social historicamente justificável, parece ser revisitado pelos grupos políticos a fim de realizar a manutenção de uma dor passada, e sim, também como uma ferramenta de formação política, parecem argumentar a ideia de que o que um dia foi, ainda o é, buscando colocar os sujeitos contemporâneos nas mesmas posições que os sujeitos dos séculos passados se localizavam, como na construção de uma fantasia alheia a seu tempo. É como se, na analogia em dizer que as estruturas racistas se mantêm e se atualizaram, acabam por dizer que o “sujeito a”, do passado escravocrata, seria o “sujeito eu”, do presente, do aqui e agora, o negro-eu. Como em uma elaboração que pudesse, de alguma forma, fantasiar uma repetição; a repetição que caracteriza o gozo.

Nesse sentido, o modo como se faz o trabalho de memória junto a esses indivíduos descendentes das gerações escravizadas (mas não apenas delas, mas sim do complexo processo de miscigenação), pode vir a reforçar ainda mais o aspecto traumático do sujeito racializado e tal ressentimento, tendo efeitos de, ao invés de mobilizar uma memória indignada, mobilizar uma memória patologizante em um ressentimento adoeecedor, que construa fantasias de traumas. Como aponta Kehl (2020):

O trabalho da ou sobre a memória não deve se confundir com o que Todorov chamou de “abusos

da memória”, a fixação doentia ao passado que alimenta o ressentimento. Esta pode se estender, como lembra Gagnebin, até fixar os herdeiros da geração que sofreu um trauma à herança traumática de seus pais e avós, forçando “a identificação, muitas vezes patológica, [...] com um dos papéis da díade mortífera do algoz e da vítima” (KEHL, 2020, p. 4050).

O ressentimento tem sido um motor de movimentação das subjetividades dos sujeitos negros numa utilização de que, acessando ou acionando ressentimentos nesses sujeitos sociais, um afeto político se torna e posiciona aquele sujeito em determinada localização nos personagens no interior dessa gestão da memória, uma gestão a partir de fantasias narradas. Nascendo aí identidades que se formam, muitas vezes, não a partir de uma identificação localizada, mas a partir de um ressentimento que os mobiliza a buscar elementos que reforcem e confirmem tal identidade, ao mesmo tempo que confirmam essa nova identidade aderida ou descoberta. A esse ressentimento, creio que também podemos chamar de processos de fragilização do ego, como efeitos de reforço da angústia neurótica e ideias persecutórias, efeitos esses sim oriundos do racismo, mas que se reforçam nas narrativas citadas.

O que se pode observar é que, na assimilação dessa narrativa, cria-se o que Bourdieu (1979) vai nomear de *habitus*, pois essa lógica expressa se torna a estrutura estruturante que faz, a partir dela, as bases para o reconhecimento racial-

mobilizador de sujeitos negros que, para se tornarem negros, necessitam se posicionarem enquanto ressentidos.

Com base no exposto, podemos pressupor que nesse ressentimento também se encontra um mecanismo de gozo, onde ao mesmo tempo que há a angústia pela personalização de posições transferidas no tempo-espço, há também o prazer no identificar-se, no performar-se, no ser parte do grupo, como em si mesmo na fantasia. É como se, nessa perspectiva constitutiva, houvesse um ressentimento e uma identidade que, para continuarem existindo interdependem entre si, pois se retroalimentam, identidade e ressentimento.

Nisso tem-se o gozo do ressentido que, ao mesmo tempo que experimenta a angústia pelo ressentimento, experimenta o prazer de, a partir do ressentimento, poder identificar-se, o prazer-poder do dizer-se e a repetição de um ciclo de ressentir-se e afirmar-se. Nesse mecanismo neurótico, é como se não houvesse como o sujeito dizer-se negro, se não partilhar das narrativas de angústia que rondam no interior dessa mobilização. Temos aí o ressentimento agindo com função de estrutura estruturante, *habitus*.

É importante reiterar que essa visão crítica não busca discordar do fato de que a sociedade brasileira e todo o processo de racialização passam por um esquema racista que estrutura, de maneira orgânica, como aponta Silvio de Almeida (2018). Mas há que ressaltar aqui como essas mazelas sociais que o racismo constrói, são cooptadas por diferentes sistemas e grupos e transformadas em narrativas que dão

origem a esquemas-lógicos criados no interior dos discursos desses determinados grupos a fim de estabelecerem cada vez mais uma unificação política.

Como exemplo dessa argumentação, trago a figura, comumente vista nas discussões raciais no contexto brasileiro, das personagens das narrativas citadas como “nossas avós que foram estupradas” apresentando assim, um imaginário como se a miscigenação tivesse se formado mediante, exclusivamente, de atos de estupro. Nessa narrativa, que claramente mobiliza ressentimentos, empreende-se uma posição de simplista do complexo processo de mistura das raças no contexto do Brasil, já que esse processo se deu, e ainda se dá, de maneira variada, tendo em vista a pluralidade de raças, práticas sociais e culturais existentes nas sociedades, inclusive no período colonial. Nesse tipo de narrativa, outro ponto a se considerar, por exemplo, é uma possível prática de anacronismo na utilização do termo estupro, já que o conceito não se aplicava à sociedades da época, o que fazia com que as práticas sexuais entre senhores e escravos, tivesse um outro sentido dentro da cultura. Não estou a ignorar as diversas formas de violência nesse processo, mas sim a considerar o contexto histórico e cultural das práticas.

Por fim, exemplificadas algumas das narrativas, o ressentimento se completa quando, determinado movimento, a fim de dizer para a Maria que ela, por ser miscigenada, filha de pai branco e mãe não-branca, por exemplo, se faz – total e incontestavelmente – negra, por, em algum suposto momento

histórico, uma hipotética avó distante negra sua, teria sido estuprada por algum homem branco senhor de escravos. Dessa maneira, vê-se os mecanismos de gestão do ressentimento sendo utilizado aliado às estórias narradas de ancestralidade, o que podemos propor neste trabalho, didaticamente, como fantasias sociais.

Nesse sentido vemos mais uma vez discursos formadores de identidades que se pautam em uma construção narrativa generalizada e que impõe aos sujeitos e suas histórias familiares, como no exemplo apresentado, suas fantasias formadoras de identidades. Nesse processo há uma proposta legítima e reconhecida historicamente de organização política que mobiliza, no entanto, há também um tanto das fantasias sociais e que se fazem na dinâmica do ressentimento dessa mobilização.

Em contraste, para aqueles que já se encontram em posição de extrema vulnerabilidade ou em contextos hiperexcludentes, como categorizo aqui a socioeducação, o ressentimento de história, de narrativa da raça parece não ser possível. Parece ser demais para a psique. Esses indivíduos aparentemente atravessados por ressentimentos de classe, ressentimentos de exclusão, do recalcamento, e ressentimento outros que sequer conseguem nomear, mas que podemos dizer que se materializam de alguma forma, talvez até na forma de atos infracionais. Sendo esses talvez uma importante manifestação enquanto sintoma – social e psíquico.

Até aqui, tratamos um pouco sobre os modos de auto narrar-se de sujeitos auto mobilizados enquanto negros que se fazem por meio de ações políticas organizadas. Mas ainda fica a questão de saber como se faz a construção das narrativas de auto identificação dos sujeitos que, por motivos econômicos e sociais de marginalização, não conseguem se inserir dentro dessas mobilizações políticas. Se faz presente a necessidade de buscar compreender como esses sujeitos não politicamente organizados simbolizam e organizam socialmente a identidade e a raça sobre eles mesmos.

O que foi possível observar até o momento é que os objetos de mobilização identitária se fazem baseados em um consumo diferente, que não apenas o consumo de cultura, narrativas e políticas organizadas, mas na tentativa de um consumo de bens detentores de status de um capital econômico e diferenciador desses sujeitos em frações no interior de uma mesma classe. Foi possível perceber no contato até o momento que, para esses adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas, dizer-se negro não é uma mobilização política. Ao que parece, para eles, dizer-se brancos/não-negros é o que lhes faz sentido para narrar a própria identidade. Sentido esse marcado por uma posição muito específica dentro da dinâmica econômica e social, que precisa ser ouvida no *um a um* para compreendermos de fato o real sentido que essa dinâmica estrutura na formação da identidade desses sujeitos e de sua autoimagem de raça.

NO TERRITÓRIO DO PSÍQUICO

Sou Narciso e quero ler nos olhos do outro
uma imagem de mim que me satisfaça.

Fanon - Pele negra, máscaras brancas

Das (im)possibilidades para um Eu

A fim de iniciar este capítulo e estabelecer as relações que se instituem lógica e ordenadamente na constituição da identidade e do sentido de um Eu no sujeito, no decorrer de sua vida, a nossa abordagem se dará com foco na adolescência, aqui, para fins metodológicos, consideraremos o sentido jurídico de adolescência, estabelecido pelo ECA. De todo modo, anterior a isso, faremos um retorno metodológico e didático ao início da formação da ideia do Eu, ocorrido na primeira infância no processo do narcisismo, que nos é apresentado em Freud (1914), a fim de considerar a relevância do processo cronológico na formação identitária do sujeito.

Outro ponto que cabe destacar é o fato das referências que serão usadas neste capítulo, estarão para além de autores e obras acadêmicas, com o propósito de reafirmar o caráter político deste trabalho e as vozes dessa população marginalizada. Apresentaremos como embasamento teórico, vozes de artistas da música popular brasileira e do *rap* brasileiro que, de maneira crítica e bastante legítima, discutem as questões a que este trabalho se propõe a discutir.

A população negra brasileira tem estado de inúmeras formas excluídas de enunciar suas vozes no campo acadêmico, mas, felizmente, conseguiram enunciar-las com grande estilo no campo da cultura. As vozes marginalizadas, historicamente, ficaram relegadas a registrar suas produções

intelectuais nas roupagens dos produtos culturais que, no sistema hegemônico de cultura, foram classificadas e silenciadas como meras produções de entretenimento.

Aqui, juntamente a Freud, Lacan e tantos outros, reconhecamos a capacidade crítica, analítica, teórica fortemente estética que artistas como Racionais MCs, Baco Exu do Blues, Gilberto Gil, Chico César, Emicida, Elza Soares e tantos outros, que têm lido e refletido o Brasil e as vivências do negro brasileiro de uma maneira que não nos resta outra saída senão a da obrigação de convocar suas vozes ao discutir as temáticas sobre as vivências as quais eles não “apenas” cantam de maneira crítica e pontual, mas, antes de tudo, vivem e protestam. À maneira que lhe foi possível, na marginalidade da academia, registram o seu próprio pensamento teórico e crítico.

Como eu posso propor ouvir a voz dos que estão à margem, se tapo os ouvidos aos enunciados que estão há longo tempo sendo ditos a nós e – talvez “racisticamente” – temos insistido em considerá-las como meras canções para o entretenimento aos nossos ouvidos? Me desculpem os que prezam pelos protocolos da academia, mas, a mim, os verdadeiros teóricos sociais, ao menos os que me interessam ouvir, são forçados nos pratos vazios da periferia.

São eles mesmos os que têm a nos ensinar enquanto, nós, precisamos nos dotar de uma audição real, além de quem está apenas a ouvir em uma postura narcisista de empatia e caridade. Aos desinformados, fica a necessidade de esclarecer

que, na periferia, não lhes faltam ouvidos. Já na academia, ao que nos parece, estão ausentes muitas vozes. E, a voz da cultura negra, não é entretenimento; é além de uma teoria crítica social. É práxis. E assim deve ser eticamente considerada e aqui convocada com o devido respeito.

O foco desta pesquisa está em analisar a construção da identidade racial em jovens que se encontram no período da adolescência e em situação de cumprimento de medida socioeducativa. Apesar disso, é coerente que compreendamos que, embora as inúmeras descobertas e processos de constituição e afirmação de si, ocorridas nesse período, faz-se necessário retomarmos, na teoria psicanalítica, os estudos que fazem referência à formação da criança nos seus processos narcísicos e libidinais infantis, tendo em vista que a construção da identidade, no decorrer de toda a vida, estará intimamente ligada às experiências vivenciadas pelo infans.

Na teoria freudiana, especificamente no texto *Introdução ao Narcisismo* (1914), Freud nos apresenta dois conceitos importantes, os quais serão cruciais para a abordagem que aqui será estabelecida, sendo eles o *Ideal de Eu* e o *Eu Ideal*. Tais conceitos se fazem como riquíssimo material para analisar a construção da identidade racial dos adolescentes em questão no contexto do racismo no Brasil, considerando o marcado ideal de sujeito que está imposto em nossa cultura, o ideal da brancura. Assim como Fanon (2008) diz que, na lógica colonial do racismo, o homem verdadeiro é branco, podemos aqui considerar que aquele que pode ser

sujeito, de fato, também está marcado pelo signo do “branco”, deixando aos demais a brancura como horizonte do ideal.

Inicialmente, acredito válido explicitar o sentido dos conceitos, com a finalidade de oferecer uma possibilidade clara de leitura àqueles que, por motivos diversos, não se debruçam no estudo da psicanálise de maneira propriamente dita. Desse modo, tendo em vista se tratar de um trabalho que se insere no campo da educação, buscarei ser didático, com o intuito de que esse texto possa ser lido, compreendido e que estabeleça uma comunicação possível com atores desse campo do saber, inclusive aos que não caminham exatamente pelos estudos da psicanálise e, claro, retomando à minha posição política de uma discussão em psicanálise que seja acessível à classe trabalhadora, principalmente, aqui, àqueles do chão da escola.

Cabe lembrar que a psicanálise e as teorias do inconsciente despertam grande interesse e curiosidade em grande parte das pessoas, gerando assim curiosos e estudiosos na área e, junto a isso, uma série de práticas destemidas que, em sua materialidade, se distanciam da ética proposta pela psicanálise. Nesse sentido, apesar de propor a democratização desse conhecimento, não defendo e nem proponho que a psicanálise seja aplicada no contexto escolar pelos professores, de maneira prática em seu fazer pedagógico, haja vista a distinção entre o papel do professor e do analista. O que ofereço aqui é que o diálogo seja estabelecido e se torne um ponto a mais, no sentido de que a

teoria contribua na ampliação do saber docente e do capital cultural do professor – e demais interessados –, assim como outras áreas também contribuem, como a filosofia, a sociologia, as artes, sem que, para isso, esses docentes se proponham enquanto filósofos, artistas ou sociólogos em sala de aula.

A compreensão e o estudo da psicanálise apresentam grande potencial e relevância para o saber plural docente, no entanto, fazer contato com esse conhecimento não significa estimular simulações da clínica em sala de aula, nas práticas de orientação pedagógica ou nas demais atuações que se fazem no interior de uma escola, principalmente em tentativas de patologização dos comportamentos, desatenções e indisciplina dos educandos. Como chama a atenção o professor Marcelo Ricardo Pereira (2020) sobre os possíveis equívocos na interface entre psicanálise e educação, ao dizer

Um desses equívocos é o efeito “naturalizador” a respeito da distinção entre “normal” e “patológico”, que teoricamente é problematizada e rejeitada pela psicanálise, mas por ela institucionalizada – ou no mínimo ignorada – quando associada ao campo educacional. É muito comum educadores, alunos, profissionais de apoio e demais agentes institucionais invocarem a psicanálise e educação para discorrer sobre o que é norma ou desvio no ambiente, o que é moralmente virtuoso ou vicioso, ou o que seria afinal patológico no comportamento desses agentes (PEREIRA, 2020, s/p).

Contudo, reitero as grandes contribuições que esse saber pode instituir nessas práticas e nesse contexto enquanto teoria. Elucidadas as advertências, sigamos aos conceitos que aqui proponho dialogar.

Segundo Freud (1914), a constituição da noção, da imagem de si que um sujeito vai construir, inicia-se quando esse é ainda um bebê e começa o seu processo de corte na relação simbiótica com a mãe. O bebê, que antes acreditava que ele e o seio materno se tratavam de um mesmo corpo, em algum momento passará pelo processo de vivenciar a diferenciação de si para com a genitora.

Nesse período o bebê estará, mediante as necessidades do desenvolvimento e de sobrevivência, – em regra – coberto dos cuidados e do afeto recebido pela mãe, a qual deposita sobre o bebê o seu próprio narcisismo e o ajuda a desenvolver um narcisismo que seja próprio desse novo sujeito, que está a se formar. Nesse período, temos o que Freud (1914), em *Introdução ao Narcisismo*, vai chamar de “*His Majesty the Baby*” (sua majestade o bebê), onde todas as suas vontades e necessidades são supridas ao alarme de seu choro, e onde, além de seu narcisismo próprio, lhe é colocado também o narcisismo – resgatado – dos pais, período esse denominado na teoria como narcisismo primário, o que será base para o desenvolvimento posterior, o *narcisismo secundário*.

Tendo em vista que o grupo ao qual essa pesquisa visa abordar, adolescentes institucionalizados em regime

fechado de socioeducação, é justo levarmos em consideração que, mediante a observação da realidade empírica e declarada do Brasil, a quem queira ver, o que, por uma questão de obviedade, de moral e de lógica, dispensa a necessidade de um “embasamento teórico” para declarar essa realidade material e mais que palpável. Me recuso a “embasar” teoricamente esse fundamento, no sentido de considerar que tal ação denotaria um desrespeito com a população que é corpo dessa realidade escancarada diante de nossos olhos. Para comprovar tais informações, basta que o interessado saiba olhar para o lado, ou para cima, nos morros. Não deveria ser tarefa difícil, mas, como já disseram os Racionais MC’s (1992) “aqui a visão já não é tão bela / periferia, gente pobre / periferia é periferia”.

A maior parte da população de usuários do serviço da socioeducação se faz de sujeitos oriundos de contextos marginalizados e, nesse cenário, é comum a presença de dinâmicas familiares marcadas por uma série de percalços, construídos em função da estrutura social desigual, que faz com que as relações, funções e práticas, na condição de vulnerabilidade e risco social, fiquem comprometidos, tendo as funções de cuidado fragilizadas e/ou em (des)arranjos com certa complexidade funcional.

A ausência de um, ou de ambos os genitores, famílias monoparental-maternas, os cuidados básicos do bebê exercidos em uma rotatividade de figuras cuidadoras, a baixa adesão à amamentação a despeito de outras formas de

alimentação e outros cenários que transpassam a família como um todo, como a insegurança alimentar, exposição à convivência com o alcoolismo e toxicomanias, moradias precárias, além das demandas oriundas das longas jornadas laborais do trabalhador precarizado e outras agruras do cotidiano dos territórios periféricos. É preciso considerar que todo esse cenário tem relação direta no desenvolvimento dos processos de formação da primeira infância da criança, da socialização e, obviamente, não apenas durante esse período.

Não iremos esmiuçar essas perturbações neste momento, ainda assim, é importante ter em vista, no decorrer da leitura, a aplicação da teoria à realidade prática de nosso contexto, lembrando também que, em motivo desses reveses, a resposta às demandas do bebê, principalmente por parte do seio materno, estarão comprometidas, mediante as condições materiais a que essas configurações familiares são expostas, como no modelo produtivo e de exploração do trabalho das mulheres periféricas e negras no cuidado do lares e crianças de seus patrões em detrimento da possibilidade de estarem disponíveis aos seus próprios filhos.

Tais relações contrariedades – não frutos do acaso – parecem estar muito bem expressas, por Chico César (1995), na canção Mama África, ao qual peço licença, a fim de enobrecer esse trabalho a partir de seu inteligente texto:

Mama África
A minha mãe
É mãe solteira

E tem que fazer mamadeira
Todo dia
Além de trabalhar
Como empacotadeira
Nas Casas Bahia

Mama África tem
Tanto o que fazer
Além de cuidar neném
Além de fazer denguin'
Filhinho tem que entender
Mama África vai e vem
Mas não se afasta de você

[...]

Mama tem calo nos pés
Mama precisa de paz
Mama não quer brincar mais
Filhinho dá um tempo
É tanto contratempo
No ritmo de vida de mama
(CÉSAR, 1995).

É possível supormos que, o comprometimento da possibilidade de resposta às demandas do bebê e a dinâmica de constituição desse vínculo — que logo cedo é marcada por questões de classe e raça — comprometam a construção da imagem do sujeito sobre si mesmo no decorrer de sua vida.

No período do narcisismo primário, o bebê estaria – em regra – rodeado de um amor completo em um, suposto, gozo total. Nessa fase, as pulsões do bebê são marcadas pelo autoerotismo, onde, como apontam Poulichet e Nasio (1992), “as pulsões parciais procuram, cada qual por si, sua satisfação

no próprio corpo”. O recém-nascido está, nesse período, marcado por uma espécie de onipotência, reforçada também pelo narcisismo dos pais, recuperado nesse período, e direcionado à criança.

É importante ressaltar que o processo do narcisismo primário vai ser vivenciado pelo bebê juntamente aos seus cuidadores, não obrigatoriamente vinculado a seus genitores, mas pelos que, em seu cuidado, exercem o que Lacan vai nomear posteriormente como *função materna* e *função paterna*. Tal apontamento se faz necessário devido às questões expressas anteriormente, em relação às dinâmicas intrafamiliares que se fazem no contexto de famílias em situação de vulnerabilidade e risco social, como também na necessidade de considerar as novas formas de família que se instituem na contemporaneidade.

Após uma quebra na vivência do narcisismo primário, instituída principalmente pelo complexo de castração, dar-se-á início o narcisismo secundário, que será marcado pelo investimento da libido em objetos exteriores e, nisso, temos o ponto de virada para chegarmos aos objetos de interesse dessa seção, o *Ideal do Eu* e o *Eu Ideal*.

Ao vivenciar o complexo de castração e precisar direcionar a sua libido para outros objetos que não para si mesmo, ainda que um direcionamento que tenha como função o retorno do investimento ao próprio Eu, como aponta Freud (1914) ao dizer que, no narcisismo secundário, a escolha do objeto coincide com o próprio eu.

No narcisismo secundário, a criança se verá confrontada com os objetos do mundo externo e inicia um processo de confrontação com esses. Nesse processo de reconhecimento e confrontação com o mundo exterior, inicia-se o processo de defrontar-se, também, com a ideia de um Eu que poderia ser idealizado, o *Ideal do Eu*.

Por conseguinte, o *Ideal do Eu* teria como função a tentativa de retomar para si o amor vivenciado no narcisismo primário e o seu sentido de completude e alienação ao amor dos pais, experienciado no seu estágio anterior de desenvolvimento. Sendo assim, “a partir daí, o objetivo consistirá em fazer-se amar pelo outro, em agradá-lo para reconquistar seu amor; mas isso só pode ser feito através da satisfação de certas exigências, as do *ideal do eu*” (POULICHET, 1992, p.51).

Sobre o Ideal do Eu e a sua tentativa de retorno ao amor total recebido na fase primária, Neusa Santos Souza diz, de maneira clara, que

[...] é preciso que haja um modelo a partir do qual o indivíduo possa se construir – um modelo ideal, perfeito ou quase. Um modelo que recupere o narcisismo original perdido, ainda que seja através de uma mediação: a idealização dos pais, substitutos e ideais coletivos. Esse modelo é o ideal do Ego (SOUZA, 1983, p 33).

Agora, resta a pergunta, como um corpo negro se fará amado pelo outro em uma sociedade racista, onde o ideal de beleza, de bondade, de inocência e outras qualidades

“universais” se referem, comumente, como atributo nato do branco? Como recuperar o amor quando não se carrega em si a marca da brancura?

Em nosso cenário social, por mais que possamos dispor ou elaborar uma série de mecanismos, não é possível sustentar de fato a negação de que a estrutura racista não exista, que não é essa a linguagem na qual fomos, desde a nossa formação enquanto sujeito, inseridos. Estamos, até aqui, alienados à linguagem. Mas não uma linguagem neutra. A linguagem que nos agrega é estruturante e estruturalmente perpassada pelos meandros do racismo.

Assim, ao pensarmos na construção de um ideal do eu e na representação de um eu ideal nesse contexto, muito dificilmente estaremos nos referindo a uma imagem não-branca. Marcados pelo histórico problema de representação, exploração e desumanização do negro, não fica difícil compreender que tal observação se faz de maneira quase que orgânica, inclusive, aí também reproduzimos a ideia do homem branco, como ser universal, o modelo para se falar do todo. No entanto, nem todo humano é “aquele” humano, pois, se não é branco, aquele modelo não lhe faz referência. Ali se distingue do seu tipo de humanidade, que é quase de verdade, “quase branco”, “quase da família”, “quase igual”.

Ao falarmos do período da adolescência, onde o processo de narcisismo está a se reformular em meio a uma estrutura, mesmo que, investidamente negada, a construção dos ideais do adolescente negro estará, inevitavelmente,

afetada pelo Outro que se institui na linguagem, nas relações interpessoais, nas vivências com o público e o privado, na constituição de seu supereu. Por mais que esse sujeito possa tentar negar o racismo ou a negritude, não é possível negar o mal-estar racial que se faz enquanto real na sociedade. Um real que ignora, seja o desejo ou a fantasia.

Nesse confronto com o real, podemos dizer que esse adolescente se deparará com o que Costa (2021) chama de *desamparo narcísico*, que seria uma espécie do que aqui eu vou chamar de síndrome, no sentido de conjunto de sinais e sintomas (mas sem querer fazer sentido de patologização). Dentre os sinais que estariam dentro desse processo de desamparo narcísico, Carlos (2021) aponta elementos como o “luto ideal do eu branco”, o momento de confronto inevitável com o real; e outros, como a “vigilância persecutória para evitar a emergência de sinais de negritude”, podendo nós entendermos essa vigilância como o racismo instituído no supereu do sujeito negro.

Por isso, cabe destacar, no processo de transição entre os narcisismos, o vislumbre dos ideais, e as angústias, o que Carlos destaca ao dizer que “por outro lado, no concerne à psicanálise, talvez seja urgente sublinhar a diferença que existe entre a angústia que é da ordem da castração e a que é da ordem da aniquilação” (CARLOS, 2021, p 31). E, ao falar de aniquilação, o autor se refere à aniquilação do corpo negro, que se faz na sociedade ocidental continuamente e, como já tratamos no capítulo anterior, mudando apenas suas formas

e máscaras, mas sempre presente. Essa aniquilação é vista, assimilada e, com os recursos disponíveis, se fazem as tentativas de controlá-la e nos parece que, quando as alternativas materiais, políticas e intelectuais não são possíveis, o sujeito tende a recorrer aos instrumentos subjetivos, àqueles além da consciência.

Quando o *Eu Ideal* está subordinado à linguagem da branca e o *Ideal do Eu* não detém de elementos suficientes para se igualar, a única alternativa possível se torna o *Ideal de Eu Branco*, como uma maneira de desviar-se da angústia da aniquilação, a angústia do real do racismo.

Por fim, considero válido apresentar uma canção do *rapper* baiano Baco Exu do Blues (2019) onde, em sua narrativa, Jesus estaria, mediante toda a representação de branquitude sobre si, tentando apagar de si as marcas de negritude para tentar se igualar ao *ideal de Eu*, branco, que a sociedade inscreveu para ele. Ao narrar que ele estaria “chorando, gritando” Baco Exu do Blues denota em sua canção como a assimilação que o ideal de eu da branca pelo sujeito negro, tem como resultado uma devastação emocional na negação de si e da angústia oriunda de um corpo que, apesar de uma lente e cabelo alisado, artifícios que seriam utilizados pela personagem, não consegue, de fato, substituir o corpo negro que o é e, corpo negro esse, inscrito como tal a partir dos significantes determinados pelo branco para definir o outro.

Eu espanquei Jesus

Quando vi ele chorando, gritando, falando
Que queria ser branco, alisar o cabelo
E botar uma lente pra ficar igual
A imagem que vocês criaram (BLUES, 2019).

Ao tratar da ideia de um Jesus que sofre para tentar ser branco, mas, não apenas isso, retomando a ideia do homem branco como o marco referencial para as definições do ser ou do não ser racializado. Tal questão se alinha ao que Souza (1983) defende em *Tornar-se negro*, ao analisar um dos relatos que registra em sua obra e, como a canção, destaca como a própria identificação do negro só o é amarrada à subordinação ao modelo branco.

Porque aqui, a diferença não abriga qualquer vestígio de neutralidade e se define em relação a um outro, o branco, proprietário exclusivo do lugar de referência, a partir do qual o negro será definido e se autodefinirá. Assim é que para afirmar-se ou para negar-se, o negro toma o branco como marco referencial (SOUZA, 1983, p. 26).

O modelo da branquura está inevitavelmente inserido na construção da subjetividade de todo não-branco, tendo lugar privilegiado na formação de seu inconsciente, ocupando o lugar do Outro enquanto linguagem. Como aponta Fink (1998) quando, retomando a Lacan, diz que “o inconsciente é o discurso do outro’, isto é, o inconsciente consiste naquelas palavras que surgem de algum lugar que não da fala do eu” (FINK, 1998, p. 20) e, na questão proposta,

essas palavras são marcadoras da brancura, que é externa e o diferencia. Nesse caso, o sujeito é fundado no significante negro.

Fink (1998) relembra que Lacan diz que “o eu é o outro” e nesse sentido, constata que o que pensamos sermos o Eu é, na verdade, aquilo que o Outro formou em nós a partir de seus significantes e da linguagem. No contexto da racialização, o ser não-branco recebe significantes como *negro*, *escravo*, *mau*, *aquele com aptidão ao crime* (vide a proposta lombrosiana do criminoso nato) e similares pela entidade branquitude que, em nosso contexto, podemos dizer como o grande Outro.

Nesse sentido, a constituição do Eu é produto de uma inter-relação – a inclusão na linguagem, a socialização – que se faz, na materialidade de nosso sistema, de nossa estrutura, de maneira hierarquizada. Está entre o marginal e o hegemônico. A constituição do Eu passa, necessariamente, por uma inscrição no sujeito das relações de poder instituídas.

A existência é produto da linguagem. Assim, a existência do sujeito negro é fruto da linguagem. Uma linguagem que constitui o racismo e que, nele, funda o sujeito já instituído em uma cadeia hierárquica de dominação e subordinação social que vai além da linguagem, do inconsciente, mas que se materializa em toda a estrutura social, histórica, econômica e em toda outra estrutura que o sujeito, marcado pelo significante negro, se relaciona, pois,

antes dele, a brancura, enquanto o Outro, já determinou o *modus operandi* da dinâmica racial.



Foto: Fábio Teixeira

A aniquilação regular

Por *aniquilação regular*, aqui eu chamo os processos do racismo sobre a subjetividade, a saúde mental e os corpos dos sujeitos negros e as demais opressões de raça/classe da estrutura social sobre os atores sobre os quais foi imposto o significante negro na realidade brasileira.

O racismo é fator presente desde a instituição da terra do pau-brasil e, no processo dessa instituição, a aniquilação – que está além da exploração – dos grupos não brancos foi tecnologia institucionalizada para tal. Desde os escravos mortos nos navios negreiros e atirados ao mar, indígenas assassinados e contaminados com as doenças trazidas pelos europeus, os escravizados açoitados em público no Pelourinho – hoje, curiosamente, reconhecido como Patrimônio Histórico da Humanidade –, até marcos mais recentes, como o massacre no Carandiru, a chacina da Candelária, o assassinato de Marielle Franco, o carro de uma família, fuzilado com 80 tiros por oficiais do Exército Brasileiro (ao final da perícia, descobriu-se que foram na verdade 257 tiros) por “engano” e as inúmeras balas perdidas que seguem executando moradores periféricos, inclusive crianças a caminho da escola, como foi o caso de Marcos Vinícios, 14 anos e Ágatha Félix, 8 anos – e outros tantos –, por tiros de fuzil, como resultado de ações organizadas do Estado nos territórios de periferia e/ou destinados às populações marginalizadas, onde, ao que parece, o tiro de fuzil é a oferta

da casa. Como já disse Elza Soares, “a carne mais barata do mercado é a carne negra”. Revelando que, o que para muitos parece ser apenas uma canção, para a população renegada, é um pedido de socorro.

E, além das mortes cotidianas e amparadas pelo Estado, temos outros processos, como o encarceramento em massa – o qual a socioeducação parece, no fim, se efetivar como uma versão de tal – a exclusão do acesso digno à educação e ao trabalho, como outras maneiras, as humilhantes e violentas abordagens policiais, a perseguição religiosa às crenças de matriz africana, até violências mais "sutis", no campo do simbólico, como nas representações midiáticas, nos círculos de afetos e discursos e imaginário sociais. No contexto brasileiro, o que aqui chamo de *aniquilação regular*, é ferramenta de controle social dos sujeitos negros e periféricos.

Segundo o site Agência Brasil, o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), em pesquisa realizada durante uma década (2008 a 2018), divulgou em 2020 o Atlas da Violência, onde comprova que o índice de homicídios de pessoas pretas e pardas cresceu 11,5%, enquanto para as outras raças (brancos, amarelos e indígenas) diminuiu 12,9%, demonstrando inclusive que, a taxa de negros mortos entre 15 e 19 anos, chegou a 55,6%.

O processo de iminente risco para a população negra é tão evidente que não é raro presenciar hábitos comuns dessa população, como sair de casa portando crachá da empresa ou

“carteira de trabalho”, a CTPS, manterem os cabelos curtos, para os homens, ou alisados, para as mulheres, a fim de conseguirem postos de trabalho e estabilidade, como também estar cientes de um código próprio, geralmente ensinado no seio da família e comunidade, para os momentos de abordagem policial, a fim de diminuir os risco de prisão, morte, truculência e outros artifícios da polícia contra esses sujeitos, como a incriminação forjada, invasões residenciais, lesão corporal e outras ações típicas nas práticas sociais de poder.

Na mesma lógica, apesar do Sistema Socioeducativo, em tese, se propor a uma atuação de caráter majoritariamente pedagógico, a um olhar crítico, parece se aproximar mais de uma instituição com fim de *aparelho ideológico do estado*, na perspectiva althusseriana, com alto grau de caráter repressivo, o que parece agir como outra faceta das opressões vivenciadas por essa população negra/periférica fora dos muros da instituição socioeducativa e, baseados na consciência de que, como apontou Almeida (2018), já citado anteriormente, o racismo está inserido organicamente nas instituições sociais e, com base na crítica da realidade material, podemos supor que, no sistema socioeducativo, o racismo se faça como uma de suas ideologias matriz.

Mediante a tantas complexidades em meio ao labirinto que é a estrutura – estrategicamente organizada – do branco, pessoas negras têm, desde o início da colonização,

buscado maneiras de resistir – em um contrapoder –, como nos quilombos e movimentos sociais, ou ao menos se esquivarem ou invisibilizar a sua negritude mediante o olhar do branco, como na tentativa de esconder as marcas negroides ou, também, pelo artifício da acumulação de capital (econômico e/ou cultural) – ou algo que simule que esse acúmulo/capital exista –, um embranquecimento simbólico, a fim de driblar os efeitos que as dinâmicas racistas exercem sobre toda negritude evidenciada.

Desse modo, parece que as violências cotidianas do racismo sobre sujeitos negros formam um trauma sem descanso, pois está a todo momento sendo atualizado, não havendo como suturar a ferida. No entanto, esses dados não são nenhum tipo de surpresa para o Brasil, mas aqui os apresento a fim de evidenciar a discussão sobre os efeitos dessa realidade sobre a subjetividade dos sujeitos negros e os efeitos psíquicos desse cenário.

Retomando a Baco Exu, em seu disco BLVESMAN (2019), tem ressaltadas em suas letras os efeitos maléficos do racismo sobre a mente de pessoas negras. Exu (2019) retrata a depressão, a negação de si, conflitos afetivos e familiares, a loucura, adicção, ideações suicidas, e mostra como todos esses efeitos são advindos, na voz do rapper, das vivências de racismo.

Em *Minotauro de Borges* (2019), canção que faz alusão ao conto de Jorge Luis Borges, escritor argentino que narra a história de um minotauro, *Asterion*, preso em um labirinto e

marcado, pelo outro, como um monstro orgulhoso, louco e soberbo, fica destinado à solidão. Baco Exu faz evidenciar o caráter de aniquilação que há na ideologia de raça, instituída em nosso sistema de linguagem, da qual o corpo negro parece não conseguir fugir, um labirinto ao qual está permanentemente capturado.

As correntes que, outrora estavam amarradas aos pés e mão dos escravizados sequestrados ao Brasil, parecem ainda manterem-se intactas nos registros do inconsciente do sujeito e da sociedade brasileira que o infecta e, ainda hoje, os aniquila, aniquilação essa que se faz no labirinto de Creta, que se faz a estrutura socio-racial brasileira.

Na canção, Baco Exu atenta:

Bebo da depressão
Até que isso me transborde
Vencer me fez vilão
Eu sou Minotauro de Borges
Bebo da depressão, bebo da depressão, bebo da
depressão
Vivo a depressão (bebo sim, sempre, todo dia)

"Tô me acabando por inteiro
Você me mata ou eu me mato primeiro
Você me mata ou eu me mato primeiro
(BLUES, 2019)

Em Baco Exu (2019), essa aniquilação parece *sintoma imposto*, aquele sem gozo para si, mas para o Outro. O sujeito – que aqui é localizado, no sentido fetichista, enquanto objeto – nasce predestinado a ser aniquilado ou, quando ignorado a

ponto de não o fazerem, ele mesmo, mediante o Outro internalizado, aniquila-se. A sociedade estruturada no racismo está diretamente ligada ao caráter do que é perverso, de objetificar e, gozando a distinção hierárquica das raças, imputar a destruição ao outro.

Como aponta Kilomba (2019), a branquitude, enquanto sistema, projeta no negro tudo o que é ruim. Baco (2019) faz unísono à Kilomba ao cantar “eles querem um preto com arma pra cima, num clipe na favela gritando cocaína”.

Em nossa análise proposta, parece haver uma valsa nesse movimento, onde, na tentativa de fazer laço com a sociedade – a branca – o negro sente-se impelido a responder às demandas narcísicas e sádicas da branquitude e, assim, assume os postos que lhe são preparados e a destruição geradora de gozo que a tecnologia da branquitude demanda constantemente.

Assim, cabe retomarmos à questão de que, se para o negro que ascende socialmente, a angústia da aniquilação e da busca do *Ideal de Eu branco* se fazem tão fortemente, mais ainda o é para aquele que, na periferia, está limitado do acesso à informação, à formação (inclusive política) e ao acesso – muitas vezes mínimo – aos direitos básicos, ao mesmo tempo em que está, também, rodeado por vulnerabilidade e distante de um Estado que, quando chega, o faz de maneira extremamente precária.

Quais elementos esses jovens têm para lidarem com essa aniquilação que se faz no subjetivo – objetivamente – e, na questão aplicada, também num sistema – não se pode negar – simulacro de uma instituição total que, duplamente, parece os colocar à margem, mais uma aniquilação que se materializa, agora, não apenas enquanto um discurso falado, mas como um discurso que se materializa em instituição, no próprio *modus operandi* do Estado. A necropolítica, abordada em Mbembe (2011), sempre foi a primeira oferta ao sujeito racializado desde a fundação das terras brasileiras pelos invasores portugueses. A necropolítica tem sido, desde então, tecnologia permanente nesse país chamado Brasil.

A necessidade do fantasiar

A necessidade de fantasiar é crucial à estrutura do neurótico. A fantasia se faz como elemento mediador na forma não apenas como interpretamos o mundo, mas em toda a nossa relação com o que nos cerca. Na fantasia, fazemos laço e fazemos também possível (ou assim buscamos) uma existência apesar da realidade que nos cerca e que tenta se impor. Muitas vezes ela é o fator, não que negue, mas que articula a realidade para que seja possível existir nela e apesar dela e, nisso, possibilitar o gozar e tolerar.

A fantasia da qual tratamos aqui, não se trata da concepção tida no senso comum, como algo fictício, mas de uma realidade psíquica, que se faz paralelamente à realidade material. O conceito, em psicanálise, nos foi apresentado desde o texto *Uma criança é espancada*, Freud (1919), onde descreve as suas observações com as chamadas histéricas, em suas narrativas a respeito de uma fantasia de sedução e de memórias de violência na infância, mais precisamente, de um espancamento sofrido na primeira infância e que, depois, é novamente lembrado, mas em outra posição, não na posição de quem sofre, mas de quem observa outra criança sendo espancada.

Freud constata que tais memórias teriam um caráter de satisfação autoerótica, pois viriam das vivências da sexualidade infantil, em sua característica polimorfa e perversa. Nos casos observados por Freud, percebeu-se que,

apesar de se tratar de uma realidade psíquica, os efeitos se concretizavam na realidade factual daquelas mulheres, como por meio da produção dos sintomas histéricos que, por algum motivo, compartilhavam não apenas de sintomas diversos, num mesmo “padrão”, como compartilhavam também desse mesmo modelo de cenas infantis em suas memórias, que eram narradas durante a análise.

Posteriormente o conceito será retrabalhado em Lacan (1966-1967), no que ele vai chamar de fantasma. Mas aqui, manteremos a opção pelo termo fantasia, sendo esses sinônimos. Lacan, em uma proposta de pensar a fantasia em uma lógica estrutural, se utiliza de matemas, como o $\$ \diamond a$, que ilustra a fantasia em uma articulação, representada através do matema, entre o sujeito barrado ($\$$) e o objeto a (a), articulados por meio da punção (\diamond). Nesse sentido, Lacan propõe que a fantasia se faz em uma dinâmica do sujeito com a falta que se acredita haver no Outro, uma falta a qual o sujeito parece acreditar-se impelido a tamponar.

Sobre essa falta, podemos pensar a demanda, especificamente a demanda que vem por meio da rejeição, da abjeção instituída pelo racismo, a demanda do ser branco que, ao que nos parece, não começa no sujeito negro, mas na imposição pela estrutura branca por meio de sua expressão destrutiva ao que foge à brancura. É possível propormos que a fantasia de brancura venha da tentativa do sujeito, socialmente racializado, atender à demanda do branco, sobre esse *outro* - sujeito-objeto – em não se existir negro. Não se

perceber negro ou aniquilar-se. Aniquilar toda negrura. Faz-se aí um dilema? Não me perceber negro pra que, ao responder à demanda, eu não precise aniquilar-me? Como a ideia proposta do *sintoma imposto*. Como podemos pensar ainda em outras duas hipóteses. A primeira seria a de que a negação de sua negrura seja a própria aniquilação já operando, o que seria uma expressão comum da introjeção do racismo. A segunda seria a de que, negar a racialização sobre si, seja um processo de resistência contra a imposição do Outro – se é que essa contraposição seja possível.

Diferentemente do que podemos pensar, apesar de por vezes se opor à realidade factual, concreta, a fantasia não poderia, em psicanálise, ser dita como algo inverídico, algo que se faz apenas no campo de algo imaginativo, de um surreal. Ao contrário disso, a fantasia se trata da constituição de uma realidade, a realidade psíquica, efetivando assim diversos efeitos que, muitas vezes, superam a existência da realidade material, tamanha é a sua efetividade e relevância sobre o sujeito.

No que diz respeito à realidade do racismo, realidade de uma dinâmica social que podemos considerar oriunda de uma série de fantasias compartilhadas por um coletivo, desde aquelas apoiadas em discursos de uma suposta existência e pertencimento a uma raça ariana que, assimilada em grande escala, foi formadora da ideologia nazista. Como ela, temos outra, essa mais difundida e impregnada na cultura discursiva do Brasil, a da chamada

“democracia racial”, instituída pela obra *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre (1933) onde, segundo o autor, as diferentes raças (brancos e escravizados) teriam aprendido a viver harmoniosamente no contexto da dinâmica racial brasileira e, nisso, o racismo não se faria realidade nas relações raciais brasileiras.

No entanto, abaixo dos olhos de ambas, parece haver uma outra fantasia, (re)vivenciada no coletivo por iguais, pelos racializados, a fantasia da brancura. Fantasia essa que parece ter sido observada desde Fanon (2008), ao observar o negro antilhano, mas que se instaura também aqui, no Brasil, na negação do sujeito “brasileiramente” racializado.

As questões em torno da negação da racialização ocorridas na dinâmica do Brasil podem ser consideradas primeiramente em diversos fatores sociohistóricos, como a inculcação na cultura do ideal da “democracia racial”, das inúmeras variações e disputas no que diz respeito à mestiçagem e categorias sobre tal, como também da própria vivência do racismo, parecendo ser, dentre os demais citados, o fator mais preponderante para a elaboração de uma fantasia da brancura dos sujeitos racializados em solo brasileiro. Mas seguimos atentos às hipóteses de articulação psíquica levantadas anteriormente.

Não obstante, cabe lembrar que não estamos a dizer aqui que a construção da fantasia no sujeito neurótico se dê unicamente em função de fatores socioambientais, mas propomos que, em nosso caminho de análise ao tema, o

contexto externo ao intrínseco psíquico do indivíduo é basilar para a interação de seu subjetivo e estruturação de si, e suas fantasias, enquanto sujeito. A fantasia que nos interessa é de fato a fantasia de ordem individual, pois ela se faz com todas as particularidades do *um a um* e serão expressas nas narrativas dos adolescentes sobre si, ao modo particular de cada um.

Em nosso percurso de observação das *fantasias da raça*, tem sido possível perceber que tais realidades psíquicas têm sido vivenciadas de maneira ampla, além de um único sujeito, como que de maneira coletiva. Não estou a dizer que as *fantasias da raça* são impreterivelmente um fenômeno coletivo, mas que, como nas históricas, parece se fundar em uma estrutura – psíquica e social – que as reproduza além de um único indivíduo.

Em nossas observações, que inclusive coadunam quase que exatamente com as observações registradas por Fanon (2008), ao dizer que o único caminho para o negro é tornar-se branco. Ao que nos tem sido possível refletir, nos fica aparente que, ao sujeito racializado enquanto negro, parece haver uma maneira bastante obstinada de negar-se assim identificado, a do fantasiar-se inconsciente de tal categoria social sobre si. A fantasia do saber-se/dizer-se/ser qualquer coisa que não um negro. Talvez a fantasia que o proteja da necessidade, comum a todo neurótico, de responder à demanda do Outro, a brancura. A demanda da aniquilação e/ou do abjeto.

OS MENINOS

*O menino cresceu entre a ronda e a cana
correndo nos becos que nem ratazana.
Entre a punha e o afano, entre a carta e a ficha subindo
em pedreira que nem lagartixa.*

João Bosco - Tiro de Misericórdia

Da produção de posições e sistemas

Neste capítulo serão apresentadas as entrevistas com os adolescentes que são sujeitos desta pesquisa, juntamente com as análises dessas, no modelo de estudos de caso, seguindo a tradição da clínica e da pesquisa e transmissão em psicanálise, sem perder de vista as análises conjunturais e estruturais do social, agregando ambos os territórios de estudos na análise dos ricos e densos conteúdos apresentados por esses adolescentes *situados* em cumprimento de medida socioeducativa de privação de liberdade.

Importante ressaltar que, em uma perspectiva crítica, optei por utilizar o termo *situados*, por entender que o local onde esse sujeito está inserido faz parte de um sistema maior o qual traz uma série de mecanismos que localizam e posicionam determinados sujeitos em determinados espaços, preparados especificamente para determinadas populações. Uma posição que é instituída a partir de uma série de processos, exclusão histórica, social, cultural e econômica, situando sujeitos em posições específicas.

Nisso é importante não reduzirmos a população apenas às categorias racial ou periférica, mas entendermos impreterivelmente também enquanto classe trabalhadora, em seu nível mais subalternizado ou improdutiva e que, nesse sentido, precisa ser excluída e/ou readequada na produção de corpos dóceis, mas não apenas, também produtivos.

E, no sentido da psicanálise, o estar *situado* nada mais é que identificar a posição de objeto que esse (a)sujeitos são postos dentro dessa mesma estrutura – que também é perversa –, em função da classe e da sua raça desse (des)assujeitados. Assim, como na estrutura capital-racista lhes é retirado a posição de sujeitos, lhes é atribuída a posição de objeto e, um objeto, não é apenas usado. Antes disso, ele precisa ser racionalmente situado, a fim de que, aí sim, se concretize a sua função imposta. Uma localização que é, antes de tudo, utilitarista e política.

Na canção apresentada na epígrafe deste capítulo, *Tiro de Misericórdia*, de João Bosco (1977), temos presente, já no título da canção, temos a prévia da atrocidade deturpada e romantizada que o discurso da canção, que ilustra o discurso de uma sociedade em determinado período tem sobre o jovem negro e periférico, do morro, do processo de aniquilação do corpo desse jovem em conflito com a lei. João Bosco canta:

O menino cresceu entre a ronda e a cana
correndo nos becos que nem ratazana.
Entre a punha e o afano, entre a carta e a ficha
subindo em pedreira que nem lagartixa.
(BOSCO, 1977)

Animalizado, comparado ao rato, à lagartixa, demonstra a visão cultural de uma sociedade sobre esse adolescente desamparado pelo Estado. Não apenas como uma criatura destituída de sua humanidade em função de sua

realidade social, mas também como um sujeito do “corpo fechado”, por suas práticas religiosas, ao que parece a música trazer, exóticas.

No entanto, esse corpo fechado seria, na canção, seria não uma espécie de bênção, o que seria no contexto religioso, mas uma de-fragilização, uma legitimidade e validação da suposta ausência de sensibilidade, subjetividade humana, daquele sujeito. Na perspectiva do narrador, reconhece-se a batida do martelo – referenciando à Justiça – sobre a não subjetividade desse (não)sujeito. Permitindo assim, nessa lógica, o tratamento violento, truculento e de extermínio, pois já não é humano, não é sensível, o seu corpo é fechado, o que, para o narrador neutro, universal, parece soar como desumanizado.

Não por acaso, mais adiante, a canção retoma ao ato, quase heroico – na visão do narrador – o ato de violência que o título aponta e romantiza:

Grampearam o menino do corpo fechado
e barbarizaram com mais de cem tiros.
Treze anos de vida sem misericórdia
e a misericórdia no último tiro.

Morreu como um cachorro e gritou feito um porco
depois de pular igual a macaco.

[...]

(BOSCO, 1977)

Nesse momento, o clímax da canção temos demonstrado o discurso de como, nesse contexto narrativo, o

assassinato de um adolescente negro de 13 anos, é tido como uma ação de misericórdia, de libertação de sua relação com o crime, de uma satisfação desses que, barbarizando com mais de cem tiros – e mais um – resolvem a problemática de infração e criminalidade que lhe circunda. Não distante da realidade do cotidiano. Ou, melhor dizendo, um retrato.

Temos aqui uma romantização, fruto da normalização do extermínio periférico, da violência do Estado, que demonstra uma posição político-ideológica que perdura até hoje. Também não por acaso, no presente vigente, temos falas como a do atual Presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, que tem como um de seus principais lemas e mais famosos dizeres o que diz que “bandido bom é bandido morto”, enquanto ainda era deputado federal, que reaviva um pensamento nocivo, racista e classista presente na cultura brasileira.

A fala em questão foi proferida em uma das sessões da Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara Legislativa Federal, em sessão que discutia sobre o massacre ocorrido no Complexo Penitenciário Anísio Jobim (Compaj), em Manaus, em 2017, resultando em 60 mortos, tendo sido o segundo maior massacre em presídios da história do Brasil, atrás apenas do massacre do Carandiru. Fala essa transmitida nacionalmente, gravada e repostada pelo próprio presidente em seu canal oficial no *YouTube*, em fala em que defende ações de truculência, extermínio e pena de morte às populações periféricas, fazendo críticas diretas à Constituição Federal e

ao Código Penal e às instituições trabalhadoras no campo dos Direitos Humanos.

Na ocasião, ainda enquanto deputado Federal, Jair Messias Bolsonaro disse:

Eu queria que matassem 200 mil vagabundos. Eu estou preocupado é com os inocentes que morrem. [...] Por exemplo, quando divulga 60 mil mortes violentas por ano. Eu pergunto: quantos bandidos e quantos inocentes? Se for 60 mil bandidos [mortos], têm que passar para 120 mil e não preservar a vida de marginal. Eles não poupam as nossas vidas, então, é por aí (BOLSONARO, 2017).

Posições embasadas nesse marcador persistente da história, revelam o caráter de perversidade crua e fria da sociedade em relação àqueles que se encontram em contextos de criminalidade – a criminalidade pobre, mais especificamente –, inclusive crianças e jovens, sociedade essa que, na ilustração da canção, goza em cenas como a de comparar o assassinato de um menino com a insignificância da morte de um cachorro e, seus gritos, com o som agonizante da morte de um porco.

Importante lembrar que a data de gravação da canção é anterior ao Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei 8.069), instituído somente no ano de 1990. Mas anterior até mesmo ao seu antecessor, o Código de Menores (Decreto n.º 17943-A), de 1927. Anteriormente ao Código de Menores, que instituiu a inimputabilidade aos menores de 18 anos, toda criança e adolescente que infringisse o estabelecido pelas

normas e/ou moral da época, era detida como qualquer adulto, inclusive sendo direcionada à reclusão na cadeia.

Após isso, ainda no código de menores, todo aquele que tivesse menos de 18 anos era considerado “menor”, como um indivíduo ainda não sujeito de direitos e sem distinção entre as categorias criança e adolescentes (estabelecidas somente a partir do ECA), podendo, até mesmo os mais jovens, sofrerem pena de reclusão, sem distinção de idade.

Como exemplo disso, o site da Agência Senado relata um dos vários casos ocorridos nesse período:

Em março de 1926, o Jornal do Brasil revelou a estarecedora história do menino Bernardino, de 12 anos, que ganhava a vida nas ruas do Rio como engraxate. Ele foi preso por ter atirado tinta num cliente que se recusara a pagar pelo polimento das botinas. Nas quatro semanas que passou trancafiado numa cela com 20 adultos, Bernardino sofreu todo tipo de violência. Os repórteres do jornal encontraram o garoto na Santa Casa “em lastimável estado” e “no meio da mais viva indignação dos seus médicos”. (SENADO, 2015)

Essa comparação e relação com as legislações que tratam da criança e do adolescente se fazem necessárias para refletirmos sobre o seu caráter recente na história do Brasil e, em função disso, como apesar dos avanços legais, a perspectiva de parte da população sobre os meios para a resolução do problema do jovem em conflito com a lei é ainda se faz na proposta da aniquilação, mas, essa não sendo possível, a exclusão – e responsabilização alienada –, até que

a readequação lhes seja encravada moralmente – na moral burguesa – e de maneira institucionalizada/exclusa.

Hoje, juntamente ao ECA, o Brasil adota os princípios instituídos na Assembleia Geral das Nações Unidas, também do ano de 1990, intitulado *Regras Mínimas das Nações Unidas para a Proteção dos Jovens Privados de Liberdade*, que orienta as regras para no atendimento de crianças e adolescentes acautelados em privação de liberdade, a fim de romper com modelos e sistemas, muito comuns na história do Brasil, em que condições mínimas, a dignidade do sujeito e sua cidadania e a proteção integral da criança e do adolescente, e o respeito aos Direitos Humanos, estavam negligenciados.

No contexto brasileiro, podemos citar desde as instituições manicomiais, como o Hospital de Neuropsiquiatria Infantil de Oliveira, conhecido como “Casa dos Horrores” e o Hospital Colônia de Barbacena (1903 - 1980), recebendo esse o título de “Holocausto Brasileiro”, por Franco Basaglia, em comparação aos campos de concentração nazistas.

Ambas as instituições situadas em Minas Gerais, que, além de pacientes com doenças mentais, recebiam e encarceravam os mais diversos sujeitos renegados pela sociedade, inclusive crianças, funcionando como depósito de gentes, onde os que ali entravam, em sua maioria, nunca mais saíam, como apontam o livro e o documentário de Daniela Arbex (2013).

Curiosamente, ambas as instituições são hoje tombadas como patrimônio histórico, sendo hoje inclusive funcionam o Museu da Loucura e a FHEMIG (Fundação Hospitalar do Estado de Minas Gerais), onde se realizam atividades de preservação, no caso do museu, e estudo e pesquisa no campo da saúde mental, no caso da FHEMIG.

Em 1976, no estado de São Paulo, temos talvez a principal instituição de privação de liberdade na história do Brasil, a FEBEM (Fundação Estadual do Bem-Estar do Menor). A história da FEBEM foi marcada por uma série de contradições, violências, torturas e rebeliões.

Sob uma propaganda televisiva direcionada às populações mais pobres, a FEBEM prometia às famílias a garantia de um modelo educacional, de bem-estar, de garantia de direitos e a construção de um indivíduo útil e produtivo ao mundo do trabalho. Tais promessas eram feitas, de maneira oficial e televisionada, às populações das populações mais vulneráveis, fazendo com que inúmeras famílias entregassem os seus filhos ao regime de internação da instituição, que prometia que aquelas crianças saíam dali como “doutores”, médicos, engenheiros, advogados, etc.

No entanto, com o passar do tempo, a realidade que se mostrou foi outra e a FEBEM se tornou um presídio infantil, que por vezes se confundia também com orfanato ou creche, que confinava crianças e adolescentes órfãos, menores que perturbavam o sossego, outros que praticavam delitos e

também aquelas que tinham família, mesmo contra a vontade das próprias famílias sobre essa retenção.

Já nas unidades destinadas às crianças de primeira infância, ocorria uma lógica de institucionalização que se confundia entre o modelo de creche e o modelo de abrigo, tendo crianças que eram colocadas na instituição pelos pais, e lá ficavam institucionalizadas enquanto os pais (geralmente a mãe) trabalhavam, tendo o contato com a família por meio de visitas. Ao mesmo tempo, a instituição recebia também crianças abandonadas, órfãs e similares que, em número considerável, eram adotadas. Adoções que ocorriam sob os trâmites da própria instituição que, à época, eram amparadas pelo Código Civil de 1916 e sob o Código de Menores.

A história da FEBEM, principalmente nas unidades voltadas à faixa etária que hoje denominamos como adolescentes, sempre esteve marcada pela violência e violação da integridade de seus internos e, por esse motivo, em 1999, a instituição foi desativada em São Paulo, após um grande e sangrento motim ocorrido e que seria o ápice que deixaria escancarada a decadência e inefetividade da instituição.

A partir do vasto histórico da instituição e após o seu encerramento, em 2006 surge um novo modelo, a Fundação Casa (Fundação Centro de Atendimento Socioeducativo ao Adolescente), e outros modelos nos demais estados, já que a FEBEM esteve presente também em Minas Gerais, onde ficou recluso Roberto Carlos Ramos, Pedagogo pela UFMG, ex

interno da FEBEM de Minas Gerais e ativista pelos Direitos Humanos em relação à defesa dos direitos dos jovens em conflito com a Lei e à constante denúncia aos antigos modelos de reclusão.

Infelizmente, retomando a discussão trazida no primeiro capítulo, as falas públicas de Roberto Carlos Ramos parecem ter cedido às demandas do mercado e, ao invés de militância, essa cooptada, perdeu-se espaço o viés crítico e denunciativo para dar espaço ao discurso liberal, meritocrático, nos padrões do que hoje chamamos de *coach*, tendo suas falas públicas agora recebedoras do título de “palestra motivacional”.

No entanto, apesar de surgir já sob a subordinação ao ECA e prometendo posturas distintas à instituição antecessora, ainda hoje a Fundação Casa recebe denúncias que, como demonstram as investigações do Brasil de Fato, em sua reportagem investigativa *A Febem não Morreu*, publicada em outubro de 2019, ex internos e trabalhadores da instituição alegam que se mudou apenas o nome, mas que as práticas de violência continuariam as mesmas, inclusive com a coação de dos trabalhadores, além dos internos, que se opõem às práticas de violência contra os acautelados cotidianamente ocorridas dentro da instituição.

A reportagem retoma a uma outra publicação, à época do fato, e diz:

Dezembro de 2018. Numa sala de 25 metros quadrados, 66 adolescentes são espancados por

agentes da Fundação Casa da unidade Casa Nogueira, do Complexo Raposo Tavares, zona oeste de São Paulo. Após a sessão de espancamento, cinco deles precisaram levar pontos na cabeça. (BRASIL DE FATO, 2019)

E completa com relatos dos que vivenciaram a realidade interna da instituição, como de um agente educacional, identificado na reportagem como Renato, que diz o seguinte:

A agressão é a regra para disciplinar. Uma disciplina comparada ao presídio de adultos. Falamos para o adolescente que ele está cumprindo uma medida socioeducativa, mas quando eles conversam com o funcionário da segurança, eles dizem: ‘Você está em uma cadeia, tem que se comportar como ladrão’. Todo um trabalho, uma construção, é derrubada”, afirma Renato (BRASIL DE FATO, 2019)

E também de outra trabalhadora, assistente social e trabalhadora há duas décadas na instituição, à época da reportagem, que denuncia represálias: Segundo ela, na internação provisória as agressões são mais veladas, mas, nas unidades onde os adolescentes cumprem as medidas sentenciadas, “o coro come”.

“A Corregedoria da Fundação demora muito pra verificar o caso de violência. Aí, depois o próprio servidor coage o garoto para mudar a versão. Existe muito isso. A represália é direta. O funcionário fala que o menino foi pra cima, que ele

foi se defender dele. Tem uma série de desculpas. São agressões que ficam o hematoma, o menino mostra. Às vezes, quando mostra, já tem três, quatro dias. E os próprios meninos falam que se denunciar, piora”, detalha a assistente social. (BRASIL DE FATO, 2019)

Dado o histórico, apesar da distinção de unidade, é possível acreditarmos que tais métodos foram extintos? É possível considerar, de modo tão rápido – no sentido histórico e da cultura – uma mudança tão radical nas práticas da realidade cotidiana dentro dos sistemas socioeducativos?

Se formos levar em consideração o histórico da relação do Estado com os menores infratores e as recentes e recorrentes denúncias dos trabalhadores e ex internos de tais instituições no Brasil, fica difícil crermos que essas instituições tenham mudado o seu *modus operandi*, principalmente, em uma visão sociológica, entendendo que a estrutura e ideologia primária do Estado não foi alterada em seu radical.

Mesmo que estejamos tratando de instituições diferentes, e localizações distintas, é preciso avaliarmos criticamente a realidade que se impõe de que, apesar das distinções, o Estado na qual essas instituições estão inseridas é o mesmo e sob a mesma ideologia burguesa.

Trago um apanhado histórico justamente para ilustrar que, aqui, não estamos falando sobre uma instituição ou outra especificamente. Mais que isso, estamos falando

sobre um instrumento de exercício de poder – e seus subprodutos – do Estado.

Assim, cabe-nos a pergunta: É possível a mudança das práticas institucionais sem a mudança das raízes e função ideológica burguesa do próprio Estado? Ao que a história e a prática do cotidiano, enfim, a materialidade, indicam, não!

Penetrando a cena (e suas regras)

Dada a reflexão crítica sobre o contexto da estrutura do Estado em relação ao sistema socioeducacional, trataremos agora sobre a escuta, a enunciação e os adolescentes, os quais aprendi a chamar por *meninos*. Não no sentido da canção, pelo contrário, em razão de uma relação de respeito e a tentativa de retomar a atenção ao reconhecimento do sujeito com o qual me deparei, um sujeito em formação, em descobrimento do mundo e de suas complexidades que, muitas vezes, fogem de sua ciência e de seu manejo sobre causas e efeitos, pesos e medidas.

No mais, a essa etapa do caminho já percorremos hipóteses, contestações, interações, e tantos outros processos. Agora, chega o momento de nos encontrarmos no singular com os sujeitos dessa pesquisa. Verificar se, em suas histórias, falas, narrativas, as hipóteses se confirmam ou são contraditas. Conhecer o que de novo se apresenta.

O processo de preparação para a escuta desses adolescentes se fez na preocupação de um processo de bastante análise (material e subjetiva), autocrítica, reflexão sobre as nossas posições – minhas e deles – dentro da estrutura racista e classista do capitalismo, de preparação prática e teórica e, principalmente, de uma sensibilização crítica, a fim de que não fosse reproduzida uma proposta de escuta na perspectiva inferiorizante da caridade ou do assistencialismo.

Já, pensando em psicanálise, não me propor a responder ao *desejo* do sujeito ou assumir o lugar de um Sujeito-Suposto-Saber. A proposta pensada, desde o início, se deu na perspectiva do reconhecimento do sujeito, da tentativa de ocupar o *não-lugar* – enquanto O lugar do analista –, ou o lugar de um *não-sujeito*, diante desses meninos, a fim de que a sua subjetividade e enunciação de si mesmos tomassem o espaço que, em nossa hipótese, tanto lhes são retiradas.

Busca-se o lugar do reconhecimento da posição de sujeito que esses adolescentes ocupam, principalmente no reconhecimento e convite do enunciar a si mesmos, com suas próprias vozes emergindo de dentro de um sistema que, apesar de toda a humanização proposta no serviço e na Lei – e que aqui não é ignorada – poda, castra e silencia.

Entendendo o socioeducativo enquanto um contexto “atípico” – se é que isso pode ser dito a essa população em específico, por se tratar de um espaço que, na prática, parece ser “preparado” para uma população muito específica – é preciso compreendermos antemão a estrutura na qual essa escuta se propõe. O *modus operandi* que nos é exigido para adentrar em ambientes como essa instituição se faz delicado e com muitas restrições operacionais, simbólicas e do discurso. Mais ainda, no meio disso, a formação de vínculo com esses sujeitos, para se possibilitar o procedimento da escuta e da transferência, numa proposta de setting, se faz ainda mais dificultada. Apesar disso, a aposta

foi feita sem nenhuma garantia. E assim investimos, nós e eles.

Após a proposição da produção da cena de um *setting* para a escuta diferenciada, tivemos outro desafio a transpor, a tentativa de uma relação de transferência e o drible de uma enunciação e escuta vigiadas. Por vezes no sentido operacional do termo, por vezes, aparentemente, no sentido disciplinar, fiscalizador, ideológico.

Como dito no início do trabalho, inicialmente tivemos a ideia de utilizar as oficinas do projeto de extensão que desenvolvemos, a fim de que fosse possível um contato prévio, para dirimir o estranhamento deles para conosco - tanto para os adolescentes, quanto com a própria instituição -, gerar familiaridade com o ambiente e seus protocolos, mas principalmente para gerar uma proximidade mínima com os adolescentes a fim de que, posteriormente, se dispusessem e se sentissem à vontade à participação na pesquisa na posição daquele *quem fala*. E assim o fizemos.

No entanto, nos deparamos com uma grande flutuação da população desse serviço, que foi agravada pela gestão do controle da COVID-19. Essa flutuação na população se tornou ainda maior, a ponto de que a cada oficina que realizamos, novos internos estavam chegando e outros, com quem havíamos nos encontrado, já haviam deixado a instituição. Um contexto com frequentes e substanciais oscilações no quantitativo da instituição. O que não significa que as medidas ali sejam amenas ou de cumprimento banal,

mas que, em razão da COVID-19, a instituição buscou confinar o menor número de adolescentes, a fim de cumprir protocolos mínimos de distanciamento, não-aglomeração e outros, orientados pelas instâncias e órgãos competentes.

Apesar disso, a tentativa de aproximação por meio das oficinas continuou e, em um último encontro enquanto eu ainda integrava o projeto de extensão enquantoicineiro, fizemos o convite e tivemos um determinado número de adolescentes se voluntariando à pesquisa.

Porém, ao iniciarmos (após aguardar os morosos processos protocolares de autorização pelos setores responsáveis), parte desses jovens já não se encontravam mais na instituição e nos deparamos com o desafio de tentar fazer vínculo na escuta com sujeitos que não estavam ali por demanda espontânea e com os quais estavam tendo contato comigo pela primeira vez.

Não havia um contrato, uma procura, uma demanda prévia. Haviam dois sujeitos em uma sala, acompanhados de dois agentes da instituição – um de cada lado – tentando realizar uma escuta, uma transferência e uma enunciação livre – por mais que esse termo possa parecer cínico e contraditório mediante o contexto. Mas era a única cena e possibilidade que tínhamos naquele momento.

Um corpo estranho atrás de uma mesa buscando algo que se possa ouvir. Mas ainda fica a pergunta: é realmente permitido enunciar? Ou, melhor dizendo, enunciar-se? Poderia ser esse novo que se apresenta mais um

agente do panóptico que, sem mostrar-se de fato, observa o que foge ao comando? E, utilizando o vocabulário da psicanálise, é seguro surgir o que *escapa*?

Ali, numa tentativa de associar livremente, em um ambiente de internação disciplinar, com um sujeito externo que nunca lhe foi apresentado anteriormente, ao mesmo tempo em que éramos (ambos) monitorados por profissionais da instituição. E parece ter sido esse o maior desafio, fugir de um modelo que se assemelhasse a uma cena de interrogatório, de mais uma “conversa” que fosse resultar e/ou interferir em um relatório, em um registro disciplinar, em uma avaliação direcionada a algum juiz – objeto de registro disciplinas que se mostrou extremamente delicado para eles. Tentar a desconstrução, reverter essa cena parecia imprescindível, mas muito complicado. Se é que possível.

Ao pensarmos em sujeitos em situação/processo de vulnerabilidade e risco social, o estabelecimento de vínculos se faz também nessas vulnerabilidades e, no caso de um regime de internação compulsória, essa fragilidade na possibilidade da efetivação da confiança, do conforto, do acolhimento – o *holding* –, se faz mais que delicada, pois está inserida em uma estrutura repleta de marcadores simbólicos e formais, mas também repressivos. E cabe a mim eticamente lembrar que, apesar da proposta pedagógica, o caráter repressivo é o que se apresenta primeiro em nosso imaginário, social e simbólico e, ao que nos parece, no material também.

Nisso, adentrando essa estrutura, eu, enquanto entrevistador/aquele que analisa, estaria em qual posição na relação com esse sujeito? Seria esse corpo novo que chega no espaço mais um agente repressor? Seria mais alguém que, apesar do discurso, fiscaliza? Seria alguém com intenção pedagógica? Seria uma presença que se baseia na caridade pra fazer ouvir – em troca de ser “ouvido”? Quem é esse que chega? O que quer? O que oferece? O que pede em troca? Quais seriam as regras e consequências dessa novidade inesperada no jogo?

Neste capítulo serão apresentados os estudos de caso de 3 adolescentes que cumprem medida socioeducativa no Centro Socioeducativo de Montes Claros e os quais serão identificados por nomes fictícios. Também serão apresentadas as representações gráficas (desenho) que cada um fez sobre si mesmo e que usaremos como apresentação imagética dos mesmos, já que imagens reais não podem ser utilizadas, por motivos legais.

Durante a ida ao campo, ficou acordado com a instituição a realização de 3 encontros, com organização e processos predeterminados e com os adolescentes que já haviam se voluntariado à participação na pesquisa. No entanto, na concretização, só foram possíveis 2 entrevistas com adolescentes com 4 adolescentes que a instituição selecionou para a primeira. A primeira ocorreu de maneira presencial e acompanhada por dois agentes da instituição, apesar da solicitação de que fosse uma realização privada.

Para a segunda entrevista, que foi de maneira virtual, a instituição alterou os participantes novamente, aparentemente por falhas na comunicação interna entre os setores. Porém, após solicitação, foi permitido que as entrevistas continuassem com os mesmos adolescentes que haviam participado na primeira.

À ocasião desta, haviam três agentes junto ao adolescente. Em determinado momento, por perceberem que estavam a influenciar a dinâmica, se puseram a esperar o procedimento do lado de fora da sala onde a videochamada acontecia. A terceira entrevista foi solicitada e acordada junto à direção da instituição, mas, apesar do responsável pela gestão do centro ter se demonstrado muito solícito, a execução da última entrevista não aconteceu, pois não houve devolutiva e não conseguimos um outro contato em tempo hábil para a inclusão dos dados na pesquisa. Um dos adolescentes não demonstrou restrito interesse, desconforto ressaltado no diálogo, participação nas entrevistas, interferindo na possibilidade dos dados coletados. Por esse motivo, aliado a uma preocupação ética sobre o respeito ao desconforto do adolescente, uma das entrevistas não será utilizada neste trabalho.

O primeiro encontro se deu, inicialmente, de modo mais protocolar, com uma breve explanação aos jovens sobre do que se tratava, as questões do respeito ao sigilo e o convite a que eles escolhessem um nome fictício para que fossem identificados na pesquisa. Apenas um deles escolheu um

nome fictício, “Samuel”, enquanto os demais quiseram utilizar o seu próprio nome. No entanto, a fim de que se cumpram os protocolos legais, elegi eu mesmo outros nomes para eles, sendo Ícaro e Sócrates.

No primeiro encontro os adolescentes se demonstraram com muitas restrições a falar livremente, sempre solicitando que houvesse uma pergunta a ser respondida, ao invés de uma expressão espontânea. Acreditamos que isso se deva por fatores como o estranhamento, a timidez, mas principalmente, em função da cultura de silêncio do contexto. Em função dessa restrição dos jovens em se expressarem livremente, realizei algumas perguntas que pudessem direcionar o diálogo. No segundo encontro foi realizado novamente o convite de falarem livremente. Percebeu-se alguma tentativa.

As perguntas foram baseadas em sua história de vida, questões sobre racialidade e percurso escolar. Em nenhum momento foi-lhes perguntado sobre o fato que lhes levou ao cumprimento da medida, sobre o seu comportamento e disciplina dentro da instituição ou qualquer outro questionamento no sentido disciplinar/fiscalizatório. As perguntas foram feitas no sentido de conhecer-lhes, compreender suas histórias de vida e, assim, aos que se sentiram à vontade, relatos sobre suas infrações se apresentaram, mas apenas como temas secundários, a fim de que, em necessidade deles mesmos, pudessem expressar melhor as suas narrativas.

○ suposto singular

Iniciar o texto substituindo esta frase. Chega agora o ponto onde iniciaremos a apresentação dos três casos, sendo o primeiro o de Samuel, nome fictício escolhido pelo próprio adolescente, seguido dos casos de Ícaro e Sócrates, respectivamente, os quais queriam utilizar o seu nome verdadeiro, mas não foi possível.

Analisar as narrativas desses jovens se faz complexa mediante o contexto já apresentado, pois, por muitas vezes, trazem discursos muito similares em alguns aspectos, nos fazendo questionar se seria o discurso do sujeito ou um discurso assujeitado, imposto, de maneira rotineira, pelo cotidiano da instituição e da relação desses sujeitos com o sistema punitivo do Estado.

Por vezes, replicam o discurso de não praticarem racismo contra pessoas brancas – se é que existe de fato essa possibilidade –, discursos de como a instituição lhes é acolhedora e dialógica e benéfica, como também discursos a respeito da responsabilização/culpabilização do sujeito, discursos esses, por vezes, replicados por eles de maneira muito similar.

A discussão exposta não se faz no sentido de invalidar a fala do sujeito, mas no intuito de chamar a atenção aos efeitos que a institucionalização pode ter sobre a construção do discurso do sujeito, fazendo a mim, na busca de escutar o singular, por vezes me deparar com a bifurcação

do reconhecimento daquele discurso enquanto próprio ou enquanto alheio.

Esse questionamento se dá por fatores como a restrição dos mesmos em falar livremente, sempre solicitando uma pergunta (comando) sobre o que deve ser respondido. Como a maneira curta e objetiva, a primeiro momento, de responder ao que era perguntado, sem se permitirem dar muitos detalhes ou mesmo se expressarem mais abertamente, deixando ressaltar emoções e subjetividades. Chegando ao ponto de, em determinado momento, ao pedir para que um deles se expresse livremente, se negar e justificar dizendo que não poderia falar abertamente, ou diria coisas muito íntimas, pessoais, o que parece não ser permitido dentro da estrutura – vigiada e metódica – em que o diálogo se insere.

SAMUEL



Samuel é um adolescente de 17 anos, retinto, tendo ingressado na instituição quando tinha 16 anos. Antes de chegar ao Centro Socioeducativo, havia estudado até o 7º ano do Ensino Fundamental, antes de evadir-se da escola. À época da entrevista, estava na instituição havia 9 meses.

Ao iniciar a entrevista, introduzo convidando a Samuel que fizesse um desenho de si e pergunto se ele quer dizer algo enquanto desenha, que ele poderia falar livremente. Ele diz que prefere ser perguntado. Assim, lhe pergunto se ele poderia me falar um pouco sobre a sua história de vida.

Nisso, ao ser perguntado sobre a sua história de vida, Samuel não fala de sua pessoa imediata, inicia tratando de seu território, dizendo que é morador da cidade de Janaúba/MG, no que ele chama de uma *periferiazinha*, na cidade de Janaúba. Versou um pouco sobre sua família explicando que esta era formada por ele seu irmão e sua mãe, e pelo fato das brigas que tinha com sua progenitora, passou a morar com sua avó e não voltou para sua casa mesmo depois de resolver suas desavenças.

Ao ser perguntado sobre sua identidade racial, Samuel diz que não sabe do que se trata. Mas, pergunta se seria algo sobre como as pessoas o tratam. Ao explicar-lhe em um vocabulário menos formal, ele diz compreender a questão e informa que se reconhece enquanto negro.

Segundo ele, os motivos para que ele se considere negro, é pelo fato de as pessoas de seu território se parecerem

com ele, terem os mesmos traços, gostos musicais parecidos, o que ele chama de coisa de gente negra, e um determinado *estilo*.

Durante toda a sua fala, Samuel vai demonstrar bastante ênfase sobre os termos *estilo* e *jeito de ser*, deixando em sua fala a relevância dos marcadores sociais da cultura, como uma cultura de consumo do que seriam “coisas de gente negra”, como também o molde que se faz sobre o sujeito no processo de assimilação dessa cultura.

É que eu já sou negro, né. Aí, do lugar que eu venho, aí eu já me identifico como uma pessoa negra. Porque eu já sou ‘tipo’ igual os povo de lá mesmo e tal. Aí por isso eu me identifico como uma pessoa negra. (SAMUEL, ENTREVISTA, JULHO 2022)

Ao ser perguntado sobre a hipótese de uma pessoa branca tornar-se negra a partir da assimilação desse estilo, ele responde o contrário, dizendo que, por vezes, pessoas negras aderem a um determinado estilo para tentar se passar por pessoas brancas. Fazendo aqui uma descrição do processo conhecido como assimilacionismo, onde um sujeito oprimido tenta se adequar aos parâmetros, cultura, modos do opressor, a fim incluir-se como igual.

A situação do assimilacionismo já foi muito bem ilustrada em *Peles Negras Máscaras Brancas*, Fanon (2008), ao tratar do negro antilhano em relação ao homem branco francês e a tentativa de assimilação de sua língua e cultura em detrimento de sua bagagem de origem, a fim de aproximar-se

do ideal de humanidade, que estava relacionada na estrutura cultural na figura do homem branco europeu.

Samuel reclama sobre a dificuldade ao buscar um emprego, relacionando que o quadro ao fato de ser negro e seu *jeito de ser*. Mas afirma, mesmo demonstrando certo pesar e insegurança, que não irá mudar o seu jeito e argumenta: *por isso eu criei uma revolta, sei lá*. Parece, de alguma forma, deter elementos para sustentar uma posição de bancar – no sentido analítico – essa angústia.

Retomando à sua história de vida, Samuel relata que, ao sair de seu território e acessar outros espaços de sua cidade, era tratado com desconfiança e hostilidade e que, a partir do 13/14 anos, se tornou praxe ser abordado pela polícia da cidade, que o questionava sobre o que estaria fazendo fora de seu bairro e que, por vezes, lhe era dito pela polícia que ele estava ali para roubar e, nisso, era forçado a voltar para o seu bairro.

Destaca que compreendeu sobre o tema do racismo ao assistir vídeos na internet e reportagens da televisão, que causaram nele, segundo o mesmo, uma revolta. Segundo ele, essa revolta o fez se colocar em confronto em situações que ele interpretou como racismo contra si.

Relata um episódio de que, ao entrar em uma loja a fim de comprar roupas, foi questionado pela vendedora sobre o que fazia ali e onde estariam os seus pais. O que, segundo ele, se enquadraria em uma situação de racismo, pois a vendedora o teria questionado por entender que ele era

pobre, negro e vinha da região periférica da cidade. O que, segundo ele, lhe gerou revolta, que o fez discutir com a vendedora em meio à loja, diante de outras pessoas que ali estavam e que, dada a dimensão do conflito, filmaram a situação, que depois chegou ao conhecimento de sua mãe, que o repreendeu e conversou com ele sobre compreender que as coisas são dessa forma. E, hoje, usa o termo *normal*, como o definidor da questão do racismo. *Me olham diferente pelo estilo, jeito de ser, de falar, de andar. Mas sei lá, é a vida né?* (SAMUEL, 2022).

Em sua fala faz idas e vindas entre as posições de revolta e de negação, por vezes chegando a dizer que, agora, quando percebe que está sendo discriminado, *eu fico é feliz, né?*. Em outros casos, reiteradamente, traz o significante “normal”, para definir as opressões cotidianas do racismo, no sentido de normalizar para negar, numa lógica de que a superação dos episódios de racismo viria pela negação do mesmo.

E ainda denota que, os efeitos negativos, recaem sobre ele, quem se revolta. E diz:

Se eu for importar, vai e piorar a situação. Eu deixo pra lá, é isso mesmo. Antigamente eu achava um desaforo. Não, eu acho isso normal. Porque querendo ou não, isso não vai para por causa minha. Então... eu deixo pra lá. Uma hora talvez pode parar ne, de ser desse jeito. Nem ligo com isso mais não. (SAMUEL, ENTREVISTA, JULHO 2022)

Ao ser perguntado sobre como fica agora, a partir dessa perspectiva, quando passa por alguma situação de racismo e ele, novamente, retoma o significante *normal*, mas completa: *querendo ou não, fica na mente, né. Mas eu deixo pra lá e esqueço, aí acaba sendo de boa* (SAMUEL, 2022).

Indago o que ele quer dizer a partir do significante normal e então ele diz que, por ver muito isso, querendo ou não, acaba se tornando algo comum.

Acho normal já... querendo ou não, não é normal não. É crime e tudo, mas sei lá. Até nessa parte assim é estranho. Por que tipo, parece que quando nós comete um crime, nós que e negro, de periferia... parece que é 100 vez pior que uma pessoa que tem boa condição. Até o jeito de tratar nós. Até o jeito da justiça tratar nós é diferente. (SAMUEL, ENTREVISTA, JULHO 2022)

Samuel parece sustentar um processo de negação, o que parece se apresentar como um dos únicos mecanismos possíveis, a produção da negação enquanto um sintoma, tendo em vista a impotência produzida sobre esses sujeitos em relação à estrutura e, ainda mais, ao cerceamento e fiscalização constantes que a institucionalização involuntária lhe impõe. A docilização lhes é ensinada. Haveria outra possibilidade de potência contra a estrutura racista para o sujeito nesse contexto? Faz-se o sintoma como uma potência, mesmo que voltada a si mesmo. Como bancar essa posição?

Disse ainda que, nesses episódios, sua mãe o aconselhava a estudar para que pudesse se tornar *alguém na*

vida e, em um futuro próximo, pudesse ser capaz de contornar tais situações preconceituosas direcionadas a ele.

No entanto, nesse ponto, é preciso pensarmos como essa pensamento se faz oriundo de uma ideologia liberal que nos foi imposta com o passar do tempo e, assim, compreendermos que, apesar da ascensão da escolarização que pessoas negras vem alcançando no Brasil, essa não tem blindando esses sujeitos e, muito menos, encerrado o racismo no Brasil ou no próprio contexto desses sujeitos.

No que fala sobre o cotidiano, relata também que, por vezes, ao ir ao centro da cidade, policiais o conduziram até em casa e, ao chegar lá, revistaram a sua casa, causando desordem e revirando a sua casa em busca de posse de substâncias ilícitas, desrespeitando a ordem dos moradores sobre a não autorização da entrada e revista e que, em situações de oposição por parte dos moradores sobre a invasão da residência, eram agredidos pelos policiais.

Samuel diz que não precisava estar ali, no socioeducativo, mas diz que, parte disso, é em função da revolta que ele sentia por esse tratamento recebido, que o tratamento comumente recebido, por fim, o influenciou a ingressar às práticas ilícitas. Mas, em seguida, relaciona a atual situação também ao convívio social. Samuel diz: *foi as amizade, me envolvi com as amizade errada e tal* (SAMUEL, 2022).

Ao tratarmos sobre o seu convívio na unidade, o interno explicou que, com a ajuda das técnicas que atuam na unidade socioeducativa, conseguiu repensar sobre seus atos,

enxergou o valor da educação em sua vida e mudou a sua mentalidade sobre a real importância do convívio familiar.

Entretanto, Samuel também diz não se lembrar de qualquer ocasião que ocorrera outras ações de fortalecimento de vínculos familiares e comunitários anteriores a sua internação, por parte do Estado.

Já no final da entrevista, a revolta que antes o indignava e o impulsionava a reagir às situações de racismo e discriminação agora não parecem exercer tanta influência sobre o jovem, pois, para ele, o ato de revidar só dará motivo para que, o indivíduo que o discrimina, pense que a vítima poderá reagir de maneira viril. A melhor solução para esse tipo de situação, segundo Samuel, seria *não ligar*, e se contentar com as limitações impostas pelo sistema do racismo – apesar do que foge a essa posição passiva.

ÍCARO



Ícaro (o nome fictício lhe foi escolhido em referência ao personagem *Íkaros*, da mitologia grega) tem 18 anos e se identifica como uma pessoa parda. Nascido em meio a uma comunidade rural da região de Francisco Sá/MG, o adolescente já havia cumprido 7 meses de reclusão, na data em que essa entrevista aconteceu. Assim como com os outros, foi proposto que o adolescente realizasse um desenho que retratasse a sua imagem.

Enquanto desenhava, eu o perguntei sobre sua origem e de sua família, que, conforme sua descrição, era formada por ele, sua mãe, duas irmãs e seus avós. Relatou também que seu pai havia falecido quando ele tinha 7 anos de idade e, após esse ocorrido, sua família se mudou para Montes Claros, hoje reside em uma das principais regiões periféricas da cidade, o bairro Residencial Vitória. Uma vez na cidade, parou de estudar e, depois de três anos, foi recluso.

Quando pedi para que ele falasse um pouco mais de sua vida antes da reclusão, Ícaro se descreveu como um menino dedicado, que desde pequeno tinha um grande apreço por motocicletas e o seu sonho é ter uma moto e ajudar a sua mãe, que é viúva, e resalta a dificuldade que está sendo para a sua família a ausência dele, inclusive por ter passado o seu aniversário recluso na instituição.

O assunto identidade racial foi introduzido na conversa e Ícaro por sua vez, disse desconhecer o tema, porém, quando indagado sobre com qual raça se identificava “negra, branca, parda...” a resposta veio imediatamente:

Parda! Eu não sou branco e nem sou negro, né. Minha cor é tipo misturada” (ÍCARO, 2022). E acrescentou explicando que durante grande parte de sua infância passou brincando nas ruas de sua comunidade, e por este fato é, na verdade, minha pele é queimada de sol. Eu sou vivia no sol brincando, jogando bola. Ficava muito dentro de casa não. (ÍCARO, 2022). Pergunto a ele se é por esse motivo que ele “ficou” pardo. E ele confirma que sim.

Dialogando sobre o tema da identidade racial relatou que, enquanto estava na escola, não se recordava de nenhum momento em que o tema da identidade racial tenha sido abordado em sala de aula e que foi no próprio socioeducativo onde ele teve o primeiro contato com a discussão. Antes da privação de liberdade, Ícaro havia estudado até o 7º ano do ensino fundamental. Citou o atual professor de história, que ensinava com embasamento histórico e enfatizava o período da colonização brasileira em suas atividades. Ícaro ainda define sua ideia, intitulada por ele mesmo, de “mistura dos povos” e explica este termo como a primeira relação entre brancos, negros e indígenas em solo nacional. Pergunto a ele como ele tem aprendido e ele responde:

Tipo assim, por causa da colonização no Brasil, né... primeiro chegou aqui foi os negros, brancos e indígenas. A primeira mistura, né, dos povos. Aí foi colonizando o Brasil, né? Que no Brasil não existe só pessoa negra... ou branca. Foi as mistura

de raça na época (ÍCARO, ENTREVISTA, JULHO 2022).

Perguntei a ele se por acaso saberia me explicar um pouco mais sobre como ele se formou um indivíduo pardo em meio a essa mistura, e então ele contou que seu pai era uma pessoa morena e sua mãe era uma mulher mais branca, chegando até a comparar o tom de pele de sua progenitora com a cor de uma lápis rosa-claro a famosa “cor de pele”. Ícaro diz:

Minha mãe é meio morena e... Não. Meu pai que é meio moreno. Minha mãe é mais.. é tipo do mesmo jeito. Cor de pele assim (e aponta para o lápis salmão, conhecido como “cor de pele”) Minhas mãe, minhas irmãs já é mais clara. E eu não, A cor minha que é mais diferente de minhas irmã. Minhas irmã é tudo branca. (ÍCARO, ENTREVISTA, JULHO 2022)

E completa dizendo: *mas eu não tenho racismo contra ninguém, sabe? Se a pessoa é branca, morena.* (ÍCARO, 2022). O que é importante destacar, já que essa mesma fala foi ouvida em outros momentos por outros adolescentes ouvidos, o que parece, novamente, ser um discurso assimilado e, aparentemente de maneira sujeitada, reproduzido. Sem a compreensão de que seriam eles mesmos as vítimas do racismo e não os algozes.

Na repetição da escuta desse discurso emerge uma possibilidade de compreensão da ideologia pedagógica da instituição, onde, nesse caso, parece trabalhar a

responsabilização do sujeito, inclusive em atos onde ele seria a vítima. No trabalho da responsabilização, vê-se deturpação das posições e alienação desse sujeito sobre a estrutura.

Ícaro faz referência a um primo seu, que também estava cumprindo medida na instituição e diz que ele tem *sangue de índio*. Nesse momento o agente, que observava toda a entrevista junto a uma outra trabalhadora da instituição, interrompeu a entrevista para dizer que o primo a quem ele se refere era um dos jovens a quem havíamos entrevistado.

Retomei a entrevista e, com base em categorias apresentadas pelo próprio Ícaro (branco, negro, pardo moreno e indígena), perguntei como se identifica uma pessoa branca. Ele diz: *É normal, né. Pra mim é normal. A pele mais clara, né? Pra mim é. Eu não tenho racismo contra ninguém. Porque... podia ser eu, né?* (ÍCARO, 2022). Pergunto a ele se ele considera que pessoas brancas sofrem racismo. Ele diz acreditar que pessoas negras sofrem mais racismo, por conta da cor da pele. Pergunto então sobre o pardo. Ícaro responde: *pra mim eu nunca sofri nenhum racismo não* (2022).

Retomo com ele o que foi dito no encontro anterior, sobre as diferenças raciais que ele apresentou. Ele informa que a diferenciação entre negros, brancos, pardos, morenos se dá exclusivamente pelo que ele nomeia como tom de pele.

Em determinado momento pergunto a Ícaro sobre qual era a sua leitura sobre composição racial da população da instituição. Segundo ele, a população da instituição era *misturada*, que havia um *pouco de cada*. Disse que não havia

predominância de uma raça específica nos internos. Tentei que me explicasse mais a respeito, mas manteve a afirmativa de que era *muito misturado*.

Ao pedir a ele que me falasse um pouco mais sobre o desenho que ele estava fazendo, o adolescente contou sobre o estilo de roupa com a qual se retratou no desenho, dizendo que gostava de roupa de marca e que os pares de sua comunidade gostavam de se vestir assim. Assim, pergunto a ele se existe um estilo determinado do branco ou do negro de se vestir. Ele responde que não. Segundo a sua perspectiva

Todo mundo é igual, cada um gosta do estilo de roupa que quer. Desde pequeno meu pai não tinha condição. Eu não pedia meu pai. Depois que meu pai morreu eu não tinha condição sabe? Aí eu cresci, comecei a trabalhar e aí eu comprava meus trens do jeito que eu quisesse. (ÍCARO, ENTREVISTA, JULHO 2022)

Seguindo com o seu relato, o jovem explica que trabalhava desde os 15 anos de idade, carregando sacos de batatas na CEANORTE (Central de Abastecimento do Norte de Minas), na feira, carregando entulho e também como servente de pedreiro.

A partir desse momento, disse que não precisava estar cumprindo medida. Que a instituição é *um lugar bom pra refletir mas que é pesado demais ficar num lugar desse, longe da família* (ÍCARO, 2022). Expressa pesar ao falar que esteve longe da família e, por motivo da reclusão, não esteve perto da mãe e da irmã em suas datas de aniversário. Diz que queria

ter estado perto delas. E retoma que, à época de seu próprio aniversário, estava institucionalizado.

Após esse momento, retoma a dizer que, antes de estar no socioeducativo, trabalhava havia 1 ano e 6 meses como servente de pedreiro. Pois segundo ele esse trabalho seria mais fácil de conseguir, por ele ter pouco estudo, pois havia *largado* a escola 3 anos antes de ir para a unidade socioeducativa.

Segundo ele, foi expulso da escola, pois não ficava dentro da sala de aula. Diz também, que foi expulso de sua escola por não permanecer dentro da sala de aula. *Deixei quem queria aprender, né?* (ÍCARO, 2022). Pergunto então se ele foi expulso ou se optou por sair. Então explicou que não recebia atenção dos professores, mesmo quando solicitava, e que, a partir disso, resolvia sair da sala de aula e, com isso, o diretor o chamou e o expulsou da escola.

No segundo encontro, convido a Ícaro para falar mais livremente, o que lhe viesse à mente. Ele então inicia dizendo sobre o seu desejo em *ajudar a quem precisa* (resposta muito similar a dos demais ao mesmo convite). Pergunto a ele se o mesmo já foi ajudado fora da instituição. Ele não responde a essa pergunta, mas diz que não gostava de ver o sofrimento dos outros e que, desde sempre, costumava ajudar a quem necessitava. Para exemplificar, relatou um ocorrido de quando estava em liberdade. Contou que por vezes prestou ajuda a uma mulher de sua comunidade, que vivia

em situação de fome, lhe doando alimentos. E faz referência ao que ouviu dizer e sobre a bíblia.

Na data deste encontro, a segunda entrevista, todos estavam muito persistentes, com discursos similares, no sentido de se dizerem pessoas boas, de elogiarem as conversas e relação que eles têm com os técnicos e na fala sobre o desejo em ajudar outras pessoas. Ao que parece, algum trabalho nesse sentido havia sido feito muito recentemente e o discurso estava sendo assimilado e, assim também, reproduzido quase que de modo metódico por todos.

Pergunto a ele quanto tempo ele ficou fora da escola. Ele informa que foram 2 anos. Pergunto como foi para ele esse período. Ele responde: *não foi um tempo bom pra mim não, né? Não queria tocar no assunto.* (ÍCARO, 2022). Retomo a ele a informação de que, qualquer assunto que ele não queira tratar, será respeitado. Pergunto então sobre o que ele gostaria de falar naquele momento. Ele responde que não tem muita coisa pra falar. Mas completa:

eu sou tipo um menino mais tranquilo, eu quase não converso. Igual, eu tô na rua, vou trabalhar, faço alguma coisa. Eu quero é ganhar o meu dinheiro. Comprar meus trem, um telefone, uma bicicleta. Uma moto se for até possível. Eu quero é conquistar alguma coisa pra minha vida. Minha cabeça, eu só foco nisso. Na hora que eu sair daqui... eu só foco nisso. Comprar uma moto pra mim andar. Ir na casa da minha família, visitar a minha família. Ver como é que tá. Já vou pra 8 mês

aqui dentro. (ÍCARO, ENTREVISTA, JULHO, 2022)

Pergunto a ele se há alguma previsão de quando a sua medida termina. Responde que não sabe, que a duração de sua pena poderia se estender de 6 meses a 3 anos. Depois disso, o perguntei sobre como estavam funcionando as visitas pessoais aos internos, e ele relatou que, naquela ocasião, estavam suspensas havia um mês, em razão da pandemia do COVID-19, pois recentemente teria havido um surto do vírus no interior da unidade.

O adolescente disse também não se sentir muito afetado por este fato, pois já havia se acostumado com o cotidiano recluso, com os horários de estudar, de trabalhar e que, antes da entrevista, estava trabalhando junto aos agentes da unidade, os ajudando. Disse que gosta disso, pois seria um benefício que os ajudava a ir embora.

Quanto mais a gente fazer, melhor pra gente é. Que ajuda o relatório da gente. Mês que vem já é o meu relatório. Se deus quiser eu podia ir embora aí. Se eu não ir embora no mês que vem... nem outubro aí... eu só vou embora só de fevereiro em diante. (ÍCARO, ENTREVISTA, JULHO, 2022)

Segundo o entrevistado, esse relatório ocorre uma vez a cada 6 meses, redigido pelos operadores técnicos da instituição, relatou que serve de embasamento para a decisão do juiz sobre o fim ou a progressão de suas medidas para as modalidades de liberdade assistida ou para prestação de

serviços à comunidade, como ele mesmo especificou. Acredita que não passará de 1 ano e três meses na instituição.

Diz que quando sair, terá uma conduta diferente, pois terá alcançado a maioridade penal e, se em conflito com a lei novamente, irá para o que ele chama de *cadeião*. No mesmo tema, acaba citando o nome de um policial específico que, segundo ele, lhe fez ameaça lhe prometendo que, ao completar 18 anos, se encarregaria de colocá-lo na cadeia, por ele ser usuário de drogas.

Informa também que foi a equipe desse policial que realizou a sua apreensão da primeira vez em que foi institucionalizado durante 44 dias e, agora, que foi apreendido pela mesma equipe, por meio de uma cena forjada pelos policiais, mas que foi liberado dessa acusação a partir de testemunhas que comprovaram o narrado pelo jovem. Mas informa que foi institucionalizado em razão de lesão corporal, em ambas as ocasiões.

Explicou que a lesão corporal se deu em razão de uma briga com um amigo, onde o familiar do amigo lhe ameaçou com uma arma de fogo e, como modo de defesa, atirou uma barra de ferra sobre quem o ameaçava, causando um ferimento de 15 centímetros na cabeça do agredido. Mas informa que, posteriormente, quando esteve livre durante 3 meses, entrou em contato com a família do agredido para oferecer ajuda e fazer as pazes com os agredidos. Informa também que a família arcou com o custo da medicação ao

sujeito que foi lesionado. Disse que ofereceu ajuda, pois não deseja o mal de ninguém.

Informa que foi forjado no mesmo dia em que ocorreu a agressão. Relata que foi capturado pelos policiais dentro da casa de um amigo, por estarem utilizando maconha e, mesmo estando com 17 anos, foi levado ao posto policial do bairro Santos Reis, onde havia um prato com grande quantidade de cocaína empacotada e que, chegando lá, os policiais forjaram a cena de que a cocaína seria deles.

Relata que é usuário de drogas desde os 11 anos de idade e que não tem necessidade de mentir a respeito dos fatos. Que tinha o costume de comprar maconha para uso próprio. Disse que não gosta de mentir em relação a isso, que não há motivo.

Sobre o policial, informa que desde o ano anterior, começou a ter problemas com esse policial, que rotineiramente o abordava e o acusava de tráfico de drogas, por ele estar portando quantias de dinheiro como R\$ 30,00 ou R\$ 50,00 e por estar em companhia de seus amigos.

Ícaro descreveu que ele e seus amigos eram usuários de drogas, mas também trabalhadores, no CEANORTE. Informa que os seus turnos de trabalho costumavam começar entre as 18:00 ou 19:00 horas e se estendiam madrugada adentro, se findando por volta das 12:00 do seguinte dia. Os pagamentos variavam entre 100 e 280 diários e eram pagos ao final dos serviços e a renda era usada para comprar itens como o seu celular, comida, lanches e maconha.

Relata que várias vezes, ao final do trabalho, não conseguia transporte para voltar para casa e que serviços como motoristas de Uber se recusavam a levá-lo, mesmo com o dinheiro em mãos. Assim, por vezes, tinha que voltar caminhando do CEANORTE até o seu bairro, Residencial Vitória, após a sua jornada de trabalho. Disse que usava o dinheiro para comprar maconha, mas que também utilizava para comprar as coisas necessárias para si e para sua mãe, pois não gostava de depender de ninguém.

Por fim, Ícaro relatou ter começado na drogadição muito jovem, aos 11, por ter visto outros rapazes usando e ter se envolvido também com mulheres e bebida. Perguntei se houve acompanhamento de algum serviço de saúde no seu território ou na escola. Ícaro responde que, após institucionalizado, recebeu visita de trabalhadores das políticas públicas, segundo ele do CRAS, que lhe ofereceram ajuda para iniciar um tratamento. Conforme informa, a proposta foi negada. Anterior à institucionalização, disse nunca ter recebido oferta de nenhum serviço a esse respeito.

Por fim, pergunto novamente a Ícaro sobre o tema da discriminação e do racismo e ele, novamente, traz uma resposta que confirma os episódios de racismo ao mesmo tempo que evidencia a persistência da negação, como se essa fosse a única estratégia possível para, supostamente, se esquivar do racismo.

Ah, o povo pode ser racista, esses trem... comigo não rola esses trem não. A pessoa pode me chamar

de criminoso, pode falar o que for... Quem controla eu é a minha mente, não é ninguém não. Deixo a pessoa conversando sozinha. Pode falar o que for, finjo que nem escuto. Eu fico é calado e vou andando. (ÍCARO, ENTREVISTA, JULHO, 2022)

Pergunto se alguém já o chamou de criminoso. Ele informa que não, que com ele isso não acontece – no sentido de que ele, de alguma forma, consegue evitar que isso aconteça. Retomo a diferenciação racial que ele faz, brancos, negros, pardos e morenos e ele responde: *Eu não tenho racismo contra ninguém. A mesma coisa se eu fosse moreno, eu não gostava que a pessoa também me chamasse de macaco, preto.*

Retomo a pergunta, se ele acredita ter sofrido racismo em algum momento e ele responde taxativamente: *Eu não.* Pergunto então se ele acredita nunca ter sofrido racismo por ser – segundo a sua própria auto identificação – pardo. Ícaro então conclui:

Eu acho que não. Eu acho que é por causa que... Eu era branco, né. Eu fiquei pardo por causa que... eu sou queimando muito de Sol, né... Cê pode até reparar, que a cor da minha pele é clara. Branco, mas só que eu sou queimado de Sol. (ÍCARO, ENTREVISTA, JULHO 2022)

SÓCRATES



Sócrates – o nome fictício lhe foi escolhido em razão de sua marcante desenvoltura no uso das ideias – indivíduo retinto, que estava com 18 anos na data em que a entrevista foi realizada. Natural da cidade de Bocaiúva/MG, o jovem disse que morava em um bairro periférico da cidade, conhecido como Nossa Senhora Aparecida. Foi proposto o desenho de si mesmo, que foi aceito e demos sequência à entrevista.

Ao pedir que falasse sobre a sua história de vida, Sócrates começa falando sobre o seu bairro, que descreve como um *lugar meio bagunçado*, explicando que ali frequentemente ocorrem troca de tiros em razão da disputa entre facções. A partir de uma indagação minha, disse não ter tido vínculo com nenhuma delas. Comentou um pouco sobre sua família, dizendo que era composta por ele, sua mãe e mais três irmãos de pais diferentes. Destacou que sua mãe era quem sustentava a casa sozinha desde que se separou de seu companheiro e que seus irmãos, segundo ele, *não mexe com coisa errada* e ajudam a mãe.

Tendo estudado apenas até os seus 13 anos de idade, Sócrates só chegou a estudar o 8º ano, ainda fora da instituição de acolhimento. Devido a sua internação, passou por processo de reclassificação, sendo realocado no 1º ano do ensino médio.

Ao ser perguntado sobre o processo de evasão escolar, Sócrates responde que esse se deu ainda muito cedo, devido ao seu envolvimento com as drogas. Segundo o seu

relato, o primeiro contato aconteceu por ficar muito tempo na rua, que ia para o campo de futebol, onde havia outros jovens em drogadição, gerando o envolvimento do próprio com as drogas.

Em sua fala, diz nunca ter ouvido falar, especificamente, do tema identidade racial, porém se declarou como uma pessoa negra quando o perguntei sobre sua cor e disse assim se enxergar desde sempre. Para ele, uma pessoa negra pode ser identificada não somente por sua cor, mas também, por seu tipo de cabelo e pelos traços comuns de sua família.

Segundo ele, a questão racial dos membros de uma família é fator predominante na construção da raça de um sujeito, defendendo que, mesmo se um indivíduo nascer com a pele mais clara, mas os seus familiares sendo negros (retintos), esse indivíduo, apesar da pele clara, será também negro. Pergunto a ele como ele analisa a hipótese da situação inversa, um sujeito de pele escura vindo de uma família de pele clara. Ele ri e diz que, nesse caso, ele não sabe explicar.

Disse ter compreendido ser negro *desde sempre*, pois diz que percebia ter a pele *mais escura* desde muito novo. Pergunto como é para ele perceber-se negro, se ele gosta. Sócrates então responde: *Deus me deu essa cor, tenho que viver com ela e me orgulhar dela também*. Mas completou, ao indagá-lo se é fácil ter esse orgulho, dizendo:

Ah... Por outro lado tem o preconceito, né A gente sofre preconceito pela cor da gente e os povo julga

o livro pela capa, né. A gente tem que demonstrar que é diferente daquilo que eles pensa. Tipo até um racismo, né. Muitas das vezes eu até já me envolvi com as coisa errada, né. Que eu vim pra cá num ato infracional, mas só que tem muitas pessoa aí que trabalha, leva uma vida digna, mas muitas vez mesmo assim eles é taxado como traficante... como favelado... assim... por causa da cor. Só por causa da cor e o lugar onde mora, mas na verdade, for saber direito da história dela, é diferente. Só pela cor e o lugar onde mora os povo é preconceituoso com eles. (SÓCRATES, ENTREVISTA, JULHO, 2022)

Então pergunto a ele se conhece ou presenciou algo do tipo. Diz que sim, que uns *dois caso na cidade lá*. Relata sobre determinados rapazes de sua comunidade que vivem lá e trabalham, mas que são constantemente alvo de comentários dos outros moradores, inclusive da própria mãe de Sócrates. Mas disse que a vida *paga*, pois, apesar dos comentários de sua mãe sobre outros jovens, hoje é ele quem está em regime de privação de liberdade.

Pergunto se ele mesmo já sofreu algum ato de racismo. Para responder, ele faz associação – livre – ao seu tempo escolar, onde dizia ser *encrenqueiro* e, por conta disso, os professores e o diretor diziam a ele que ele se tornaria *bandido* no futuro.

Pergunto se houve algum fato especificamente o fato de sua cor. Ele diz que não. Relata que nunca teve conhecimento de ter recebido julgamento alheio em razão de sua cor. No entanto, logo em seguida, diz ter sofrido racismo

de seus amigos, com quem costuma jogar bola, por serem mais claros que ele e, por, segundo o mesmo, ter *o cabelo duro*. Pergunto como ele se sentia a respeito disso à ocasião.

Sócrates relata o seguinte:

Tipo, do lado deles era brincadeira, mas tipo... com a gente que tá sofrendo o ato, a gente já vê de outra forma. Eu muita das vezes eu não importava com eles não, mas só que lá dentro mesmo eu tipo sentia um trem em mim assim, que eu não sei explicar não! Tipo é ruim demais a gente vendo a pessoa zoando a gente assim, tipo rebaixando a gente. (SÓCRATES, ENTREVISTA, JULHO, 2022)

Diz também que hoje os amigos não o zoavam tanto, pois tinham certo receio dele por saberem que, em suas próprias palavras, ele *gostava de uma encrenca*. Mas que alguns que andavam com ele o zoavam.

Em seguida, pergunto a ele se tinha uma vida laboral. Sócrates diz que trabalhava como servente de pedreiro, como pintor e que também havia trabalhado em um lava a jato. Mas relata que, durante a noite, vivia uma *vida diferente* da que apresentava durante o dia. Segundo ele, trabalhava durante o dia e vendia drogas durante a noite, na tentativa de conseguir mais dinheiro, pois não se contentava com o valor que recebia em seus trabalhos. Disse que também roubava, mas que trabalhava também. *Se for pra trabalhar, eu sei fazer muita coisa*.

A esse ponto, diz que está fora da escola há 5 anos, tendo se evadido no ano de 2016 e diz que o envolvimento

com drogas ter sido o motivo da evasão. Disse que foi uma decisão própria ter encerrado os estudos.

Retomando o tema racial, pergunto a ele quais as raças que ele identifica. Sócrates pergunta se seria algo sobre cor de pele. Confirmo e ele responde: *conheço branco, negro, pardo... tem o que os povo fala, queimado de Sol...* Pergunto a ele o que seria esse *queimado de Sol*. Responde ser a pessoa que tem o tom de pele mais claro, mas que, com o passar do tempo, vai escurecendo por ficar muito no Sol.

Pergunto a ele se, na hipótese de eu não saber o que é uma pessoa branca ou uma pessoa negra, como ele me explicaria como saber identificar o indivíduo de uma raça ou de outra. Após hesitar, por receio em não conseguir responder, explica que a pessoa negra vem de uma família com a pele mais escura e que, ela mesma, tem uma cor mais escura também, cabelo crespo. A pessoa branca, diz que tem a pele clara. Explica que, mesmo se tiver o cabelo crespo, mas com a pele clara, é uma pessoa branca. Pergunto na hipótese de a pessoa de pele branca ter uma família de pele escura. Ele responde que é *branco, do mesmo jeito*. Pergunto sobre o pardo, e ele diz que *não é claro e nem escuro, que é mais claro que moreno ainda. É tipo uma cor mais... amarelada. Mais amarelado*.

Ao perguntar sobre a incidência de racismo sobre as classificações apresentadas por ele, aponta *que todas as raças sofrem racismo*. E ao definir o racismo, diz como um defeito do ser humano, que independe de seu estilo de vida, classe social. Que toda pessoa pode sofrer *um racismo*. Pergunto

como identificar uma prática de racismo e ele responde que *se a pessoa tá te ofendendo, se as palavras você sente que tá te ofendendo é tipo um racismo, uai.*

Pergunto se, em sua perspectiva, o racismo seria algo que ocorre com frequência. Sócrates responde o seguinte: Ah, tipo o Brasil é um país que acontece muito racismo, né? Porque o Brasil é tipo um país que, como se diz, é a favela do mundo, né? O Brasil é meio embaçado. Diz que o Brasil é um lugar difícil de viver e que, na sua leitura, aqui haveria mais racismo que em outros países.

Lhe pergunto sobre como é composta a população brasileira no sentido racial e ele diz que no Brasil há pessoas de *todo estilo* por, segundo ele, ser o país com mais etnias. O que ele diz ter aprendido na escola de sua cidade e também na escola da própria instituição.

Sócrates explica:

Tipo os portugueses fala que foi eles que colonizou o Brasil, né? Mas antes deles chegar aqui já tinha os indígena. No caso do Brasil... a raça do Brasil mesmo é indígena, mas só que os colonizador, chegou os portugueses, vai lá eles foram gerando cultura, tradições, trazendo religião, porque não tinha religião quando vieram pra cá. Tinha a religião do indígenas... Eles trouxe religião, que era católica, né? Vai lá e pegou, a raça negra chegou aqui também foi a partir dos portugueses, que eles escravizou os indígena... só que os católico tinha feito um tratado com o Papa... os portugueses tinha feito um tratado com

o Papa que toda alma que encontrassem em terra colonizada por eles tinha que ser da Igreja. Foi lá, eles tava escravizando os indígenas, aí não podia fazer. Eles foi lá e libertou os indígenas e trouxe os africanos pra cá. Como a África não era colonizada por eles, aí eles podia trazer pra cá pra escravizar. Foi lá e começou a raça negra, né? (SÓCRATES, ENTREVISTA, JULHO, 2022)

Eles diz acreditar que, antes dos africanos serem trazidos a terras brasileiras, não existiam negros no Brasil. Segundo ele haviam mais mestiços que, segundo Sócrates, seria uma pessoa de pele mais queimada de Sol, tipo a pele dos indígenas. Não é nem negro e nem branco. É tipo a raça de um mais claro, com um mais escurinho ali, que fez a união (SÓCRATES, 2022). Então pergunto a ele se esse que ele classifica como *mestiço* seria negro ou não. Ele afirma que não, pois *o negro mesmo, é aquele de pele retinta.*

Segundo Sócrates, pelo fato de o Brasil ter passado por uma série de disputas de colonização entre portugueses, espanhóis, alemães e outros, acabou se formando no Brasil uma vasta miscigenação, gerando o que ele chama de *várias raças*. Acredita que, desde a formação do Quilombo dos Palmares, tenha se iniciado a miscigenação dos negros africanos com as etnias indígenas, gerando assim novas formações raciais do povo brasileiro, além das miscigenações com as nações estrangeiras europeias já citadas.

Para ele, há uma vasta variedade de formações raciais como, além do branco e do negro, o indígena, o pardo,

o moreno, que não é negro também, e outras classificações as quais ele diz não saber nomear.

Ele acredita que hoje, o negro retinto brasileiro seja descendente direto de africanos, já os não retintos, segundo a sua análise, seriam descendentes de africanos com outras etnias, em suas palavras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do estudo e análise dos dados e da realidade concreta, foi possível perceber que a construção da identidade racial dos sujeitos que se encontram em regime de privação de liberdade no sistema socioeducativo, oriundos de um contexto já marginalizado, precarizado e excludente, se faz sim de maneira distinta, com recursos precários e insuficientes para compreenderem-se enquanto negros a partir de um processo histórico, ou sob a articulação de um conjunto de teorias e acesso a bens de consumo e capital cultural que os agregue e lhe dê bases para uma compreensão do contexto racial que esteja alinhado com o que se vem discutindo e sendo estabelecido em outros espaços sociais.

O que fica claro é que, para esses sujeitos, o que se faz como primazia para a consideração da identidade racial não são teorias, discursos ou narrativas e fantasias políticas, mas a materialidade de seus próprios corpos e territórios. O que se faz primordial para eles é o olhar sobre sua pele por eles mesmos e pela sociedade que os rodeia.

Desse modo, podemos compreender que as discussões e debates políticos que fazem a articulação sobre as diversas negritudes, colorismos e afins não alcança a realidade material e social desses sujeitos que, já excluídos da escola e do acesso econômico, não chegam a integrar os debates sobre as teorias raciais difundidas na academia e nos ciclos que se articulam por meio das redes sociais ou, quando

o fazem, de maneira bastante precária. Assim, seguem os brancos, negros, pardos (e outros possíveis) a dizer por eles, assim como classificá-los (ou reclassificá-los), sem que muitas vezes os parâmetros de classificação racial desses estejam articulados com a realidade e com a perspectiva desses jovens que, por motivos já citados, ficam excluídos do debate que trata sobre as suas próprias subjetividades e seus próprios corpos.

Outro ponto que fica claro é como, para eles, a materialidade da existência entre pessoas retintas e pessoas pardas se faz diferenciada. Seja por negação de uma suposta negritude ou pela imposição de uma realidade cotidiana, a distinção entre negros e pardos, para eles, parece se fazer de maneira bastante certa. O que se confunde, por vezes, com o mecanismo de negação, onde, ao menos no caso de Ícaro, parece haver uma resistência a uma identificação enquanto pertencente à população negra, se afirmando enquanto um branco distanciado de sua pele clara em razão de fatores ambientais. Enquanto isso, nas narrativas de Samuel, vê-se uma negação da angústia do racismo que, como o Real, se impõe.

Assim, percebemos que, apesar do mecanismo de uma fantasia, que tenta negar, negar-se, embranquecer-se e não se afetar, o Real do racismo se impõe sobre esses sujeitos. Uma fantasia que, hora ou outra, foge. Um sofrimento que, vez ou outra, inevitavelmente, escapa ao mecanismo que nega.

Por fim, cabe ressaltar que, o que conta de fato para esses jovens sobre a definição de sua identidade, não são teorias (principalmente as importadas), mas sim a sua realidade material de vida e de seus corpos e todo o contexto de vivências cotidianas geradas a partir de sua corporeidade dentro da estrutura capital-racista do Estado. A esses jovens, não alcança a teoria. Suas vidas, e identidades, se concretizam na materialidade da pobreza, da exclusão e do racismo.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. São Paulo: Zahar, 1985.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *O que é racismo estrutural?*, Belo Horizonte: Editora Letramento, 2018.

ALVES, Castro. O navio negreiro. In: *Os escravos*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1977.

ARBEX, Daniela. *Holocausto Brasileiro*. São Paulo: Geração Editorial; 2013.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Tradução de Pedrinho A. Guareschi. Petrópolis: Vozes, 2017.

BOLSONARO, Jair Messias. *BOLSONARO ESCULACHA FALSOS DEFENSORES DE DIREITOS HUMANOS*. Brasília, 2015. Son., P&B. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1TkZPqHJhIE&t=28s&ab_channel=JairBolsonaro. Acesso em: 10 set. 2022.

BOSCO, João. *Tiro de Misericórdia*. São Paulo, 1977.

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. Tradução de Daniela Kern; Guilherme J. F. Teixeira. 2. ed. São Paulo: Zouk, 1979.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *Reprodução*:

elementos para uma teoria do sistema de ensino. Traduzido por Reynaldo Bairão. 7. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

BRASIL. Ministério da Educação e a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Brasília: MEC, 2004.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e Secretaria Nacional de Assistência Social. *Orientações Técnicas: Centro de Referência Especializado de Assistência Social – CREAS*. Brasília: Gráfica e Editora Brasil, 2011.

BRASIL. Lei Federal nº. 8069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. Brasília: Diário Oficial da União, 27 set. 1990.

BRASIL. Lei nº. 6.697, de 10 de outubro de 1979. Institui o Código de Menores. Brasília: Diário Oficial da União, 11 out. 1979.

CARDOSO, Zilmar Santos. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais nos Cursos de Formação Docente: um estudo de caso da Lei 10.639/03 e seus desdobramentos legais*. 2016. 232 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

CRUZ, Victoria Santa. Me Gritaron Negra. In: *Documental Victoria Santa Cruz - Retratos*. Direção de Claudia Chumbe. Intérpretes: Victoria Santa Cruz. [S.I.]: Ingenio

Comunicaciones, 1960. Son., color. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=Fx4ZiluO6gE&ab_channel=IngenioComunicaciones. Acesso em: 02 nov. 2021.

DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo, 2019. Son., color. Legendado. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=7Lff8ScaF1Y&ab_channel=TVBoitempo. Acesso em: 02 nov. 2021.

DE FATO, L. S.-B. *A FEBEM NÃO MORREU*. In: Brasil de Fato, c2022. Disponível em:
<<https://www.brasildefato.com.br/especiais/especial-or-febem-nao-morreu>>. Acesso em: 10 set. 2022.

EMICIDA. *Boa Esperança*. Direção de Katia Lund e João Wainer. Produção de Laboratório Fantasma. Intérpretes: Emicida. [S.I.], 2015. Son., color. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=AauVal4ODbE&ab_channel=Emicida. Acesso em: 02 nov. 2021.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FORBES, Jorge. *Café filosófico especial com lançamento do livro psicanálise -- A clínica do real*. Produção de Spfl Cultura. Campinas: Spfl Cultura, [S.I.]. Son., color. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=WEmQV7RhKX4&t=1177s&ab_channel=PercyReflex%C3%A3o. Acesso em: 02 nov. 2021.

FOUCAUL, Michel. *A Ordem do Discurso*. Aula inaugural no College de France. Pronunciada em 2 de dezembro de 1970.

Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola: 1996.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 78. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

GIL, Gilberto. *Toda Menina Baiana*. Produção de Gege Producoes Artisticas. Intérpretes: Gilberto Gil. [S.I.], 1979. Son., color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=m03e3iYK7m0&ab_channel=GilbertoGil-Topic. Acesso em: 02 nov. 2021.

GUARESCHI, Pedrinho A.; CASTRO, Ana Luiza . Adolescentes autores de atos infracionais: processos de exclusão e formas de subjetivação. In: *Revista Psicologia Política*, Porto Alegre, v. 7, p. 03-08, 2007.

HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade*. Tradução de Leo Vinicius Liberato. São Paulo: Veneta, 2019.

HALL, Stuart. *Cultura e Representação*. Tradução de Daniel Miranda e Willian Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução de Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HALL, Stuart. *Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HOOKS, Bell. *Olhares Negros. Raça e Representação*. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

JESUS, Carolina Maria de (1960). *Quarto de despejo*: diário de uma favelada. 6. ed. São Paulo: Ática, 2914.

KEHL, Maria Rita. 'BOVARISMO Brasileiro': entrevista com Maria Rita Kehl. [S.I.]: Nexo Jornal, 2018. (24 min.), P&B. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JhRH-5Ug_EE&t=11s&ab_channel=NexoJornal. Acesso em: 29 out. 2021.

KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. 2. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2020.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. *A estetização do mundo*: viver na era do capitalismo artista. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MARX, Karl. *O Capital - Livro 1*: crítica da economia política. livro 1: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: Usos e Sentidos*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1988.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: Identidade nacional Versus Identidade Negra*. Petrópolis:

Ed.Vozes, 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS
(ONU). Resolução n. 45/113, de 14 de dezembro de 1990.
Regras das Nações Unidas para a Protecção dos Jovens
Privados de Liberdade. Lisboa: Ministério Público de
Portugal, 2019.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo
Negro, 2010. (Coleção Retratos do Brasil Negro).

RODRIGUES, João Carlos. *O Negro Brasileiro e o Cinema*. Rio
de Janeiro: Pallas, 2006.

SAFATLE, Vladimir; SILVA JUNIOR, Nelson da; DUNKER,
Christian. *Patologias do social: arqueologias do sofrimento
psíquico*. São Paulo: Autêntica, 2019.

SENADO, A. *Crianças iam para a cadeia no Brasil até a década de
1920*. Disponível em:
<<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2015/07/07/crianças-iam-para-a-cadeia-no-brasil-ate-a-decada-de-1920>>.
Acesso em: 10 set. 2022.

SPOSATI, Aldaíza. Especificidade e intersectorialidade da
política de assistência social. In: *Serviço Social & Sociedade*,
São Paulo, nº 77, Cortez, 2004.

SUASSUNA, Ariano. *O encouraçado Hollywood*. [S.I.], 2016.
Son., color. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=Dz5u1lhHFYM&ab_channel=Tattootoco. Acesso em: 02 nov. 2021.

ZIMMERMAN, Rachel. Albert Eckhout, Series of eight figures. In: *Khan Academy*, [S.I.], c2022. Disponível em: <https://pt.khanacademy.org/humanities/art-americas/new-spain/colonial-brazil/a/albert-eckhout-series-of-eight-figures>. Acesso em: 02 nov. 2021.

~~CAPIAU~~
editora