



DIREITOS HUMANOS, SAÚDE MENTAL E RACISMO:

DIÁLOGOS À LUZ DO PENSAMENTO DE FRANTZ FANON

Patricia Carlos Magno
Rachel Gouveia Passos
(Organizadoras)

DIREITOS HUMANOS, SAÚDE MENTAL E RACISMO:

DIÁLOGOS À LUZ DO PENSAMENTO DE FRANTZ FANON

Rio de Janeiro, 2020.

Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro



DIREITOS HUMANOS, SAÚDE MENTAL E RACISMO:

DIÁLOGOS À LUZ DO PENSAMENTO DE FRANZ FANON

REALIZAÇÃO



DEFENSORIA PÚBLICA
DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO



Fesudeperj
Fundação Escola Superior de Defensoria
Pública do Estado do Rio de Janeiro

**DEFENSORIA PÚBLICA DO
ESTADO DO RIO DE JANEIRO**

Av. Marechal Câmara, 314
CEP 20020-080 – Centro, RJ – Brasil
Tel.: 21 2332-6224 (Sede)
www.defensoria.rj.def.br

**DEFENSORIA PÚBLICA-GERAL
DO ESTADO**

Rodrigo Baptista Pacheco

**1º SUBDEFENSORIA PÚBLICA-
GERAL DO ESTADO**

Marcelo Leão Alves

**2ª SUBDEFENSORIA PÚBLICA-
GERAL DO ESTADO**

Paloma Araújo Lamego

CHEFIA DE GABINETE

Carolina de Souza Crespo
Anastácio

**DIRETORIA-GERAL DO
CENTRO DE ESTUDOS
JURÍDICOS - CEJUR**

José Augusto Garcia de Sousa

**DIRETORIA DE CAPACITAÇÃO
DO CEJUR**

Adriana Silva de Britto

**COMISSÃO ORGANIZADORA DO
CURSO**

Arthur Coutinho
Giulia Castro Lopes de Araújo
Giselle Moraes
Malú Ribeiro Vale

**COMISSÃO DE TRANSCRIÇÃO
DAS AULAS**

Beatriz Sousa Ribeiro Luso Calado
Carolina Galvão
Carolina Pasin
Gabriela Ferreira Polonia
Giulia da Silva Soares
João Delduque

REVISÃO

Mariana Santos de Assis

IDENTIDADE VISUAL

Diretoria de Comunicação da
Defensoria Pública

**PROJETO GRÁFICO E
DIAGRAMAÇÃO**

Rafael Veiga

© 2020 Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro

Todos os direitos reservados.

Proibida a reprodução total ou parcial desta publicação sem o
prévio consentimento, por escrito, da Defensoria Pública.

Catálogo na Publicação (CIP)

Biblioteca Defensor Público Mário José Baqueira Leal

R585d Rio de Janeiro (Estado). Defensoria Pública.
Direitos humanos, saúde mental e racismo : diálogos à luz do pensamento de
Frantz Fanon / Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro; organizadoras:
Patrícia Carlos Magno, Rachel Gouveia Passos. – Rio de Janeiro: Defensoria
Pública do Estado do Rio de Janeiro, 2020. – 272 p.

ISBN 9786586548075

1. Racismo - Brasil. 2. Direitos humanos - Brasil. 3. Negros - Condições
sociais - Brasil. 4. Negros - Saúde mental - Brasil. 5. Brasil - Relações
raciais. I. Magno, Patrícia Carlos. II. Passos, Rachel Gouveia. III. Título.

CDDir: 341.27

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	07
NOTA DAS ORGANIZADORAS	09
PREFÁCIO	12
SOBRE AS/OS AUTORAS/ES	16
CAPÍTULO 1	
Por uma Educação Popular e Antirracista: experiências de organização do curso	20
<i>Arthur Coutinho, Giulia Castro Lopes de Araújo, Giselle Moraes e Malú Ribeiro Vale</i>	
CAPÍTULO 2	
Frantz Fanon e a mental brasileira diante do racismo	34
<i>Deivison Mendes Faustino</i>	
CAPÍTULO 3	
Fanon, O Cortiço e Anjo negro: breve esboço sobre relações inter-raciais heterossexuais no contexto do racismo	49
<i>Renato Nogueira</i>	
CAPÍTULO 4	
Racismo e suas expressões na saúde	58
<i>Roberta Gondim de Oliveira</i>	
CAPÍTULO 5	
“Crimes da Paz”: as expressões do racismo na saúde mental da população negra	72
<i>Rachel Gouveia Passos</i>	
CAPÍTULO 6	
Racismo e sociogenia em Frantz Fanon: diálogos com Grada Kilomba e Conceição Evaristo	85
<i>Fátima Lima e Ludmilla Lis Andrade</i>	

CAPÍTULO 7

Leituras Geográficas e Fanonianas do Racismo, do Trauma e da Violência Psíquica: alguns apontamentos teóricos **103**

Denilson Araújo de Oliveira

CAPÍTULO 8

O Racismo como Estruturante da Criminologia Brasileira **129**

Lívia Cásseres

CAPÍTULO 9

Os Rumos Epistemológicos da Criminologia e do Processo Penal Feminista a partir de um ponto de vista Interseccional e Decolonial **145**

Soraia Mendes

CAPÍTULO 10

Corpos Negros, Prisões Brancas: rediscutindo a periculosidade com o criminólogo (?) Frantz Fanon **156**

Luciano Góes

CAPÍTULO 11

Periculosidade, Crime e Loucura: funções do racismo no manicômio judiciário **172**

Patricia Carlos Magno

CAPÍTULO 12

Fanon e Algumas Questões Epistemológicas **194**

Mário Luiz de Souza

CAPÍTULO 13

Outras Narrativas, Novas Epistemologias: racismo, política e Direitos Humanos a partir de Frantz Fanon **207**

Jadir Anuniação de Brito

CAPÍTULO 14

Lélia Gonzalez e a influência de Frantz Fanon: construindo uma nova epistemologia feminista **225**

Renata Gonçalves

CAPÍTULO 15

O negro como *não ser* e a branquitude: em diálogo com a obra de Frantz Fanon e os desafios da luta antirracista **240**

Silvia Rodríguez Maeso

CAPÍTULO 16

Diálogo com Fanon: o negro como *não ser* **258**

Thula Rafaela de Oliveira Pires

APRESENTAÇÃO

A formação continuada é um aspecto fundamental na constituição de todo/a profissional, e deve ser vista como pressuposto da prestação de um serviço público eficiente e de qualidade. Para incentivar o aperfeiçoamento técnico e intelectual de defensoras e defensores, que deve sempre reverter em proveito da instituição, temos uma resolução que regulamenta o afastamento para estudos (Resolução DPGE n. 825/2016), a qual prevê que a pessoa afastada profira palestra para compartilhar a experiência e conhecimentos adquiridos.

Em se tratando da defensora Patricia Carlos Magno, com seu dinamismo e dedicação peculiares, uma palestra parecia pouco. Ao retornar do afastamento Patricia já apresentou um projeto de curso de extensão em parceria com a professora (e agora parceira) Rachel Gouveia, da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, com enfoque inovador, proposta que o Centro de Estudos Jurídicos acolheu com enorme satisfação. E que foi viabilizada com o apoio da Fundação Escola Superior da Defensoria Pública (FESUDEPERJ).

Fomos impactados pela pandemia do coronavírus; e o curso, que seria presencial – com limitação de 100 vagas –, acabou sendo *online*, tornando-se um fenômeno de audiência no canal do Youtube da Defensoria Pública. A aula inaugural passou a ser o segundo vídeo mais visto do canal e o número de pessoas inscritas multiplicou-se exponencialmente.

Naquele dia, 4 de agosto de 2020, com audiência de mais de quatro mil pessoas nas redes sociais da Defensoria Pública, reafirmamos alguns compromissos da instituição que merecem também ser registrados nesta publicação.

O primeiro diz respeito à parceria público-público. Em um momento em que as instituições públicas são tão atacadas, especialmente instituições que produzem conhecimento, como as Universidades, essa parceria reafirma o compromisso da Defensoria Pública de fortalecer o pensamento crítico e o caminho da cooperação com as instituições de ensino, sobretudo, as públicas.

Outro compromisso é com o acesso à justiça em sentido amplo que implica no compartilhamento de conhecimento e abertura de espaço à reflexão para além das pessoas que integram a instituição, focando em estudantes, ativistas, profissionais, lideranças da sociedade civil etc.

Por fim, temos o compromisso pela luta antirracista, que passa pelos posicionamentos públicos, como a atuação na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF 365, apelidada como “ADPF das Favelas”), em que a

DPRJ, junto com várias organizações, questiona a política de segurança pública do Estado do Rio de Janeiro, que viola gravemente os direitos da população negra e pobre das favelas.

E que também passa pelo olhar interno voltado a ações de enfrentamento ao racismo institucional. Exemplo disso é a recente mudança no regulamento do concurso para ingresso na carreira, voltado agora a dar maior efetividade às ações afirmativas para inclusão de pessoas negras como defensoras e defensores públicos, medida necessária para a democratização da instituição e do acesso à justiça.

Nessa linha, a publicação também vem no momento em que a instituição dá passos importantes em tornar público esse compromisso, com a criação da Coordenação de Promoção de Equidade Racial (COOPERA), em 11 de agosto de 2020 (Resolução DPGE n. 1055/2020), que tem como objetivo o planejamento e monitoramento das políticas públicas antirracistas de acesso à justiça, bem como das ações de enfrentamento ao racismo institucional.

Que essa publicação seja mais um marco relevante para a Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, contribuindo para o debate plural, o compromisso na luta antirracista e a construção de uma sociedade democrática, que só é possível com equidade racial.

Rio de Janeiro, dezembro de 2020.

RODRIGO BAPTISTA PACHECO

Defensor Público-Geral do Estado do Rio de Janeiro

ADRIANA SILVA DE BRITTO

Diretora de Capacitação do Centro de Estudos Jurídicos da Defensoria Pública/RJ

NOTA DAS ORGANIZADORAS

Este livro materializa um sonho. Podemos até dizer que ele realiza a profecia do poeta Raul Seixas, quando cantou “um sonho que se sonha só, é só um sonho que se sonha só, mas um sonho que se sonha junto, é realidade.” Porque o livro começou com uma ideia sem forma nem nome, em um café despretenhoso. Foi sendo moldado e revisitado para virar um curso, em várias mensagens e encontros virtuais, enquanto Patricia estava no estágio doutoral no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e Rachel no Rio de Janeiro. Foi ganhando “cara” de projeto de curso à medida em que era escrito, formatado, nominado, pelas organizadoras que conseguiram estar juntas em pensamento, mesmo com o Oceano Atlântico a separá-las. O livro, sonhamos, seria um produto final do curso de extensão.

Desde o primeiro momento em que foi apresentado ao Centro de Estudos Jurídicos da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, formalizou-se a parceria público-público com a Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro, com fundamento na Constituição Federal. O marco constitucional da indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão universitária, base da educação brasileira (artigo 207), esteve todo o tempo em sintonia com a missão defensorial de promoção de direitos humanos e acesso à justiça (artigo 134). Tarefas que ambas as instituições públicas abraçaram.

Assim, nasceu o curso de extensão “Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: debates à luz do pensamento de Frantz Fanon”, que acumulava o compromisso de “exposição do conhecimento jurídico adquirido” no período de afastamento para estudos da Defensoria Pública com o de fomentar a educação pública de qualidade.

Tudo pronto para o início do curso na modalidade presencial, passagens dos professores adquiridas, foi necessário suspender a realização o curso, em razão das medidas determinadas para evitar a disseminação da COVID-19 no Rio de Janeiro e no Brasil. A proposta inicial precisou ser revista e alterado o planejamento de sua execução. No novo formato, o curso passou a ser organizado para acontecer de maneira virtual e contar com intérprete de libras. Isto é, com as aulas sendo transmitidas de modo remoto, simultaneamente traduzidas para a linguagem dos surdos, por meio do canal da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro no YouTube.

Para nossa surpresa, o objetivo do projeto que apresentamos foi em muito superado. Ele já nascera ousado. A uma, propunha enfoque inédito da temática que entrelaça direitos humanos e saúde mental, na qual o racismo é discutido político-estruturalmente, à luz do pensamento de Frantz Fanon. A urgência dessa discussão, por dentro do sistema de justiça nos conta da imprescindibilidade da Defensoria Pública agregar-se de modo mais comprometido na promoção da igualdade étnico-racial, espaço que a Escola de Serviço Social, vem ocupando por intermédio das múltiplas ações que a Professora Rachel Gouveia está realizando.

A duas, reuniram professoras e professores das mais diversas áreas do saber: Serviço Social, Direito, Antropologia, Criminologia, Filosofia, História, Geografia, Sociologia e Psicologia. Intelectuais, pensadores, ativistas majoritariamente negros.

Em terceiro lugar, adotava o formato de extensão universitária, com a missão de democratizar o acesso ao conhecimento e tinha como um dos alvos o público das instituições do sistema de justiça (que sustentam o pacto narcísico da branquitude e legitimam o sistema de privilégios que ela carrega).

Observamos que a imensa procura – desde a publicação do edital de seleção – foi reforçando a importância e a necessidade da abordagem proposta. O curso executado virtualmente, em função do momento particular da conjuntura geopolítica mundial ditado pela pandemia de 2020, se internacionalizou, chegando a Angola, África do Sul, Cabo Verde, França, Chile, Irã, Espanha, Portugal, Argentina, Estados Unidos, Bélgica, Uruguai, República Tcheca, Reino Unido e Colômbia.

Tamanha repercussão acabou por reforçar a posição institucional da DPRJ e da ESS/UFRJ nas trincheiras das lutas antirracistas. Lutas que reivindicam o enfrentamento do racismo estrutural que se institucionaliza pelos meandros do sistema de justiça e da produção do saber. Lutas imprescindíveis para a construção “de uma sociedade livre, justa e solidária” e para a redução “das desigualdades sociais” com “erradicação da pobreza”, vez que, no sistema capitalista periférico brasileiro, racismo e classismo nascem imbricados pelas mãos da colonialidade do poder e se aprofundam ainda mais quando gênero, idade, deficiência e estigma advindo da privação de liberdade estão amarrados.

Outros sonhadores se juntaram para sonharem conosco. Não podemos contar o milagre sem dizer o nome das santas! As estudantes de pós-graduação e graduação em Serviço Social, que compuseram aguerridamente

a equipe de organização do curso: Arthur Coutinho, Giulia Castro Lopes de Araújo, Giselle Moraes e Malú Ribeiro Vale.

As professoras e professores que submergiram no pensamento de Frantz Fanon para fazerem emergir em cada um de nós reflexões, questionamentos, ativismos e revolução: Deivison Faustino, Renato Nogueira, Roberta Gondim, Fátima Lima, Denilson Araújo, Lívia Casseres, Soraia Mendes, Luciano Góes, Mário Luiz de Souza, Renata Gonçalves, Jadir Brito, Thula Pires e Silvia Maeso. Sem vocês, parceiros de lutas e de sonhos não teria sido possível realizar nem as aulas, nem este livro. Sabemos o quanto cada um de vocês assumiram militantemente a parte que lhes coube na tarefa árdua, enfrentando todas as intempéries acentuadas pela pandemia e entregando os respectivos capítulos, para que esse livro nascesse enquanto eternização das reflexões inspiradas em Fanon, por ser uma questão de ordem civilizatória, a ser apropriada por negros e brancos.

Os sonhadores da Comissão de Transcrição das Aulas: Beatriz Sousa Ribeiro Luso Calado, Carolina Galvão, Carolina Pasin, Gabriela Ferreira Polonia, Giulia da Silva Soares e João Delduque viabilizaram diversos capítulos dessa obra, cujo tom coloquial se manteve nas horas de estudo que se transformaram em linhas de textos, em verdadeira construção coletiva.

E, parafraseando Daniele Silva, “é preciso colocar o dedo na ferida”, na ferida colonial e escarnar o pacto narcísico da branquitude, promover o debate e criar um ambiente de reflexões e transformações.

Enquanto eternas sonhadoras que somos, sonhamos que este livro provoque mais guerreiras e guerreiros antirracistas a se juntarem a nós, assim como adoraríamos receber críticas e propostas para pensar de outro modo, em constante movimento de eterna impermanência.

PATRICIA CARLOS MAGNO e RACHEL GOUVEIA PASSOS

PREFÁCIO

POR QUE FRANTZ FANON?

*E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços!
Eu arei e plantei e juntei a colheita nos celeiros
e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher?
Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde
que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também!
E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida
para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a
não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?*

*Sojourner Truth*¹

É com muito prazer que prefacio o livro “**Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: diálogos à luz do pensamento de Frantz Fanon**”, organizado pelas professoras Patricia Carlos Magno e Rachel Gouveia Passos. Livro gerado a partir do Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: diálogos a partir do pensamento de Frantz Fanon”, vinculado à Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ESS/UFRJ) e à Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro (DPRJ).

O livro contou com a participação de intelectuais, especialistas e ativistas que interpretaram e emprestaram as suas vozes à Frantz Fanon, balizando os conceitos e teorias apresentados em algumas de suas obras: *Pele Negra, Máscaras Brancas* (1952), *Os Condenados da Terra* (1961), a publicação póstuma *Em Defesa da Revolução Africana* (1964). Em quase todos os capítulos o diálogo é a chave para a compreensão do pensamento de Fanon. As autoras e autores ampliaram os debates conceituais, provocando o diálogo com outras construções teóricas, a exemplo de Conceição Evaristo, Grada Kilomba, Rosana Paulino e Nelson Rodrigues. E está estruturado em quinze (15) capítulos que tratam de temas fundamentais para compreender a construção ideológica do racismo e como ele estrutura o modo de produção e de reprodução da vida.

¹ “*Fragmento do discurso de “E não sou uma mulher?”* Esse discurso foi proferido como uma intervenção na Women’s Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851. Em uma reunião de clérigos onde se discutiam os direitos da mulher, Sojourner Truth levantou-se para falar após ouvir de pastores presentes que mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens, porque seriam frágeis, intelectualmente débeis, porque Jesus foi um homem e não uma mulher e porque, por fim, a primeira mulher fora uma pecadora”. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/> Acesso realizado em: 16 nov. 2020.

Em outras palavras, como o racismo estabelece dinâmicas na produção de riquezas, bens, serviços e estrutura o conhecimento, culturas, legislações, instituições, modos de vida e de poder; entre consenso e força; estruturando a *zona do ser e a zona do não ser* (FANON, 2008). As *zonas do ser e do não ser* se estende à psique. Estabelece o ideal de ego e define as sensações e sentimentos, cria vínculos intermináveis entre brancos e negros (humanos e não humanos).

As teorias e conceitos de Fanon abrem novas janelas de oportunidades não só para compreender os efeitos do racismo e suas estruturas, mas também para pinçar dos processos históricos contemporâneos a sua própria transformação e dar segmento aos processos de subordinação e exploração. As autoras e autores descrevem capítulo a capítulo essa interação, elegem dimensões da saúde, da saúde mental, da criminologia, do direito, da representação social, das dimensões políticas, da epistemologia e da condição e negação do ser negro.

Por força das circunstâncias, o curso e o livro foram gerados durante a pandemia do novo Coronavírus (COVID-19), que teve início em março e segue até os dias atuais. A pandemia causou impacto sem igual. Até a presente data morreram 1.314.904 no mundo e 165.696² no Brasil. E ainda amargamos crises econômica e social que geraram desemprego, violações de direitos, violência e mortes.

No Brasil, a pandemia jogou luz sobre o profundo quadro de iniquidades dos grupos socialmente excluídos, a população negra, os povos indígenas, a população LGBTQI, pessoas com *discapacidade*, encarceradas ou tuteladas e mulheres. Os mais pobres tiveram o acesso negado e/ou dificultado aos direitos básicos, a exemplo do acesso a água; a perda das condições para gerar renda; ambientes de trabalho e moradia inadequados às medidas de prevenção de um vírus de alta letalidade que obrigava o cumprimento das medidas de isolamento social e ainda foram expostos a violência da polícia, de grupos armados e a violência doméstica e intrafamiliar. A pandemia também impulsionou a acumulação do capital. O agronegócio lucrou como nunca, bem como o setor das tecnologias e até a saúde.

A violência, sobretudo contra a população negra, foi a marca da ação do Estado no enfrentamento à pandemia. Dentre as primeiras ações do governo

² Disponível em: https://www.google.com/search?q=n%C3%BAmero+de+mortes+no+mundo+pelo+novocoronavirus+eno+brasil&rlz=1C1CHZL_pt%20BRBR703BR703&oq=n%C3%BAmero+de+mortes+no+mundo+pelo+novocoronavirus++eno+brasil&ags=chrome..69i57j33i22i29i-30.15086j0j4&sourceid=chrome&ie=UTF-8 Acesso realizado em: 16 nov. 2020.

federal, lançou-se mão de legislações que permitissem, a qualquer tempo, controlar a população através do uso da força, quando ainda não se tinha sequer um plano de controle e redução da pandemia. O país também foi impactado com a forte onda de protesto no mundo conta o genocídio de negros e negras. O Movimento *Black Lives Matter* (Vidas Negras Importam) já vinha ao longo dos últimos anos mobilizando, sobretudo a sociedade americana, contra a violência de Estado. Mas, a morte de George Floyd asfixiado por um policial de Minneapolis, Minnesota, Estados Unidos, inflamou o debate e até hoje tem mobilizado setores da sociedade em vários países. George Floyd implorou pela vida. Pediu para respirar em um lugar árido e sem ar, a *zona do não ser*.

E é nesse contexto que o debate sobre as teorias de Frantz Fanon emerge e constitui-se em ferramentas de luta contra o projeto de morte em curso no mundo de hoje. Fanon atravessou o século XXI invocado pelo ativismo e a intelectualidade negra em busca de respostas aos desafios impostos pela política de morte (necropolítica) e de encarceramento (biopolítica). Impondo-nos incômodos sobre a crença no mito da democracia racial, a “alienação” racial e a utilização da violência como legítima defesa à destruição psíquica, física e espiritual.

A sua experiência de vida foi lida e relida, quase encenada. A sua obra traduzida por essas e esses intelectuais e ativistas tornou-se *escrivência*. Passeamos pelo seu pensamento e o seu modo de vida, sofremos com ele as agruras do racismo, do colonialismo até a sua morte. Mas, Fanon volta a nos questionar sobre a *práxis política*.

Em vários capítulos encontraremos farta reflexão sobre a produção de “conhecimento” racista na criminologia brasileira, na psiquiatria, nas ciências sociais e no direito, que ainda hoje utiliza a eugenia para a definição de humanidade que merece ou não viver. A criminologia, em especial a categoria de periculosidade também será debatida à luz do pensamento de Fanon. Assunto recentemente debatido na sociedade brasileira, a partir de uma sentença proferida por uma juíza³ na cidade de Curitiba, Paraná, que definiu a prisão provisória de um homem negro de 48 anos, pelo fato de ser um homem negro.

Fanon também deixará pistas para a constituição de novas epistemologias. E nesse sentido, muitas reflexões sobre esse tema estarão presentes

³ Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/08/12/exclusivo-juiza-diz-em-sentenca-que-homem-negro-e-criminoso-em-razao-da-sua-raca>. Acesso realizado em: 16 nov. 2020.

nessa obra, partindo da descolonização do conhecimento e da ontologia. Essa produção será revisitada também através dos diálogos com Conceição Evaristo, Grada Kilomba, Rosane Paulino, Maria Aparecida Bento – a *antinegitude*, o *antirracismo*, o *pacto narcísico*, a *escrivência*, a *ancestralidade* – deixando pistas para pensarmos além da zona de confinamento, onde a *escrava* não tem outro objetivo a não ser alcançar a liberdade.

A *ancestralidade* invocada por Frantz Fanon, Aimée Césaire, Laudelina Campos Melo, Neuza Souza Santos, Mãe Stella de Oxóssi, Abdias do Nascimento, Lélia Gonzalez, Mãe Beata de Iemanjá, Marielle Franco, Beatriz Nascimento, Paulo Freire, George Floyd e tantas e tantos outros não é só para ser revisitada no intuito de contar os seus feitos e ideias. É para guiar a nossa luta.

Boa leitura!

LÚCIA XAVIER

Assistente social

*Ativista dos Movimentos de Mulheres Negras e de Direitos Humanos
Coordenadora de Criola, organização de mulheres negras*

SOBRE AS/OS AUTORAS/ES

ARTHUR COUTINHO

Doutorando em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSS/UFRJ), mestre em Política Social e Graduado em Serviço Social, ambos pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Integrante da equipe do Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: diálogos a partir do pensamento de Frantz Fanon.

E-mail: arthurlemoscoutinho@gmail.com

DEIVISON MENDES FAUSTINO

Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia, pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Professor do Departamento de Saúde, Educação e Sociedade da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) e do Instituto Amma Psique e Negritude.

E-mail: sdeivison@hotmail.com

DENILSON ARAÚJO DE OLIVEIRA

Professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (FFP/UERJ). Professor do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense (UFF). Coordenador do NEGRA (Núcleo de Estudo e Pesquisa em Geografia Regional da África e da Diáspora). Integrante do Instituto Búzios.

E-mail: araujo.denilson@gmail.com

FÁTIMA LIMA

Doutora em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IMS/UERJ). Professora Associada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora do Programa de Pós-Graduação Relações Étnico-Raciais do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET).

E-mail: fatimalima4@gmail.com

GIULIA CASTRO LOPES DE ARAÚJO

Graduanda em Serviço Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Aluna de iniciação científica do Núcleo de Ensino e Pesquisa em Serviço Social e Saúde (NUEPSSS/UFF/CNPq). Estagiária no Ministério Público do Rio de Janeiro (MP/RJ). Pesquisadora no eixo drogas e justiça no Centro de Estudos em Segurança e Cidadania (CESeC). Integrante da equipe do Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: diálogos a partir do pensamento de Frantz Fanon.

E-mail: guliaclaraújo@gmail.com

GISELLE MORAES

Mestranda em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSS/UFRJ). Especialista em responsabilidade social e terceiro setor pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (IE/UFRJ). Graduada em ciências econômicas pelo Centro Universitário Augusto Motta (UNISUAM). Integrante da equipe do Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: diálogos a partir do pensamento de Frantz Fanon.

E-mail: gmoraes.desouza@gmail.com

JADIR ANUNCIÇÃO DE BRITO

Doutor em Direito do Estado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Professor associado do Núcleo de Políticas Públicas em Direitos Humanos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (NEPP-DH/UFRJ) e da Escola de Serviço Social da UFRJ. Docente do Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas em Direitos Humanos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPDH/UFRJ).

E-mail: jadirbrito10@gmail.com

LÍVIA CÁSSERES

Mestra em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ). Defensora Pública no Estado do Rio de Janeiro (MP/RJ). Foi Coordenadora do Núcleo de Defesa da Diversidade Sexual e Direitos Homoafetivos entre 2015 e 2018. Coordena atualmente a Comissão de Igualdade Étnico-Racial da Associação Nacional de Defensoras e Defensores Públicos.

E-mail: Immdcasseres@gmail.com

LUCIANO GÓES

Doutorando em Direito na Universidade de Brasília (UnB). Professor dos cursos de Pós-Graduação, especialista em Criminologia, do Instituto Brasileiro de Ciências Criminais (IBCCRIM) e Ciências Criminais (lato sensu) da Faculdade CESUSC. Integrante do Instituto Brasileiro de Criminologia Cultural. Advogado Criminal. 2º lugar, na categoria Direito, do 59º Prêmio Jabuti (2017) com a obra: *A tradução de Lombroso na obra de Nina Rodrigues: o racismo como base estruturante da Criminologia brasileira*.

E-mail: lucianogoesadv@gmail.com

LUDMILLA LIS ANDRADE

Mestranda em Relações Étnico-Raciais, no Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET). Graduada em Letras – Língua Portuguesa pela Universidade Veiga de Almeida (UVA), com ênfase em Literatura Brasileira.

E-mail: ludmillalis@yahoo.com.br

MÁRIO LUIZ DE SOUZA

Doutor em Educação pela Universidade Federal Fluminense. Professor do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (CEFET).

E-mail: maraols@uol.com.br

MALÚ RIBEIRO VALE

Mestranda em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da

Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSS/UFRJ). Especialista em Gestão Econômica com ênfase em Habitação de Interesse Social, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (IE/UFRJ). Assistente Social da Prefeitura de Nova Iguaçu. Integrante da equipe do Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: diálogos a partir do pensamento de Frantz Fanon.

E-mail: malu.r.vale@gmail.com

PATRICIA CARLOS MAGNO

Defensora Pública do Estado do Rio de Janeiro em atuação no Núcleo do Sistema Penitenciário. Pesquisadora vinculada ao Laboratório de Direitos Humanos da Universidade Federal do Rio de Janeiro (LADIH/UFRJ) e ao Grupo de Pesquisa Teoria Crítica dos Direitos Humanos (CNPQ). Doutoranda em Teorias Jurídicas Contemporâneas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, com estágio doutoral no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Coordenadora do Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: diálogos a partir do pensamento de Frantz Fanon, vinculado à Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ESS/UFRJ) e à Defensoria Pública do estado do Rio de Janeiro (DPERJ).

E-mail: patricia.oliveira@defensoria.rj.def.br

RACHEL GOUVEIA PASSOS

Doutora em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Professora Adjunta da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ESS/UFRJ). Colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade Federal Fluminense (PPGPS/UFF). Coordenadora do Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: diálogos a partir do pensamento de Frantz Fanon, vinculado à Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ESS/UFRJ) e à Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro (DPERJ).

E-mail: rachel.gouveia@gmail.com

RENATA GONÇALVES

Assistente Social pelo *Institut Cardjin* (Bélgica). Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Docente do Curso de Serviço Social e do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Políticas Sociais da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), Campus Baixada Santista.

E-mail: renata.goncalves25@unifesp.br

RENATO NOGUERA

Professor do Departamento de Educação e Sociedade (DES), do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares (PPGEduc) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisador do Laboratório de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (Leafro). Coordenador do Grupo de Pesquisa Afroperspectivas, Saberes e Infâncias (Afrosin) e do projeto de extensão Brinquedoteca Pedagógica.

E-mail: renatonoguera@ymail.com

ROBERTA GONDIM DE OLIVEIRA

Doutora em Sociologia pelo Programa Governança, Conhecimento e Inovação, no ramo dos Impactos da Ciência e da Tecnologia, pelo Centro de Estudos Sociais, da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Professora e pesquisadora da Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz.

E-mail: robertagondim@ensp.fiocruz.br

SILVIA RODRÍGUEZ MAESO

Professora nos Programas de Doutorado Democracia no Século XXI (CES/FEUC) e *Human Rights in Contemporary Societies* (CES/IIIUC). Atualmente coordena o projeto POLITICS – A política do (anti)racismo na Europa e na América Latina: produção de conhecimento, decisão política e lutas coletivas (ERC, 2017–2022). Investigadora Principal, Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra.

E-mail: srodrig@ces.uc.pt

SORAIA MENDES

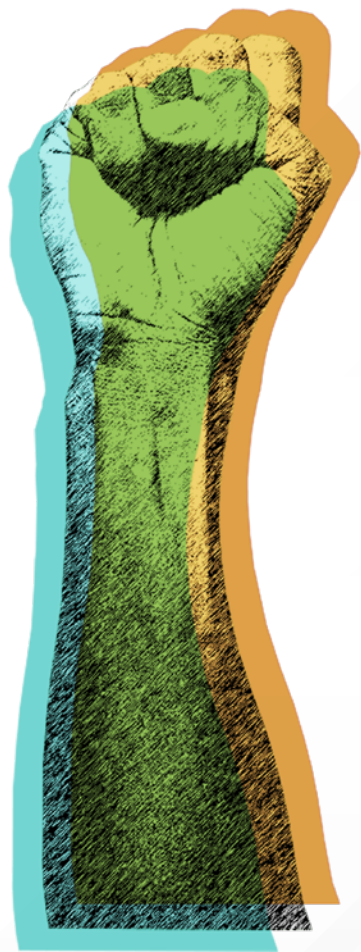
Pós-Doutora em Teorias Jurídicas Contemporâneas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutora em Direito pela Universidade de Brasília (UNB). Mestra em Ciência Política pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professora Associada do Programa de Pós-Graduação Mestrado e Doutorado em Direito e Políticas Públicas do Centro de Ensino Unificado de Brasília (UnICEUB). Advogada criminalista especialista em direitos das mulheres.

E-mail: soraia@soraiamendes.com.br

THULA RAFAELA DE OLIVEIRA PIRES

Mulher preta de axé, mãe da Dandara e bailarina. Doutora em Direito Constitucional pela PUC-Rio. Professora de Direito Constitucional da PUC-Rio, onde também coordena o NIREMA (Núcleo Interdisciplinar de Reflexão e Memória Afrodescendente). Associada de CRIOLA, membra da Assembleia Geral da Anistia Internacional no Brasil e do Conselho do Instituto Clima e Sociedade (ICS). Professora Visitante no *African Gender Institute, University of Cape Town* (CAPES-Print/2020).

E-mail: thulapires@gmail.com



CAPÍTULO

1

**POR UMA
EDUCAÇÃO
POPULAR E
ANTIRRACISTA**

*EXPERIÊNCIAS DE
ORGANIZAÇÃO
DO CURSO*

> [VOLTAR AO SUMÁRIO](#)

POR UMA EDUCAÇÃO POPULAR E ANTIRRACISTA:

EXPERIÊNCIAS DE ORGANIZAÇÃO DO CURSO

Arthur Coutinho
Giulia Castro Lopes de Araújo
Giselle Moraes
Malú Ribeiro Vale

INTRODUÇÃO

Não posso deixar de escrever um último parágrafo para lembrar que a língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade
(Grada Kilomba)

Antes de descrever e apresentar diversas informações que foram objeto de trabalho da equipe que compôs a comissão organizadora do *Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: diálogos a partir do pensamento de Frantz Fanon*, entendemos ser importante apresentar duas considerações sobre a proposta de organização do curso e a subsequente alteração de formato que fomos forçadas¹ a realizar.

A primeira consideração é sobre a proposta inicial do curso, que foi pensada e organizada para acontecer com aulas e atividades presenciais. Dessa maneira, quando a professora doutora Rachel Gouveia e a defensora pública Patrícia Magno, no ano de 2019, redigiram o projeto com os

¹ Na edição brasileira de *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, a autora Grada Kilomba escreve uma introdução na qual afirma ser necessário deixar explícito o significado de algumas terminologias, que, quando escritas em português, revelam a herança colonial e patriarcal expressa na língua. A partir dessa compreensão nos alinhamos aos movimentos já existentes de subversão dessa linguagem que reafirma o nosso passado colonial e patriarcal, ainda tão presente inclusive na linguagem. Logo a/o leitora/or encontrará palavras terminadas com flexões de A/O, AS/OS, na tentativa de abarcar as diversidades de gênero possíveis a partir dessa estratégia de redação.

objetivos e a metodologia do curso de extensão, levava-se em conta a estrutura de um espaço físico limitado e a agenda de diversos sujeitos que deveria ser conciliada para que ele ocorresse presencialmente. Dessa maneira, no cronograma do projeto elaborado, as aulas aconteceriam aos sábados, iniciando-se no mês de março de 2020.

Mas o ano de 2020 começou e com ele as notícias de que uma pandemia de COVID-19 afetaria diversas relações ao redor do mundo². A partir disso, a segunda consideração refere-se à mudança de planejamento que se impôs no cenário pandêmico. Nesse sentido, o curso que estava previsto para acontecer no primeiro semestre de 2020 de forma presencial foi suspenso e repensado.

Diante desse cenário, a alternativa que se desenhou para a realização do curso foi a de organizar as aulas on-line, isto é, reunir os professores convidados por meio de chamadas de vídeo e transmitir as comunicações em tempo real, no formato *live*, nas plataformas YouTube e Facebook. A alternativa foi se mostrando promissora na medida em que as/os professoras/es, antes convidadas/os para aulas presenciais, aceitaram participar do curso em um formato adaptado. Dessa maneira, o curso foi reorganizado para ser transmitido de forma aberta e gratuita no canal do YouTube da Defensoria Pública do Estado Rio de Janeiro (DPERJ) durante sete terças-feiras, das 19h00 às 21h00, entre os dias 05 de agosto e 15 de setembro de 2020.

Então, considerando os desdobramentos da pandemia na organização e readaptação do curso, duas perguntas nos surgem no presente artigo. A primeira delas é: a realização do curso de forma on-line comprometeu ou dificultou a execução do curso, inicialmente pensado para ocorrer de forma presencial? A segunda: quais foram as atividades realizadas pela equipe da comissão organizadora para que o curso acontecesse de forma remota? Tais perguntas nos orientam para a apresentação das experiências vivenciadas durante a organização do curso e serão respondidas nos parágrafos seguintes. Aliás, é oportuno sinalizar qual foi uma das perguntas que nós, membras/os da comissão organizadora, mais recebemos durante a realização do curso: “cadê o certificado?”.

² Em 30 de janeiro de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou que o surto do novo coronavírus (COVID-19) constituía uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (ESPII). Nessa direção, no Brasil, o Ministério da Saúde publicou em 3 de fevereiro de 2020 a Portaria nº 188. Assim, a primeira medida de prevenção foi a recomendação de distanciamento físico e social, o que significou evitar reuniões presenciais e demais atividades que promovessem aglomerações.

Se após a realização do curso essa parece ser uma pergunta cômica e que nos faz rir, durante o curso, a insistência e frequência com que fomos bombardeados com essa questão nos trouxe certa preocupação sobre a razão e relevância do curso no formato on-line. Por isso, à certa altura, decidimos não responder as diversas mensagens recebidas por chat, e-mail ou redes sociais e focamos em responder as dúvidas realmente relacionadas ao conteúdo do curso e sua organização. Assim sendo, nas seções seguintes falaremos sobre o perfil dos alunos inscritos, o objetivo de um curso de extensão, as atividades realizadas pela comissão organizadora, a importância de uma formação popular e antirracista e a atualidade do pensamento de Frantz Fanon.

Falaremos sobre tudo isso, menos sobre onde está o certificado!

O GRANDE NÚMERO DE INSCRIÇÕES E O PERFIL DOS ALUNOS

O curso se constituiu como projeto de extensão fruto da parceria entre a Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ESS/UFRJ) e a Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro (DPERJ), representadas, respectivamente, pela professora doutora Rachel Gouveia e pela defensora pública Patrícia Magno³. Teve como objetivo possibilitar a ampliação do debate sobre temas como Direitos Humanos, saúde mental e luta antirracista junto aos atores do sistema de justiça, estudantes, trabalhadores, usuários, familiares e militantes inseridos no campo interdisciplinar, bem como demais interessados.

Vale ressaltar que a demanda pela ampliação do debate vem sendo agenda constante no cenário internacional e nacional, impulsionada pelas denúncias de racismo, machismo, violência, assassinato, dentre outras formas de genocídio que envolvem a população atendida pela política de saúde mental e pela Defensoria Pública, além do aumento do consumo de psicotrópicos relacionados ao sofrimento produzido pelas desigualdades e opressões.

Posto isso, a proposta macro do curso foi construída a partir da abordagem fanoniana das “consequências psicológicas da colonização”, nos

³ Além de defensora pública, Patrícia Magno é doutoranda em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e a realização do curso de extensão também se constituiu como uma devolução do estágio doutoral realizado por ela.

levando a problematizar e a propor uma abordagem social da saúde, discutindo a saúde mental na sociedade capitalista como ente político. Em outras palavras, não foi objetivado trazer a saúde no sentido estrito e individual do bem-estar físico e mental, mas sim construir uma discussão das ideias de Frantz Fanon sobre as doenças produzidas pelo colonialismo, pois, como bem nos coloca Fanon (1983, p. 91).

A ontologia, ignorando a existência, não nos permite compreender a essência do negro. A questão não é ser negro, mas sê-lo diante do branco. Alguns dirão que a situação tem duplo significado. Respondemos que não é verdade. Para o branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os negros tiveram de enfrentar dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias às quais eles se referem, foram abolidas porque estavam em contradição com uma civilização que ignoravam e que lhes foi imposta.

Inicialmente planejado para acontecer de forma presencial, em quatro sábados, em dois turnos – manhã e tarde –, o curso ofertou 50 vagas para aulas presenciais que aconteceriam na sede da Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro. As inscrições puderam ser efetuadas entre os meses de janeiro e março de 2020, via formulário, *Google Forms*, e acabaram ultrapassando o alcance que havíamos imaginado.

Ao todo, recebemos pedidos de inscrição de 24 estados do Brasil e após três meses totalizamos 6.292 pedidos de inscrição. O alto número de pedidos, que corresponderam a 100 vezes o número de vagas oferecidas, evidenciou uma carência e urgência sobre o debate oferecido, pois, embora estejamos diante de um amplo acesso ao conhecimento oferecido pela internet, persiste nas diversas formações e currículos de graduação, especialização e pós-graduação uma lacuna sobre a questão racial, de forma geral, e sobre o pensamento de Frantz Fanon, de forma específica. Como demonstram as/os autoras/es Guimarães (2008), Faustino (2015) e Passos (2019), a apropriação e apreensão do pensamento de Fanon, bem como o devido reconhecimento da sua contribuição para a reforma psiquiátrica, por exemplo, é um processo iniciado na década de 1960 e que ainda está em curso.

Diante da manifestação positiva de adesão conseguimos ampliar em 100% o número de vagas presenciais, passando para 100. Desse modo, os 100 selecionados passaram a constituir a turma de extensionistas com

direito ao certificado de participação, caso cumprissem 75% de presença nas aulas e a entrega de um trabalho final.

A respeito da seleção da turma de extensionistas, a comissão organizadora foi colocada diante do desafio de selecionar, entre os 6.292 pedidos de inscrição, 100 (cem) pessoas para compor a turma⁴. Os critérios definidos nesta seleção estão ancorados na perspectiva de promoção da equidade e de fortalecimento de grupos ditos “minoritários”. De início, foram reservadas 10 (dez) vagas para a Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, a seleção das outras 90 vagas seguiu os seguintes critérios: moradoras/es do estado do Rio de Janeiro, dentre estas/es foram priorizadas mulheres, pessoas trans e/ou não binárias. Assim, 75% das 90 vagas foram destinadas a pessoas negras e indígenas e 68% foram destinadas a pessoas que fazem parte de movimentos sociais e coletivos. Outro critério levado em consideração foi a residência em favela/áreas de risco e periféricas da Região Metropolitana do Rio de Janeiro.

Com a realização do curso de forma remota, mais uma forma de certificação foi possível, essa certificação não possuía relação com os pedidos de inscrição, mas sim com o acesso aos vídeos das aulas transmitidos no canal do YouTube. Na descrição de cada videoaula ficou disponível, por 24 horas, o link para acesso ao certificado.

Em resumo, houve dois tipos de certificação: o certificado para os 100 alunos selecionados para compor a turma de extensionistas – com um certificado final com carga horária de 40h – e o certificado de ouvinte com carga horária de 2h por aula para quem assistisse às aulas dentro do período de 24 horas.

Diante disso, apresentamos a seguir informações estatísticas de três diferentes grupos aos quais tivemos acesso. O primeiro deles refere-se ao perfil dos 6.292 pedidos de inscrição que recebemos de janeiro a março de 2020. Esse número representa o total de formulários preenchidos, mas após a remoção das informações duplicadas alcançamos o número de 5.868 pessoas inscritas. Desse total, a maioria se autodeclarou negra: 2.514 pretos e 1.524 pardos. As pessoas autodeclaradas brancas totalizaram 1.730, as autodeclaradas amarelas 61 e as autodeclaradas indígenas 39.

⁴ Importante não perder de vista que essa seleção de 100 alunos se manteve, tendo em vista a perspectiva de curso que foi oferecida. Assim, embora fosse realizado de forma on-line, os 100 alunos selecionados tiveram maior possibilidade de apresentar perguntas aos professores durante as aulas e, ao final do curso, apresentaram um trabalho, demonstrando de que modo o curso foi relevante para suas vivências profissionais, acadêmicas ou militantes.

No quesito identificação de gênero, essa questão nos trouxe uma importante reflexão sobre o quanto o debate de gênero ainda não é efetivo e acessível, uma vez que as opções eram homem cis, homem trans, mulher cis, mulher trans, não binário e outros, uma variedade de denominações foram preenchidas na opção “outros”, entre elas “Heterossexual”, “apenas hétero”, “apenas um corpo”, “gay”, “lésbica”, “feminino”, “masculino”, “livre”, “não sei”, entre outras opções que nos impossibilitam afirmar o dado preciso referente à essa questão⁵. De qualquer forma, conseguimos avaliar que mulheres cis foram a maioria das pessoas inscritas, totalizando 4.564, homens cis 816, mulheres trans 16, homens trans 13 e não binários 102.

Partindo de uma perspectiva de educação popular, nosso objetivo era propiciar que o conhecimento partilhado pudesse chegar aos mais diversos níveis de formação, por isso perguntamos sobre o perfil de escolaridade dos inscritos, que apresenta a seguinte composição: dos 5.868 inscritos, 1.980 declararam possuir ensino superior, 1.967 declararam ter pós-graduação, 1.582 possuíam ensino superior incompleto, 295 declararam possuir ensino médio completo, 25 possuíam ensino médio incompleto e 12 declararam possuir ensino fundamental.

Considerando que 332 pessoas (entre aquelas que declararam possuir o ensino médio completo ou incompleto e o ensino fundamental) não possuíam nenhum tipo de vivência universitária, podemos comemorar o alcance do curso para além dos muros da universidade, pensando em uma mística que envolve a universidade como algo distante. Assim, acreditamos que com o reordenamento do curso conseguimos democratizar ainda mais o acesso.

Com relação ao vínculo empregatício, as informações para nosso mapeamento foram coletadas no início do ano de 2020, logo, acreditamos que os números já não refletem mais a atual realidade, tendo em vista o contexto de pandemia da COVID-19 que pode ter ocasionado demissões, aumentando o desemprego e colaborando para aumentar o trabalho informal. Não fazemos essa afirmação no vazio, uma vez que ao olharmos o perfil das pessoas inscritas identificamos uma maioria de negras/os e mulheres. Nesse sentido, é bem provável que essas pessoas tenham sido as primeiras a terem os vínculos de trabalho afetados seja na mudança para o trabalho em formato *home office* – alterando a dinâmica familiar daquelas

⁵ Por isso descartamos as respostas vindas do preenchimento do campo “outros” e trabalhamos apenas com os números preenchidos pela opção múltipla escolha, por não termos elementos suficientes para analisar tal questão e não ser o objetivo deste projeto.

que passaram a acumular as responsabilidades domésticas, familiares e trabalhistas no espaço do lar –, seja aumentando e encabeçando a lista de demissões.

O segundo grupo que possuímos informações estatísticas refere-se aos 100 selecionados para compor a turma de extensionistas. Como mencionado anteriormente, a seleção seguiu uma ordem de critérios: 10 vagas para a Defensoria Pública do Rio de Janeiro e as outras 90 vagas, priorizando moradoras/es do estado do Rio de Janeiro, mulheres e pessoas trans e/ou não binárias, negras e indígenas, militantes de movimentos sociais e coletivos, e residentes em favela/áreas de risco ou periféricas. Assim, diante dessa estratégia de seleção entendemos que se fez necessária a exposição do perfil social, racial e de gênero da turma⁶.

O grupo racial negro representou 73% das selecionadas, sendo 52,8% autodeclaradas pretas e 20,2% autodeclaradas pardas. Destacamos também um índice relativamente alto de pessoas autodeclaradas indígenas 13,5% e, por fim, 13,5% autodeclaradas brancas, o que é relativamente baixo para um grupo racial que, *geralmente*, está *sub-representado* em espaços como a universidade e o judiciário.

As mulheres cisgêneras responderam por 56,2% das alunas da turma. Além disso, destacamos a participação de 21,3% de pessoas transgêneras (nesse grupo, 57,9% autodeclaradas negras), enquanto a participação de homens cis ficou na faixa dos 14%. Considerando o contexto de formação da sociedade brasileira, marcada pelo racismo, pela homofobia/transfobia, destacamos que a participação de 21,3% de participantes transgêneros é um número expressivo, tendo em vista a extrema marginalização vivenciada pela *população trans*.

Embora a formação educacional não fosse um critério, o curso atingiu majoritariamente pessoas com pós-graduação (48,3%), enquanto pessoas com o ensino médio completo corresponderam a 6,7%.

Com relação à situação de emprego, 56,2% das/os extensionistas declararam possuir vínculo empregatício, enquanto 33% não possuíam e 11,2% informaram estar em situação de trabalho informal. Como mencionamos anteriormente, é importante considerar que este formulário foi respondido antes da pandemia.

⁶ As vagas destinadas à Defensoria Pública não seguiram os mesmos critérios mencionados acima. A Defensoria realizou uma seleção interna, por isso as informações da turma de extensionistas apresentadas a seguir referem-se aos 90 alunos que não concorrem à reserva de vagas da DPERJ. Nesse sentido, os percentuais calculados referem-se ao universo de 90 pessoas selecionadas pela comissão organizadora. Outra questão é que algumas perguntas podem não ter sido respondidas pela totalidade das/os extensionistas, nesse sentido alguns cálculos estatísticos podem ter como base um universo menor que 90.

Quando analisamos apenas este último quesito, a situação de emprego, verificamos que entre o percentual de mulheres cis e homens cis há uma redução de alguns pontos percentuais, enquanto entre a população trans aumenta. Assim, esse grupo, que representava 21,3% do todo, passa a representar 31% das/os extensionistas sem vínculo empregatício ou em trabalho informal.

Das/os extensionistas residentes em favela, nove ao todo, cinco se autodeclararam pretas (56%), duas se autodeclararam indígenas (22,2%), uma se autodeclarou parda e uma se auto declarou branca, representando 11,1% cada. Além disso, das nove pessoas, três se autodeclararam transgênero (33,3%).

Sobre a residência em área de risco, do total de 24,7% que declarou viver nesta condição, 68,2% das pessoas se autodeclararam pretas, 13,6% indígenas, 9,1% parda e 9,1% branca.

No quesito religião, 24% dos extensionistas declararam não ter religião, 18% se declararam candomblecistas, 9% evangélicos e 6,7% umbandistas.

Por fim, o último quesito destacável refere-se aos participantes de algum movimento social ou coletivo: 67,4% dos extensionistas.

O terceiro grupo caracterizado em nossas estatísticas refere-se ao grupo de ouvintes. Para acesso ao certificado de ouvinte de cada aula, era preciso preencher um formulário com nome completo, registro geral, e-mail e cidade. Dessa forma, apresentamos algumas informações sobre os alunos ouvintes⁷.

Até a conclusão do presente artigo contabilizamos mais de 85 mil visualizações nas sete videoaulas⁸ do curso, que permanecem disponíveis no YouTube. Durante todas as aulas tivemos um total de 16.754 certificados acessados de todos os estados do Brasil e de diferentes países do mundo. Registramos o acesso de países como Angola, África do Sul, Cabo Verde, França, Chile, Irã, Espanha, Portugal, Argentina, Estados Unidos, Bélgica, Uruguai, República Tcheca, Reino Unido e Colômbia demonstrando mais uma vez o alcance e a magnitude que a organização e divulgação do curso obteve.

⁷ Há a possibilidade de alunos terem assistido às aulas e não terem gerado o certificado. Isso significa que esses dados dos alunos ouvintes pode não representar a totalidade dos alunos que de fato acessaram as aulas dentro do período de 24 horas (horário em que o formulário para acesso ao certificado ficou disponível após o início de cada aula).

⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/playlist?list=PL9VhQOCLKxoosezOVYtpyacYfZzYyOJ-Je>. Acesso em: 20 out. 2020.

TABELA 01 – QUANTIDADE DE CERTIFICADOS EMITIDOS E LOCAIS ALCANÇADOS

AULA	NÚMERO DE CERTIFICADOS	NÚMERO DE UNIDADES FEDERATIVAS DO BRASIL	NÚMERO DE PAÍSES
1	3779	26	11
2	2774	26	8
3	2549	27	9
4	2300	26	9
5	1986	27	8
6	1714	26	7
7	1652	27	7

Fonte: Google Forms – Formulários

EDUCAÇÃO, EXTENSÃO E PARCERIA PÚBLICO-PÚBLICO

Se a apresentação de informações estatísticas e os critérios de seleção do curso são importantes, também é a apresentação dos objetivos de um curso de extensão que tem como tema os Direitos Humanos, a saúde mental e o racismo.

A constituição brasileira determina, no artigo 207, que as universidades devem obedecer ao princípio de indissociabilidade entre ensino, pesquisa e extensão e é a partir desse tripé, que se fundamenta a universidade pública e nasce o nosso curso de extensão.

Uma atividade de extensão deve promover a aproximação entre a sociedade e a universidade, propondo uma construção junto ao “público externo” de modo que o debate não fique circunscrito aos muros acadêmicos. É essa a proposta que fundamentou o curso, fruto de uma parceria entre DPERJ e UFRJ. Ademais, objetivou-se duas devolutivas: a devolutiva da defensora pública e doutoranda Patrícia Magno à instituição – pelo seu afastamento para estudos –, e a devolutiva à sociedade do conhecimento

produzido pela UFRJ, representada aqui pela professora doutora Rachel Gouveia e pelos alunos da graduação e pós-graduação da Escola de Serviço Social.

Desse modo, se a sociedade brasileira é composta por uma diversidade de identidades e grupos étnico-raciais, tornar-se-ia inadequada – e talvez irrelevante – uma proposta de formação que não considerasse o histórico processo de escravização e dominação que se praticou no Brasil desde meados do século XVI. Nesse sentido, organizar e promover um curso que faça a defesa de uma educação popular e antirracista significa: ter majoritariamente professoras e professores autodeclaradas/os negras/os como convidadas/os para ministrar as 7 aulas do curso, isto é, das/os 14 professoras/es convidadas/os, 12 eram pessoas negras. Isso objetiva oferecer uma formação qualificada – uma vez que a totalidade das/os professoras/es convidadas/os era composta de mestras/es, doutorandas/os e doutoras/es – com acesso gratuito e ilimitado a todas as aulas.

Além disso, todas as aulas do curso possuíram interpretação simultânea de um intérprete de LIBRAS, demonstrando nosso interesse e preocupação em promover a acessibilidade. Quando pensamos e fazemos a defesa de uma educação pública, consideramos importante a congregação do maior número possível de marcadores de identidades, superando a normatividade e tentando refletir a realidade da sociedade.

A popularidade do curso parece anunciar dois cenários, o primeiro é de que a quantidade de visualizações e participações nas aulas não parece ter sido resultado de um esforço individual ou isolado, pelo contrário, a repercussão positiva das aulas do curso é fruto da demanda e expectativa por formação de diversos profissionais, estudantes, movimentos sociais e outros grupos organizados. Aliás, a organização e realização do curso não se deu para resolver tais demandas, mas sim para anunciar que existe um longo caminho pela frente e muitos sujeitos estão dispostos a percorrê-lo. Apesar da readaptação para o formato on-line, não houve prejuízo da proposta planejada.

O segundo cenário que a popularidade do curso parece anunciar refere-se à gestão e planejamento de aulas on-line. Um observador desatento talvez enxergue na organização e oferta de um curso on-line uma oportunidade para afirmar o ensino à distância como eficiente e adequado para as universidades públicas brasileiras. Entretanto, não é essa a nossa defesa. O destaque para o alcance do curso tem o único objetivo de falar sobre a urgência e carência do debate da questão racial no Brasil em diversos campos

do conhecimento, como o Serviço Social, o Direito e a Psicologia, isto é, a partir das reflexões e contribuições de autoras e autores negras e negros, como Frantz Fanon.

No contexto de pandemia de COVID-19 que acometeu o Brasil e o mundo no ano de 2020, diversas foram as atividades que ganharam sentido e lugar nas redes virtuais de comunicação. Desde atividades de lazer a atividades de estudo e trabalho. Conforme já evidenciado anteriormente, nossa proposta sempre foi organizar e realizar o curso de forma presencial, porém as circunstâncias e recomendações de saúde nos levaram à alternativa da transmissão das aulas em formato on-line. Além disso, nosso curso se caracteriza principalmente como projeto de extensão, de forma que qualquer associação do nosso curso à defesa do ensino a distância é mal informada e inadequada⁹.

Sendo assim, afirmamos nosso posicionamento ético-político de defesa da educação universal, pública e de qualidade, de forma presencial e com a garantia do acesso ao tripé ensino, pesquisa e extensão, com condições de permanência para todas as pessoas e sem distinção de raça, gênero ou classe social.

Por fim, diante de todo o exposto com relação à relevância, à repercussão, o (re)planejamento e à execução do curso, entendemos que, nesse momento, se faz necessário mencionar o trabalho da comissão organizadora formada por pessoas que se encontram na trajetória profissional, sobretudo pelos compromissos ético-políticos que assumiram com a luta antirracista e antipatriarcal. Outro ponto que deve ser destacado é a composição étnico-racial dessa comissão organizadora, formada majoritariamente por pessoas negras.

Uma vez que este artigo não pretende detalhar toda a experiência, mas destacar os pontos mais relevantes que nos orientaram na organização do curso, apresentamos resumidamente a seguir aquelas atividades realizadas de forma mais sistemática.

O trabalho, que se iniciou muito antes da divulgação do período de inscrições, envolveu reuniões diversas de planejamento e organização: contato e convite das/os professoras/es; elaboração do formulário de inscrição, que deveria necessariamente oferecer subsídios para o processo seletivo; divulgação e acompanhamento do processo de inscrição; monitoramento do e-mail e das redes sociais do curso, uma vez que recebemos

⁹ Ver mais em: <http://www.abepss.org.br/noticias/abepss-suspensao-calendario-2020-pos-370>.

muitas mensagens por diferentes canais, demandando, inclusive, uma divisão mais específica.

Observamos também o trabalho de divulgação realizado em diferentes canais: transcrição das aulas; organização das referências bibliográficas (e outras) citadas pelas/os professoras/es para disponibilização nas redes sociais e canais de acompanhamento do curso; envios de e-mails semanalmente para extensionistas e todas as pessoas inscritas no curso com orientações antes de cada aula; organização das perguntas direcionadas às/aos professoras/es durante as aulas, tanto das pessoas ouvintes quanto das/os extensionistas; produção e publicação de artigos relacionados ao curso; e acompanhamento das/os com alunas/os extensionistas por grupo de WhatsApp.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O curso de extensão tomou proporções significativas, alcançando alunos de todas as unidades federativas brasileiras e cidades de diferentes países do mundo. Por isso, materializamos através desse curso o que aspiramos para a educação brasileira, que ela seja antirracista, gratuita, de qualidade, para todas/os, e que retorne para onde veio. Que a sociedade seja o ponto de partida e o ponto de chegada do conhecimento.

Como já referido, o destaque para o alcance do curso não objetiva aqui fazer uma defesa do ensino remoto ou da educação à distância, mas tratar sobre a importância – como parece demonstrar o elevado número de inscrições e o expressivo número de acesso às aulas – do debate das pautas que envolvem a população negra a partir de autoras/es sobretudo negras/os que – como Frantz Fanon, cuja obra ofereceu o tônus teórico-político desse curso, assim como as/os professoras/es que com Fanon vieram dialogar – dedicam seu trabalho à construção de epistemologias que verdadeiramente nos sirvam no traço de estratégias políticas no que tange à descolonização e demolição do racismo estrutural e do patriarcado.

A experiência de participarmos como alunas/os e como comissão organizadora desse curso foi ímpar. Desde o nosso primeiro encontro em um café no centro da cidade do Rio de Janeiro até hoje, enquanto redigimos este artigo, as sensações que nos atravessaram foram diversas e indescritíveis. Trabalhamos muito até aqui, o retorno positivo dos alunos em todas as mensagens recebidas pelas redes sociais, pelo e-mail e até mesmo durante

as aulas, pelo chat do curso, nos alimentou e motivou para que continuemos caminhando nesta luta.

Para finalizar, destacamos o comentário feito por Aparecido Silva no chat de uma de nossas aulas: “Esse curso veio para quebrar paradigmas. A Defensoria nunca mais será a mesma”. Ousamos dizer que não só a Defensoria nunca mais será a mesma, como todas as pessoas envolvidas na realização desse curso.

Para uma pequena análise sobre nossa experiência na organização do curso também podemos dizer: nunca mais seremos as/os mesmas/os!

BIBLIOGRAFIA

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

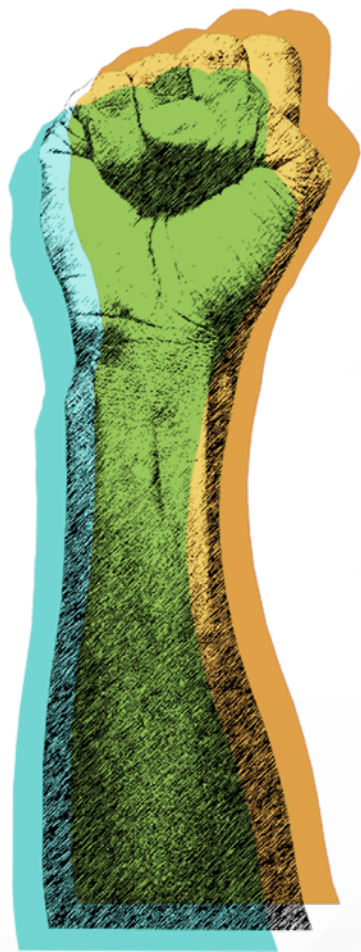
FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Editora Fator, 1983.

FAUSTINO, D. M. **Por que Fanon? Por que agora?** Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. São Carlos: UFSCar, 2015.

GUIMARAES, A. S. A. A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. **Revista Novos estudos – CEBRAP**, São Paulo, n. 81, 2008.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

PASSOS, R. G. Frantz Fanon, Reforma Psiquiátrica e Luta Antimanicomial no Brasil: o que escapou nesse processo? **Revista Sociol. em Deb.**, Pelotas, v. 25, n. 3, p. 74–88, set./dez. 2019.



CAPÍTULO

2

**FRANTZ
FANON E
A MENTAL
BRASILEIRA
DIANTE DO
RACISMO**

> [VOLTAR AO SUMÁRIO](#)

FRANTZ FANON E A MENTAL BRASILEIRA DIANTE DO RACISMO

Deivison Mendes Faustino

INTRODUÇÃO

Eu gostaria de agradecer a oportunidade de estar com vocês neste momento tão especial. Na minha opinião, esse curso é histórico. Por um lado, nós estamos em um momento tão triste, tão cinza, tão branco, mortífero, necropolítico. Mas, por outro lado, eu me lembro de um rap do Racionais que fala “veja bem, porque até no lixão nasce flor”. Porque no meio de tantas derrotas, dor, sofrimento e, sobretudo, de invisibilização desse sofrimento, há, por outro lado, muita insurgência acontecendo e a gente também precisa falar disso. É necessário falar da vida também, das flores coloridas que brotam pelas rachaduras do asfalto cinza, para lembrar uma poesia do Carlos Drummond de Andrade.

Nesse processo de insurgência, há algo interessante acontecendo: uma efervescência de publicações sobre racismo, sobre autores e autoras negras e isso tem muito a ver com a presença negra nas universidades, que foi possibilitada pelas ações afirmativas nos últimos anos. Não é à toa que a universidade (que sempre foi um espaço da elite, sempre foi um espaço consagrado e poupado pelas elites) agora tem sido tão atacada pelos atuais governantes, pois, de fato, eles sabem que uma parte da população que estava fora começou a entrar e se utilizar desse espaço também como possibilidade de produção de conhecimento insurgente, de construção de outras narrativas. Esse movimento influencia diretamente o mercado editorial, ao impulsionar a ampliação de publicações antirracistas, nas quais se incluem os trabalhos de Frantz Fanon.

Para além desse fato, esse momento se torna ainda mais especial quando se percebe que o reconhecimento da contribuição de Frantz Fanon para as Ciências Sociais e Humanas tem ampliado a visibilidade das suas contribuições para o campo da saúde mental. Até o início do presente século, as menções a Fanon nesse campo se resumiam aos clássicos *Tornar-se negro*, da Neusa Santos Souza, *Significações do corpo negro*, de Isildinha Baptista Nogueira, e *Pactos narcísicos no racismo*, de Maria Aparecida Bento. É muito

recente, portanto, a existência de estudos exegéticos sobre o Fanon no campo da saúde mental, pensando nas mais diversas áreas que compõem a saúde mental. Então, isso também é bastante positivo.

Nesse processo de retomada do pensamento de Frantz Fanon na saúde mental, eu destaco o trabalho da Articulação Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(es) de Relações Raciais e Subjetividades (ANPSINEP), do Instituto Amma Psique e Negritude, e da professora Rachel Gouveia, que é uma das pesquisadoras que vem contribuindo muito para esse campo. O seu trabalho auxilia, sobremaneira, a introduzir o tema sobre o qual conversaremos aqui, especialmente quando ela se pergunta: como pode no Brasil, tanto o tema do racismo como o pensamento de Frantz Fanon serem novidades ao movimento de luta antimanicomial? Um país que viveu a maior parte do tempo sob a escravidão; um país onde o serviço de saúde mental foi estruturado a partir da eugenia e do racismo; um país cujo “hospício”, descrito por Lima Barreto como “Cemitério dos vivos”, se notabilizou pelo caminhar sem alma de corpos negros nus. Somos o país que empreendeu uma notável e louvável ruptura com esse modelo violento e colonial de medicina, para, enfim, propor uma saúde emancipadora orientada pela luta antimanicomial e pela reforma psiquiátrica, no entanto, a temática do racismo parece ser relegada aos estudos da saúde mental no Brasil.

No entanto, o silêncio e a surdez sobre o racismo, no campo da saúde mental em geral, dizem muito sobre o tamanho do problema a ser enfrentado, especialmente quando se constata que a reforma psiquiátrica brasileira foi influenciada pela reforma italiana, protagonizada pelo psiquiatra Franco Basaglia. Basaglia reconhece Fanon como um dos principais referenciais teóricos e sustentação prática para a sua proposta (VENTURNI, 2012). Ainda assim, falamos de Basaglia no Brasil, quando se fala das origens da Reforma, sem mencionar Fanon e, muito menos, nos debruçamos sobre os efeitos do racismo na saúde mental. Só o racismo explica esse notável e doloroso feito! Penso que a pergunta levantada pela Professora Rachel Gouveia é reveladora dos desafios a serem enfrentados, sobretudo diante do atual contexto de ataques às conquistas da luta antimanicomial.

Dito isso, eu pretendo organizar minha fala a partir de três eixos ou vetores analíticos. Em primeiro lugar, falarei das influências teóricas do Fanon. Posteriormente, abordarei brevemente a biografia dele explicitando o seu envolvimento com o campo da saúde mental, e, por fim, tecerei algumas provocações sobre racismo e subjetividade.

AS INFLUÊNCIAS TEÓRICAS DE FRANTZ FANON

Frantz Omar Fanon (1925–1961) nasceu na Martinica, uma colônia que até hoje é considerada um território francês. É a partir desse universo que ele começa a produzir e se perceber como um intelectual. O colonialismo francês foi pautado por um modelo de dominação e exploração muito diferente do colonialismo anglo-saxão que vigorou, por exemplo, nos Estados Unidos a partir de um processo de segregação e parcialmente diferente do nosso conhecido colonialismo português. A França se organizou a partir de um projeto de assimilação cultural no qual o apagamento da cultura dos povos colonizados era sustentado pela imposição dos valores franceses, tidos como universais.

A questão que tem criado polêmicas entre os autores especializados no pensamento de Frantz Fanon é: qual é a sua proposta diante desse projeto colonial de assimilação? No dia 20 de julho de 2020, quando Fanon faria 95 anos, publiquei um livro no qual procuro entender essas diferentes interpretações (FAUSTINO, 2020)¹. Alguns dizem que o Fanon era marxista, outros foucaultiano ou lacaniano e outros dizem ainda que era sartreano, mas pouca gente, infelizmente, busca entendê-lo como fanoniano, isto é, a partir dos seus próprios pressupostos. O que quero destacar é que há uma disputa em torno do legado do Fanon, em que várias perspectivas teóricas políticas e ideológicas disputam pedaços de seu pensamento destacando, por vezes, trechos úteis aos seus próprios projetos, sem, contudo, se comprometer com o conjunto da obra.

Assim, embora eu acredite que o trabalho de Fanon se situe em uma encruzilhada oxímora entre o movimento de negritude, o marxismo, o existencialismo e a psicanálise, insisto na riqueza de pensá-lo por inteiro. A articulação das várias questões apresentadas por ele é, na minha opinião, sua maior radicalidade. Por isso venho defendendo que o Fanon é um autor da encruzilhada. Esta tarefa não nos isenta da responsabilidade de olhar para as vertentes teóricas e os debates que ele promovia e observar qual é a sua relação com cada uma delas.

Frantz Fanon era um pensador erudito, lia tudo que caía em suas mãos: da literatura até a filosofia, da psiquiatria até a psicanálise. Em sua biblioteca, cuja lista foi publicada recentemente em língua francesa,

¹ O lançamento pode ser acessado em: https://www.youtube.com/watch?v=KAHD_aFAKak&t=2266s.

encontramos textos de HỒ Chí Minh, Lacan, Nietzsche, Marx, Sartre, Césaire, Diop, Mauss, Beauvoir... É lamentável que ele não cite a Simone de Beauvoir, porque é possível encontrar muitos rastros de seu pensamento na abordagem fanoniana. Encontramos também, em seus estudos, menção à psicossomática, à psiquiatria francesa, à psiquiatria russa e à linguística. Nesse sentido, destaco três grandes eixos teóricos que embasam o seu pensamento, embora reconheça que ele próprio não se restringia a essas vertentes.

O primeiro de todos – sem o qual não entendemos o Fanon – é o Movimento de Negritude. Não é possível entendê-lo adequadamente sem se aprofundar no diálogo travado com o Movimento de Negritude, seja pela crítica, seja pela adesão a alguns pressupostos deste movimento. O Movimento de Negritude foi importante para aquilo que se entende hoje como pan-africanismo, estruturado no contexto das lutas negras no século XX. Num primeiro momento, o pan-africanismo estava restrito ao universo afrodiaspórico anglo-saxão, como Jamaica, Guiana, Estados Unidos, mas ao longo do século XX começou a se espalhar entre militantes de outras regiões. Enquanto isso, tínhamos no Brasil a Frente Negra, o Partido Negro em Cuba, as organizações negras no Uruguai, na Venezuela etc., assim como no Continente africano, onde, desde o início, o colonialismo enfrentou resistências das mais diversas.

No contexto francês, a principal ideologia de luta foi o Movimento de Negritude. Se investigarmos suas raízes históricas, nos remeteremos ao Haiti de Anténor, Anténor Firmin (1850-1811). Mas foi na década de 30 do século XX que o movimento se autodenomina como tal. Na França de Fanon, ao contrário de *Noir*, utilizado para designar a cor preta, sem um juízo de valor, a palavra *Nègre* era considerada pejorativa, até o Movimento tomá-la para si e subverter o seu significado. No século XIX, Benjamin Rush (1745-183), considerado o pai da psiquiatria estadunidense, descreveu a “negritude” como uma patologia cuja cura seria tornar-se branco. Então, havia essa ideia pejorativa em torno do termo. O que o Movimento de Negritude vai fazer na década de 1930 é inverter essa lógica e apresentar uma proposta estética segundo a qual tudo que era negro passou a ser visto e apresentado como bom, belo e verdadeiro, ou seja, como o horizonte estético, político e ético.

O Movimento tinha um diálogo muito próximo com o surrealismo, que também era um movimento forte na década de 30, e todo esse debate vai influenciar muito o Fanon. Quando lemos as peças de teatro que ele escreveu na graduação, vemos uma influência muito forte do Movimento de Negritude, especialmente a partir de Aimé Césaire, um dos criadores do

movimento, mas também uma influência do surrealismo e de todo esse debate que havia sobre a subjetividade, sobre o “lado negro”, a noite ou a negritude em detrimento ao branco e à razão que passam a ser vistos como negativos. Só que também no Movimento havia várias tendências internas e diferenças de propostas entre pensadores como Du Bois, Léopold Sédar Senghor, Cheikh Anta Diop e Aimé Césaire. O que os unia era a aposta na valorização da identidade negra como caminho para uma emancipação em que o negro fosse reconhecido como humano. Fanon vai se aproximar muito de Aimé Césaire. Na juventude, fora aluno colegial de Césaire e, mais tarde, chegou a fazer campanha eleitoral quando Aimé Césaire foi candidato pelo Partido Comunista.

Apesar dessa influência, o Fanon vai dirigir duras críticas ao Movimento de Negritude. Isso fez alguns leitores, posteriormente, o entenderem como opositor do movimento. Eu venho defendendo que não, que o Fanon não rompe, faz duras críticas internas, mas, ainda assim, sem a perspectiva da Negritude, a gente não entende nem as denúncias presentes em *Pele Negra, máscaras brancas*, nem as propostas apresentadas em *Os condenados da Terra*. Aliás, é importante lembrar que Fanon não escreveu apenas esses dois livros. Uma análise mais cuidadosa de sua relação com a Negritude incluiria, além desses títulos, *Em Defesa da Revolução Africana* e *O Ano V da Revolução Argelina ou Sociologia de uma Revolução*.

Um segundo movimento sem o qual não entendemos o Fanon é o existencialismo. Aí se situa a influência principalmente do Jean-Paul Sartre e da Simone de Beauvoir. Como eu disse, anteriormente, embora o Fanon não reconheça a influência da Beauvoir, ela é gritante. Eu não tenho tempo aqui para especificar isso, mas é uma influência gritante (MATTHIEU, 2014). É pelo existencialismo que o Fanon vai chegar à psicanálise, quando ele se graduava em psiquiatria. Então, também a relação do Fanon com o existencialismo e a psicanálise é uma relação de encruzilhada. Ele absorve, em sua proposta clínica, elementos da psicanálise existencial, de Sartre, mas também da psicanálise de Freud e Lacan.

Falo em encruzilhada porque não dá para resumir o Fanon a nenhuma dessas vertentes, pois ele estava dialogando e bebendo naquilo que ele achava que poderia ser conveniente para compreensão e possibilidade de transformação do mundo em que vivia. Fanon é um autor da práxis e para ele, portanto, não bastava uma mudança de olhar ou de perspectiva. A mudança de perspectiva deveria ser acompanhada – e apenas seria possível a partir – de um processo de transformação efetiva da sociedade:

um processo revolucionário. É nesse sentido que ele encontra também o marxismo. Gostem vocês ou não, o marxismo está amplamente presente na obra do Fanon desde *Pele negra, máscaras brancas* até os outros textos que ele escreve posteriormente sob o calor da Revolução Argelina. Havia na Revolução Argelina a presença de um marxismo anticolonial, o pan-africanismo de Kwame Nkrumah e Patrice Lumumba e, sobretudo, um conjunto de experiências revolucionárias nas colônias europeias da Ásia.

Aliás, esse é um outro ponto que gera hoje muita confusão. Atualmente algumas vertentes reivindicam o pan-africanismo, mas o pan-africanismo da época do Fanon era bastante heterogêneo. Havia várias linhas teóricas em diálogo ou em disputa. Uma delas foi muito influenciada pelo marxismo anticolonial da Conferência de Bandung (1955), assim como havia outras tendências mais próximas de um liberalismo e mesmo daquilo que Achille Mbembe chama de nativismo: uma busca por restaurar as tradições pré-coloniais. Fanon era um autor que apostou no pan-africanismo de Nkrumah e Lumumba e, por isso, defendia que a vitória da Argélia dependia da vitória de toda a África sobre o colonialismo.

Mas convém não confundir o pan-africanismo com a afrocentricidade, que são ideologias produzidas em contextos históricos distintos. A defesa pan-africana de Frantz Fanon não o impedia de dialogar com o marxismo, com o existencialismo ou a psicanálise, por exemplo. A questão para ele era outra: descolonizar a relação com os saberes produzidos a partir da Europa não significa, para Fanon, descartá-los mas sim, examinar as suas possibilidades e limites à luta anticolonial a partir do crivo histórico e, sobretudo, das particularidades estranhadas postas pela sociabilidade do capital nas colônias.

Por essa razão, não dá para compreender o Fanon sem olhar para a Negritude, o Existencialismo e a Psicanálise e, sobretudo, o marxismo anticolonial que vigorava no chamado Terceiro Mundo. Por outro lado, ele não se resume a nenhuma dessas vertentes – ou pelo menos, às formas sob as quais elas se apresentavam em sua época – e fará duras críticas a todas elas. Aliás, há um elemento incontornavelmente indigesto que atravessa todas elas, que é o Hegel. A relação do Fanon com o Hegel também é uma relação de encruzilhada, porque o Fanon é um autor que aposta todas as fichas na dialética, mas ao mesmo tempo ele vai se aproximar daqueles que identificam limites idealistas na forma que o Hegel aborda a dialética. A partir daí, levará a dialética para um outro caminho: a dialética contra o próprio Hegel, inclusive, quando identifica a práxis revolucionária anticolonial, e não a

servidão, como o único caminho para alcançar o reconhecimento recíproco². Ele também vai repetir esse processo de apropriação e transfiguração com Sartre, Freud e Césaire em alguns momentos.

Então, a questão do Fanon não era a cor propriamente de quem escreve, mas qual era a perspectiva adotada e se essa perspectiva contribuía ou não para o desmoronamento da sociedade colonial. Dito isso, eu queria falar rapidamente da biografia dele, porque tem alguns pontos interessantes quando a gente pensa na saúde mental, e isso ajuda a pensar também a relação teórica dele com esse campo tão amplo.

A CLÍNICA PÚBLICA DE FRANTZ FANON

No Brasil, o termo é empregado para designar uma área de atuação em saúde, que é muito maior do que os “saberes psi” (psicologia, psiquiatria e psicanálise), pois acolhe interdisciplinarmente vários saberes voltados a pensar um cuidado institucional para o sofrimento psíquico ou psicossocial. Embora esse termo não fosse utilizado na época de Fanon, ele é bastante oportuno para pensarmos a sua atuação clínica e, sobretudo, a potência de sua contribuição para esse campo.

A Martinica, onde Fanon nasceu e cresceu, era uma colônia francesa que se orgulhava de pertencer à França. O próprio Fanon cresceu acreditando que era francês e só percebe a complexidade da situação colonial quando se engaja na resistência francesa ao nazismo, durante a II Guerra Mundial e descobre que, embora ele se pensasse francês, não era visto como tal pelos franceses metropolitanos. Ele fica bastante desapontado, mas entende que ainda assim o nazismo era um mal maior que precisava ser combatido e continua na guerra até o fim.

Ao retornar da guerra ele se reencontra com seu professor do colegial Aimé Césaire, que a essa altura se candidatou a prefeito de Fort de France (Martinica) pelo Partido Comunista. Fanon foi cabo eleitoral de Césaire e este foi eleito, inclusive. Posteriormente, ele decide sair da Martinica e ir estudar na França metropolitana. Acabou se matriculando num curso de odontologia, em Paris, mas não aguentou o racismo na faculdade e na sociedade parisiense da época. Estamos falando de 1946, mais ou menos. Fanon trancou o curso e quase voltou para casa, mas seu irmão mais velho interveio e sugeriu que ele fosse estudar em Lyon, no interior da França.

² Ver, neste sentido, Faustino (2020).

Nessa cidade, Fanon estudou medicina psiquiátrica. Em sua graduação escreveu algumas peças – algumas das quais, como *Mãos paralelas* e *O olho se afoga*, acabaram de ser publicadas pela Editora Segundo Selo. Os escritos de teatro são bastante interessantes para entendermos o caminho do pensamento de Fanon, mas também a perspectiva estética que ele apresenta. É também na graduação que terá um contato bastante próximo com o existencialismo. Um dos professores do Fanon foi Merleau-Ponty.

Nesse momento, o existencialismo estava muito forte na França e também a própria psiquiatria, como campo, estava em crise de identidade. Já tinham sido publicados os escritos do Lacan questionando a dimensão biológica da psiquiatria. Circulavam os escritos de Freud e Charcot sobre a possibilidade ou não de uma lesão biológica que explicasse determinados sintomas psiquiátricos. Já havia debates na França e Fanon se posicionava. Então, as posições fanonianas não vêm do nada.

Mas o ponto é que a formação dele, atrelada a suas convicções políticas – já assumidamente anticoloniais – o aproximaram das posições críticas à biologização da psiquiatria e dos fenômenos psíquicos em geral. Ele fez a graduação e, ao final, tinha que escrever uma “tese de exercício”, que é equivalente ao nosso Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Escreveu um TCC com o título *Ensaio sobre a desalienação do negro*, no qual fala sobre racismo, subjetividade e, sobretudo, da existência negra em uma sociabilidade racista, mas o texto foi rejeitado por seu orientador.

Mesmo em uma faculdade em que havia uma crítica à biologização, seu trabalho foi rejeitado. Então, ele o guarda na gaveta e escreve rapidamente um segundo texto com o título *Um caso de doença de Friedreich com delírio de possessão. Alterações mentais, modificações de caráter, distúrbios psíquicos e déficit intelectual na heredodegeneração espinocerebelar*. Nesse segundo TCC vai estudar os delírios oriundos de doenças neurodegenerativas. Já que não podia fazer um “ensaio” e, sobretudo, um ensaio sobre a desalienação do negro, ele foi estudar fenômenos bioquímicos, as transmissões neuro-sinápticas e como a interrupção de axônios, devido às doenças neurodegenerativas, poderia produzir alucinações ou delírios de possessão, que é o caso estudado por ele.

Mas mesmo nesse segundo trabalho, que tem um enquadre bastante clássico, identifica-se um esforço para colocar a experiência de vida no centro da experiência psíquica. Então, ele não ignora, por exemplo, que temos um cérebro e que as conexões e distribuições neuro-sinápticas têm grande influência sobre seu funcionamento e, sobretudo, que se houver desequilíbrio

nessa composição bioquímica, isso também terá efeitos sobre a percepção do mundo, sobre a possibilidade de processar informações ou mesmo sobre o raciocínio. Fanon não ignora nada disso, mas vai argumentar pela necessidade de se considerar – conjuntamente com a dimensão organogenética – a inserção daquela pessoa em determinada sociedade e, sobretudo, a sua experiência singular em meio aos atravessamentos sociais e culturais.

Nesse sentido, uma questão aparece muito: quem define o que é loucura e o que não é? A própria definição é social, mas também as formas de cuidado estabelecidas por cada sociedade definem a loucura. Fanon também está muito interessado no quanto as diversas culturas podem também oferecer respostas diferenciadas para o sofrimento psíquico, especialmente do ponto de vista de acolhimento. Em seus escritos psiquiátricos, vai estudar os dispositivos de cuidado das sociedades tradicionais africanas, para pensar como fundir esses conhecimentos com as técnicas científicas ocidentais, porque, para ele, não interessava nem descartar as técnicas conhecidas no ocidente, nem as divinizar, como se elas já dissessem tudo que há para dizer.

Isso está no TCC defendido por Fanon e aprovado com distinção pela banca avaliadora. Após a formatura, ele foi fazer residência médica no Hospital de Saint Alban, coordenado por François Tosquelles, um médico psiquiatra e revolucionário catalão. Naquele momento Tosquelles já vinha empreendendo experimentos que hoje identificamos como parte da reforma psiquiátrica. Fanon não o escolhe à toa e quando ele chega, Tosquelles vai ficar muito impressionado com a erudição do Fanon e se tornarão parceiros de pesquisa clínica.

Estou mencionando esse fato biográfico, pois acredito que, se não fosse o racismo, toda vez que estudássemos a psicoterapia institucional de Tosquelles, em particular, ou a reforma psiquiátrica em geral, estudaríamos também o Fanon e as suas contribuições para esse campo. Para Fanon, o modelo manicomial, da forma que estava estruturado, era colonial porque repetia com as pessoas consideradas loucas aquilo que o colonialista faz com o negro, ou seja, destituí-lo de sua humanidade e autonomia, deixando de reconhecê-lo como sujeito, reconhecendo-o apenas como objeto. Para Fanon, a relação moderna entre médico e paciente assume, no contexto da psiquiatria, expressões coloniais.

Ao final da residência médica, ao lado do psiquiatra catalão, Fanon vai trabalhar no norte da França e depois se muda para a Argélia, onde assume a função de chefe do Hospital Psiquiátrico de Blida-Joinville.

Quando chega em Blida, em 1954, encontra uma sociedade segregada, marcada pela colonização. A Argélia, assim como a Martinica, era uma colônia francesa. No entanto, para os franceses a Argélia não era uma colônia, mas a própria França fora da Europa. Havia muitos franceses vivendo por lá em um desenho urbano atravessado pela lógica de *apartheid*. Apesar do projeto francês ser de assimilação, na Argélia havia bairros dos argelinos, dos árabes, dos berberes e dos franceses.

Essa segregação social refletia-se no funcionamento do hospital psiquiátrico: havia a ala dos homens franceses, dos homens africanos e das mulheres. Uma das coisas que Fanon vai fazer é dissolver essa forma de funcionamento e criar uma outra separação baseada nos transtornos e demandas de cuidado dos internos e não na nacionalidade. Essa postura vai criar muito descontentamento em pacientes e funcionários.

Estamos falando de um período – meados da década de 1950 – em que a psiquiatria argelina estava completamente a serviço das forças coloniais. Penso que esse é um ponto também interessante, pois a biologização da psiquiatria atuou na Argélia como um dos sustentáculos do colonialismo. Por isso, também interessava a Fanon confrontar a biologização, porque ela atuava numa lógica muito próxima do que teremos aqui no Brasil com Nina Rodrigues, por exemplo, em seus esforços tanto de explicar as desigualdades sociais a partir da raça, como de tratar os africanos e seus descendentes como inferiores.

Quando Fanon chega à Argélia para atuar como médico-chefe do Hospital, a escola de psiquiatria que vigorava no país era a chamada Escola de Argel, cujo expoente era o Doutor Antoine Porot (1876-1965). Porot defendia que o cérebro de um africano adulto equivaleria a um cérebro de um branco lobotomizado. Para ele o negro, o africano e o árabe argelino seriam seres que não desenvolveram o lobo pré-frontal do cérebro, que são as regiões ligadas ao raciocínio lógico e, portanto, teriam uma personalidade primitiva condicionada ao diencéfalo. Teria impulsividade, desejo, pulsão, mas um subdesenvolvimento cerebral que não permitiria a autocontenção, a civilidade, a ciência e a estética.

Essa era a teoria dominante nos Hospitais psiquiátricos argelinos. De repente chega ali, para ser o chefe, um homem negro dismantelando, a partir de reformas radicais, um racismo já institucionalizado. Essa ousadia, associada à criação de cooperativas de trabalho, assembleias, aulas de arte e outros tratamentos inovadores para a época, provocou incômodos em uma parte dos funcionários e alguns não viam a hora de o chefe novato

cometer um erro para denunciá-lo a seus superiores. Um dia esse momento parecia ter chegado.

Em certa ocasião, vários internos desapareceram ao mesmo tempo, sem deixar rastros. Justamente no dia do desaparecimento, o Doutor Fanon, responsável pelos cuidados desses pacientes, não estava em seu posto. Cientes do fato, a ala da oposição já se adiantou para denunciá-lo por abandono ou irresponsabilidade às autoridades de saúde da cidade. O que não se esperava era que, algumas horas depois, surgiriam na direção do hospital, todos sujos de barro e, com eles, o Doutor Fanon, também sujo, portando uma bola de futebol em sua mão. Fanon havia marcado uma pelada com o time do bairro próximo, pois entendia que o jogo também era uma forma de tratamento. Segundo seus biógrafos, o time do hospital ganhou do time da vizinhança (FAUSTINO, 2018).

O que eu quero destacar é que Fanon está no centro daquilo que nomeamos atualmente como reforma psiquiátrica e vai promover diversas experiências nesse aspecto que contribuirão para a luta antimanicomial. Mas, como não tenho tempo para explorar isso, só queria dizer que é quando ele estava na Argélia que explode uma revolução independentista no país e Fanon vai se posicionar a favor da revolução e isso vai custar muito caro para ele. Em um primeiro momento porque uma das técnicas de dominação política da França na Argélia era a prática sistemática de tortura.

Aliás, os franceses vão convidar psiquiatras, psicólogos para assistir a sessões de tortura de modo que pudessem oferecer, posteriormente, uma sistematização a respeito das melhores formas de torturar sem matar ou, na “melhor” das hipóteses, sem enlouquecer completamente o torturado antes que ele revelasse informações sigilosas. Outro objetivo da tortura era quebrar psicologicamente o militante, para que ele abandonasse a luta. Em síntese, os saberes médicos foram convocados a contribuir para a manutenção do colonialismo e reagiram positivamente a tal convocação, seja desautorizando conhecimentos locais e tradicionais, seja oferecendo conhecimentos científicos ou técnicos que contribuíssem para a manutenção do colonialismo via tortura.

Como consequência direta do uso da tortura em larga escala por parte da polícia e exércitos franceses na Argélia, mas, principalmente, com o intuito de fazer frente a esse processo, Fanon começa a receber clandestinamente alguns militantes da Frente de Libertação Nacional da Argélia, na madrugada, para cuidados físicos e psicológicos após as seções de tortura. Em geral, aqueles que não morriam nas cadeias, quando saíam,

portavam grande sofrimento em seu ser. Fanon atendia os militantes na madrugada, mas o hospital também recebia servidores públicos, entre eles os policiais que torturaram. Essa experiência vai gerar conflitos insuportáveis para ele. É nesse momento que escreve uma famosa carta de ruptura na qual fala da ineficiência de um sistema de acolhimento ao sofrimento mental quando a própria sociedade onde esse serviço é oferecido produz a exclusão, a violência, sistematicamente. Com essa carta, ele passa a ser considerado um terrorista e foge para a Tunísia.

Na Tunísia vai atuar como intelectual orgânico da Frente de Libertação Nacional da Argélia, exercendo a função de embaixador do Governo Provisório da República da Argélia junto aos demais países africanos e, sobretudo, como escritor de um jornal chamado *El Moudjahid*. Mas o fato pouco comentado hoje em dia é que ele nunca abandona o trabalho e pesquisa na clínica psiquiátrica. Atividade que manterá até o final de sua curta vida.

Interessante notar que na Tunísia Fanon rompe também com a psicoterapia institucional de François Tosquelles, ao radicalizar os pressupostos da reforma, anteriormente partilhada por ambos. Para ele, não adiantava apostar todas as fichas no aperfeiçoamento da instituição sem, ao mesmo tempo, lutar politicamente pela transformação radical das bases sociais do sofrimento psíquico. Isso não significa que a instituição não tenha uma responsabilidade e um papel fundamental nesse projeto transformador, mas sim que a transformação não se esgota nela. Assim, apostará em uma proposta, que é o modelo de clínica “portas abertas” e vai inaugurar essa metodologia na Tunísia. Quando lemos sobre a história da psiquiatria na Tunísia, Fanon aparece como um dos autores que ajudou a implementar esse tipo de possibilidade.

O ponto que eu quero chamar a atenção é que, para o Fanon, o racismo e as discriminações produzem sofrimento psíquico e podem levar ou favorecer a piora de quadros pré-existentes de adoecimento. Isso já está escrito lá no *Pele negra, máscaras brancas*. Aliás, eu esqueci de falar que o TCC rejeitado do Fanon, depois que ele se formou, foi publicado como *Pele negra, máscaras brancas*. Ali encontramos fartos exemplos do quanto o racismo promove sofrimento psíquico. Mas, para além disso, tem uma outra questão que ele aponta: se o racismo promove sofrimento psíquico, não é frutífero pensar o cuidado em saúde mental apenas como uma questão do indivíduo. É necessário pensar a relação desse indivíduo com a sociedade, com a cultura, com as contradições sociais que lhe atravessam e isso é fundamental para elaborar os dispositivos e as possibilidades de cuidado

tanto no sentido daquilo que “aliena” aquele indivíduo, como também das possibilidades de superação da alienação.

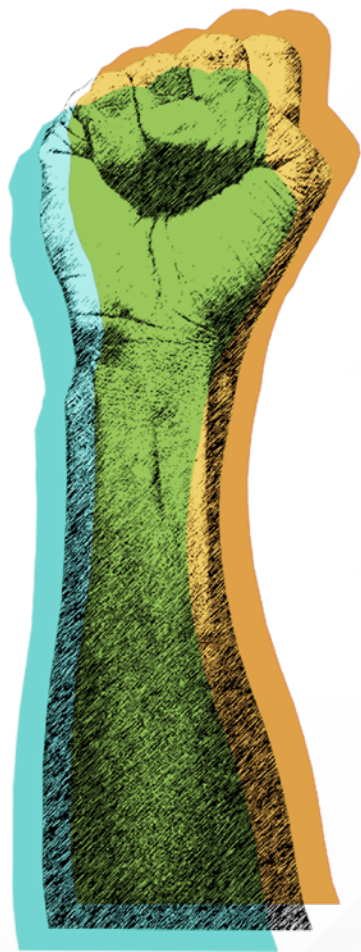
É nesse sentido que ele vai perseguir uma proposta clínica que pense o outro como sujeito. Para isso, vai traçando diálogos, tanto teóricos quanto práticos, com as perspectivas presentes na época, as quais vão desde aquilo que se produzia no ocidente, em termos de questionamento às lógicas coloniais até os saberes médicos presentes nas culturas árabes e africanas.

Então, definitivamente, eu acho que esse curso, proposto pela Defensoria, é um marco na história da saúde mental brasileira, porque aponta para a possibilidade de nos reconectarmos com os saberes sobre cuidado presentes nos terreiros, nas rodas de capoeira, bem como com as contribuições de intelectuais negras/os como Juliano Moreira, Virgínia Bicudo, Neusa Santos Souza, Isildinha Baptista, Maria Lúcia da Silva, Jeane Tavares, Rachel Gouveia, Emiliano David e muitas/os outras/os. Hoje, temos a Articulação Nacional de Psicólogas(os) Negras(os) e Pesquisadoras(es) de Relações Raciais e Subjetividades, por exemplo, temos o Amma Psique e Negritude, mas também uma sólida rede de trabalharas/es da saúde mental que estão além dos chamados “saberes psi”. A retomada de Fanon é um convite a um diálogo mais amplo em torno da saúde mental.

Atualmente, não há mais desculpas para não abordarmos o racismo como determinante social de saúde e esse debate não deve estar presente na saúde mental apenas quando vamos atender uma pessoa negra, mas quando vamos pensar a própria saúde mental. Afinal, para o Fanon, não é possível desumanizar alguém sem perder a própria humanidade. Diante disso, podemos dizer que o racismo não é um tema apenas das pessoas negras, mas de toda a sociedade. Abordar o racismo é colocar em discussão quem tem possibilidade de acessar a clínica, qual é a constituição racial dos profissionais de uma clínica ampliada e qual é a composição racial dos usuários, por exemplo, mas, sobretudo, é interrogar a branquitude e os seus efeitos para o funcionamento normal de um serviço de saúde. Então, definitivamente, não dá mais para aceitar uma saúde mental que se queira revolucionária ou transformadora, especialmente no momento de ataques que estamos vivendo, sem acertar as contas com o silenciamento que também reproduziu, até o presente momento, o racismo e os seus efeitos para a subjetividade da população negra... Obrigado.

BIBLIOGRAFIA

- BENTO, M. A. S. **Pactos narcísicos no racismo**: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. 2002. 169f. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- FAUSTINO, D. **Frantz Fanon**: um revolucionário, particularmente negro. São Paulo: Cíclo Contínuo, 2018.
- FAUSTINO, D. A teoria e a política de um oxímoro radical. *In*: FAUSTINO, D. **A disputa em torno de Frantz Fanon**: a teoria e a política dos fanonismos contemporâneos. São Paulo: Intermeios, 2020. (Coleção AfricaMundi).
- MATTHIEU, R. Le genre de la race: Fanon, lecteur de Beauvoir. **Actuel Marx**, França, n. 55, p. 36-48, 2014.
- NOGUEIRA, I. B. **Significações do corpo negro**. 1998. 146f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- PASSOS, R. G. Holocausto ou Navio Negreiro? Inquietações para a Reforma Psiquiátrica brasileira. **Revista Argumentum**, Vitória, v. 10, n. 3, p. 10-23, 2018.
- SOUZA, N. S. **Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- VENTURINI, E. Em memória de uma mulher maya. **Cadernos Brasileiros de Saúde Mental**, Florianópolis, v. 4, n. 10, p. 43-61, 2012.



CAPÍTULO

3

FANON, O CORTIÇO E ANJO NEGRO

BREVE ESBOÇO
SOBRE RELAÇÕES
INTER-RACIAIS
HETEROSSEXUAIS NO
CONTEXTO DO RACISMO

> [VOLTAR AO SUMÁRIO](#)

FANON, O CORTIÇO E ANJO NEGRO: BREVE ESBOÇO SOBRE RELAÇÕES INTER-RACIAIS HETEROSSEXUAIS NO CONTEXTO DO RACISMO

Renato Nogueira

Esse capítulo se ocupa em sugerir uma reflexão a respeito das relações afetivas inter-raciais através do diálogo entre Frantz Fanon e duas obras da literatura brasileira. Para isso, convido à incursão em dois capítulos de *Pele negra, máscaras brancas* que tratam de relações afetivas heterossexuais. Esse tema foi escolhido porque é um assunto a respeito do qual faço pesquisas há mais de 20 anos e sobre o qual, em 2020, realizei muitos investimentos intelectuais, a ponto de publicar um livro intitulado *Por que amamos?*, cujo protagonista é o Amor, para lançar luz à minha pesquisa e em como tenho pensado com Fanon, a partir de Fanon e de outras/aos autoras e autores que tratam as relações amorosas. Esse livro tem uma coletânea de vários estudos, Fanon não aparece nesse, mas aparecerá em breve em outro trabalho que está no rascunho, sendo preparado, no qual irei falar sobre amor e sobre Fanon falando de amor, aqui vou usar exatamente um pouco disso. A respeito de Frantz Fanon, é importante dizer que, também neste ano, tive a honra de prefaciar a primeira edição brasileira da obra *Alienação e liberdade*.

Meu convite aqui é pensarmos, especificamente, os capítulos “Mulher de cor e o branco” e “Homem de cor e a branca”, da obra *Pele negra, máscaras brancas*. Nesses capítulos, Fanon fala de uma sociogênese do racismo, além de uma ontogênese e de uma gênese que tem a ver com o sujeito, de como nos tornamos, como nos constituímos um sujeito. Quando falamos de relações inter-raciais nesse livro, vemos uma obra que, dentre outras coisas, está a falar de que maneira o processo do racismo afeta as pessoas colonizadas, o corpo preto, que, para ter pertencimento em uma sociedade em que o colonialismo racista impera, precisa clamar pela sua revolução e libertação e precisa, de alguma forma, encarar ou incorporar uma máscara branca. Colocar essa máscara branca é a forma deste corpo preto se locomover, ter uma aceitação neste lugar que é a sociedade racista.

Para melhor refletir sobre isso, quero pensar duas obras da literatura brasileira: uma peça de Nelson Rodrigues (do século XX) e um romance

de Aluísio Azevedo (do século XIX), que são *Anjo Negro* e *O Cortiço*, respectivamente e, a partir desses textos, pensar dois personagens: em *O Cortiço*, Bertoleza, uma mulher negra que tem um relacionamento com João Romão, um homem branco, e em *Anjo Negro*, Ismael, um homem negro que tem relacionamento com uma mulher branca, Virgínia. Essas partes das histórias podem nos ajudar a refletir, a partir de Fanon, o contexto das relações inter-raciais.

Em sua obra, Fanon recorre a inúmeras referências, dentre elas a Psicanálise e, também, em certa medida, o existencialismo, ele usa terminologias freudianas e muitas leituras de Lacan. Isso o atravessa para pensar o que está em jogo na história da personagem do texto de Mayotte Capécia¹, que procura um homem branco independente de este homem ter ou não valor como homem ou tratá-la como uma pessoa. Há uma anedota muito interessante à qual Fanon faz referência, no capítulo “Homem de cor e a branca”, segundo a qual um homem negro, ao ter relação sexual com uma mulher branca, grita: “Viva Schoelzer!” na hora do orgasmo. Considerando que Schoelzer foi um abolicionista francês, uma das importantes figuras no processo de abolição da escravidão na França em 1848, percebe-se que esse grito tem a ver com o lugar de possibilidade do encontro com o corpo branco.

Não quero ser reconhecido como negro, e sim como branco. Ora – e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu – quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco. Sou um branco (FANON, 2008, p. 69).

Porque quando lemos no romance autobiográfico *Je suis Martiniquaise*²: “Gostaria de ter me casado, mas com um branco. Só que uma mulher de cor nunca é realmente respeitável aos olhos de um branco. Mesmo se ele a ama. Eu sabia disso” (CAPÉCIA, apud FANON, 2008, p. 59), temos o direito de ficar preocupados, pois esse trecho que, de certo modo, serve de arremate a uma enorme mistificação nos incita a refletir (FANON, 2008). Fanon ressalta que a mulher negra sonha com o branco, com o homem branco como o padrão de masculinidade redentora e assim como o homem negro se humanizaria com a mulher branca, a mulher negra se torna uma

¹ Lucette Ceranus, pseudônimo de Mayotte Capécia (1916-1955), era natural da Martinica, foi a primeira mulher negra a publicar um romance na França.

² Romance autobiográfico de Mayotte Capécia.

mulher de verdade quando é amada pelo homem branco. No entanto, isso não significa que as relações inter-raciais heterossexuais são, em todos os contextos, um tipo de opressão ou como as pessoas brancas negociam seus privilégios com parceiras ou parceiros que sofrem racismo (SCHUMAN, 2018).

Em *O Cortiço*, Aluísio Azevedo fala o tempo inteiro de Bertoleza como uma besta de carga, ele fala que ela tem casca, que ela tem pelo, que ela é um animal, uma fêmea e que ela tem um caso com João Romão que é como o seu senhor, mas em uma relação de concubinato. Bertoleza trabalha muito e João Romão começa a enriquecer, depois de um tempo, ele consegue um casamento com uma mulher branca rica e, com isso, ganha um passaporte para a alta sociedade, abandonando Bertoleza. Ela, diante da possibilidade de se tornar uma mulher escravizada em tempo integral e de perder o homem a quem amava, por quem era apaixonada, rasga o próprio ventre. Essa cena é muito forte e interessante.

Já o personagem Ismael, de *Anjo negro*, de Nelson Rodrigues, é um médico e Virgínia uma menina branca que, aos 14/15 anos, fica órfã, morando com as tias, essas arrumam um homem para a casa, um homem negro que é Ismael. Elas dizem, “Que bom, um homem! Porque ele é médico. Apesar de ser um preto, ele é médico. Está em uma profissão de destaque!”. Virgínia e Ismael têm filhos e ela mata todos os filhos, porque eles nascem negros. Mata o primeiro, mata o segundo envenenado e o terceiro afogado. Depois, ela tem um caso com um homem branco e desse caso nasce uma filha branca. Ismael cega a criança e confessa que cegou a menina, a quem trata como filha e parece amar, para que ela não saiba qual é a sua cor. Esses dois momentos têm muito a ver com a discussão que Fanon faz, isto é, se, de alguma forma, o amor também é um exercício político, afetivo, em que medida, no contexto do racismo, uma relação inter-racial conota alguma possibilidade de adequação? Uma possibilidade de simetria na qual a pessoa branca entra com o capital da branquidade?

Ou seja, o que importa é que Virgínia seja branca, o que importa é que João Romão, ainda que não tenha posses, seja branco, o que importa para o homem de cor é que a mulher seja branca e que esse encontro seja uma possibilidade para que ele também se aproxime de ser branco, do mesmo modo para a mulher de cor. Importante observar que Fanon usa esse termo e não, numa tradução, o termo mulato, pardo, ele fala em pessoas negras em tonalidades de pele diferentes. Fazendo um parentêse, para abolir um pouco a ideia de colorismo, podemos pensar em tons de pele diferentes. Afinal, são 36 tonalidades de pele negra e o racismo criou uma hierarquia

da aproximação do tom de pele com o branco, podemos pensar em como isso é almejado e em como isso deve ser justificado.

Fanon fala que, de alguma forma, essa sociogênese do racismo leva o homem de cor, como aparece no livro *Pele negra, máscaras brancas*, a promover um auto-ódio e a fazer todo um esforço para não ser reconhecido como preto. Fanon traz, também, um diálogo entre duas mulheres e uma fala para a outra “Mas você é negra, você deve saber como faz uma coisa” e a outra responde “Não, não sou preta, eu estou muito longe de ser preta” e fica muito evidente, em todos os momentos, a ideia de como, nessa dimensão do ego, ela procura ter o máximo de controle e não criar uma identificação com o negro.

De alguma forma, Fanon aponta um pouco para Sigmund Freud e Jacques Lacan, em *Estágio do espelho*, obra na qual critica radicalmente qualquer tentativa de biologização da psicologia por fazer uma psicanálise, uma metapsicologia. O biológico não é a única dimensão determinante das experiências da subjetividade, isso é muito importante e Fanon compreende isso. Ele compreende uma coisa que parece com o *Estágio do espelho*, em certa medida, nós conhecemos a nossa identidade, a nossa identificação narcísica, mas saber quem somos também passa pelo outro dizer quem somos e o outro diz quem somos como parte de um espelhamento. Como ocorre o espelhamento em uma sociedade racista, no processo de colonização e violência?

Por que é importante falar que a língua falada pelo colonizador e pelo colonizado é a língua da violência? A violência é uma substância, uma modalidade de relação, é pela violência que nos relacionamos no processo de colonização, existe uma violência psíquica muito brutal que é olhar um espelho pintado de branco. É como se a autoimagem reproduzida na formação do ego das pessoas negras fosse uma autoimagem sempre esculpida em cores que não refletem as tonalidades da sua pele (negra). Essa identidade é constituída desde a infância, de tal modo que tudo é feito assim e esse é o cerne.

O título da obra *Pele negra, máscaras brancas* é mascarar-se. Não se consegue se enxergar no espelho se não for com essa máscara. Não se consegue ter uma identidade se não for com essa máscara. Nesse sentido, a relação amorosa é uma das partes dessa máscara. O que Fanon vai dizer é que, no contexto racista, a busca pelo encontro, a busca pelo relacionamento, dentro de uma relação inter-racial, não que não haja sentimento, um grau de libido, uma transferência, mas existe sim,

uma dimensão marcante por conta da sociogênese racista que é a busca de se aproximar da brancura.

É nesse sentido de se aproximar da brancura que as licenças são feitas. Ao pegar um trabalho como o de José Luís de Souza, que fez uma pesquisa muito interessante sobre as relações inter-raciais no Brasil, com recorte para relações heterossexuais, vemos que não tem só relações entre homens e mulheres, mas ele faz, especialmente, esse recorte. O próprio Fanon também faz um trabalho dentro desse escopo, de mulheres negras e homens brancos e homens negros e mulheres brancas.

Enfim, é interessante citar o que Souza notou, porque ajuda a lançar luzes para analisar uma realidade. Ele percebeu uma assimetria socioeconômica nas relações entre pessoas pretas e pardas. Pegou dados do IBGE dos casamentos inter-raciais e viu que pessoas pretas e pardas casadas com pessoas brancas têm, em média, mais escolaridade e mais renda que seus pares, mas que isso não ocorre da mesma forma em casamentos entre casais: pretas e pretos, pardos e pardas, brancos e brancas. O cruzamento nesse caso mostrou que a posição social é um fator afrodisíaco na relação inter-racial e torna as pessoas pretas e pardas mais atraentes para as pessoas brancas, isso é muito interessante. Mais ainda se pensarmos que isso não é exigido das partes negras, pretas e pardas, ou seja, nas relações inter-raciais, na economia do desejo, na economia afetiva, o que está em jogo é a branquitude como elemento que qualifica uma pessoa para ser amada, independente das outras dimensões. O que a dimensão sociogênica do racismo está a nos dizer não é da impossibilidade de pessoas de grupos raciais diferentes se amarem, é de como o racismo embota, rasura e inviabiliza um encontro entre as pessoas, de tal modo que, o que está sendo enxergado pelas pessoas negras é a brancura. O que está sendo enxergado pelas pessoas brancas é a possibilidade de algum tipo de ascensão, algum tipo de vantagem de ordem social.

Esses estudos mostram exatamente isso, há aqui uma operação para um tipo de fantasia distorcida. Se a gente pensar um pouco a partir dos elementos freudianos que influenciam a obra de Fanon, se usarmos o que o autor acolhe de Freud, Lacan e até mesmo de Hegel, mas muito mais da psicanálise, o que quero aqui ressaltar um pouco é o começo de uma relação que tem a ver com uma fantasia, em certa medida, uma fantasia de projeção. A gente projeta uma fantasia e lança uma expectativa. Essa expectativa, de certo modo, desumaniza o objeto amado, porque sempre lança alguma coisa além para o objeto amado. Só que, em algum momento,

essa experiência sofre uma ruptura, um tipo de “castração”, quando esse encontro acaba, tendo, assim, um encontro mais direto, mais nu, com o sujeito fora das expectativas.

O que está sendo dito, talvez, é que em uma sociogênese, no contexto da sociogênese do racismo, isso é quase impossível. É quase impossível que as relações inter-raciais promovam um encontro entre as pessoas nelas envolvidas, o racismo praticamente inviabiliza esse encontro. Nos dois capítulos citados, Fanon mostra como se torna extremamente difícil que haja um encontro entre os sujeitos nesse contexto. O que significa isso? Significa que, em uma relação interracial, por conta do racismo, talvez haja uma objetificação e essa objetificação produza uma relação manipulatória, ou seja, uma relação de um objeto do tipo: “tiro aqui, boto ali” conforme meu desejo. Como se o desejo do outro não pudesse ser considerado. Qualquer relação tem uma dificuldade de considerar o desejo do outro, de considerar o outro na sua subjetividade, porém, com o racismo isso se torna muito mais difícil de ser feito e os conflitos, além daqueles que são da ordem de um casal, se dão também por elementos raciais que podem estar recalcados, sublimados, deslocados da esfera do ego, mas estão ali colocados, de modo inconsciente, ou estão colocados em um tipo de superego que não consegue manter o equilíbrio daquele relacionamento.

Penso que essas duas obras de ficção, *O Cortiço* com a Bertoleza e *Anjo Negro* com o Ismael, nos ajudam a pensar aquilo que o “Homem de cor e a branca” e “Mulher de cor e o branco” expõem, na obra de Fanon, um dos dilemas da relação inter-racial no contexto do racismo. Quero dizer, no contexto do racismo, isso tem um tipo de obstáculo que age quase inconscientemente no encontro entre sujeitos. É como se houvesse uma revitalização contínua de objetificação do corpo negro que acaba sendo objetificado reincidentemente nesse encontro inter-racial e o corpo branco ganha uma dimensão, um tônus, um deslocamento de um suprassujeito que salva, (re)coloca e (re)insere o corpo preto no mundo civilizado, no mundo organizado, em um mundo onde a humanidade aparece por inteiro, porém, em uma tensão que acaba tendo elementos de tensões libidinais, que podem atravancar, inclusive, o encontro desse casal consigo mesmo. Esse é um desafio que Fanon coloca e podemos pensar por aí.

Quis trazer um pouco dessa reflexão para problematizar e colocar a questão: É possível, então, em uma relação inter-racial que o projeto político-afetivo seja simétrico e respeitoso num contexto de racismo ou só a partir da superação desse racismo isso seria possível?

Acho que podemos pensar com Fanon, a partir de Fanon e além do tempo de Fanon, porque ele nos possibilita continuar pensando e talvez seja isso: será que só com a superação do racismo torna-se possível uma relação inter-racial, ou não?

Termino com algumas questões, que têm muito a ver com o amor, para podermos pensar: como é a relação inter-racial? Como é o amor entre pessoas de grupos raciais diferentes, especificamente, no contexto do racismo? É sem objetificação? Isso é possível? Como seria?

Fanon vai falar o seguinte em *Pele negra, máscaras brancas*, toda a sociedade, no contexto do racismo, da brutalização, que remete ao que Achille Mbembe fala sobre brutalismo do corpo negro, e há uma brutalização do branco no outro sentido: no que se desumaniza, se torna, há um sadismo na objetificação do outro. Então, tal como ocorre com as crianças em suas famílias, em uma família branca ou numa família negra, a família branca talvez se torne mais radical, na medida em que o espelho é explicitamente branco. Isso quer dizer o seguinte: o espelhamento é fundamental – e isso é uma lição que aprendi com o Movimento Negro, no qual minha formação também se dá, além da universidade.

No Movimento Negro li Fanon, ainda jovem, antes da academia, e aprendi que o racismo não é uma coisa das pessoas brancas somente, o racismo está na sociedade. Embora, obviamente, as pessoas brancas tenham uma vantagem que o supremacismo branco operacionaliza: a aquisição de recursos. Se pensarmos em Carlos Moore, um autor que vai por outro caminho em relação às hipóteses sobre o racismo, o racismo tem a ver com o monopólio dos recursos, tem a ver com monopólio da sobrevivência, das condições de sobrevivência. Então, isso acaba se dando.

Mas o que isso tudo tem a ver com falar de amor?

Eu diria que é incontornável falar de amor, na medida em que o amor nos atravessa, mas o amor sem idealização e sem fetiche, o amor como uma prática social, um vínculo de sobrevivência, uma potência de conflito, o amor como uma possibilidade de encontro. Não há só uma atmosfera possível para o amor, há várias atmosferas para pensarmos o amor. Uma delas é pensar o amor como um sentimento doce, um conjunto de emoções, de hormônios, de ocitocina, de acolhimento. O amor também é tensão de conflito e isso é importante dizer, o amor não é só dessa ordem da agregação, da agregação de ordem não só simbiótica. Logo, não tem como não falar de amor.

Nesse sentido, em todos os tempos nós falamos de amor, existe até uma expressão, “na Senzala nasce uma flor”, do livro do historiador

Robert W. Slenes, ou seja, as pessoas continuavam se amando, apesar das brutais opressões do racismo estrutural. Mesmo no período da escravização, elas se amavam, cuidavam das crianças, protegiam seus filhos e suas filhas de todas as formas possíveis. Esperança Garcia fez uma carta ao Governador da Província para buscar seu filho e seu marido. Esse sentimento está sempre presente, o amor é uma potência que, às vezes, fica obliterada por conta dessas violências, mas nós reinventamos as formas do amor e as pessoas negras precisaram e continuam reinventando as formas do amor em seus laços afetivos.

BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, A. **O cortiço**. São Paulo: Ática, 1997.

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

RODRIGUES, N. **Anjo negro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

MBEMBE, A. **A universalidade de Frantz Fanon**. Lisboa: Art Africa, 2012,

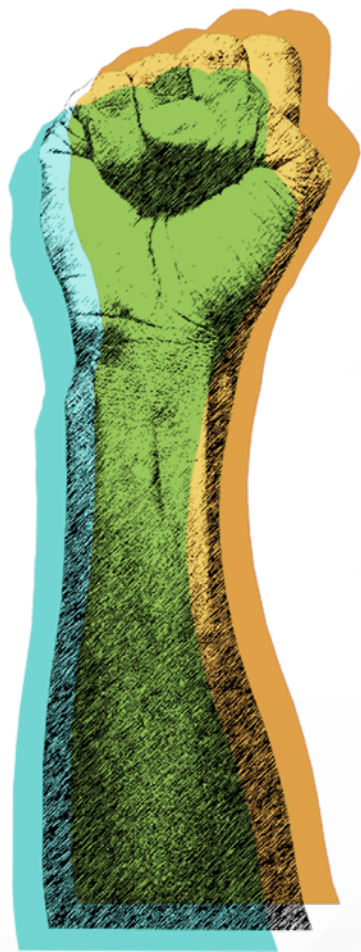
MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Tradução: Renata Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MOORE, C. **Racismo e sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

SCHUMAN, L. V. **Famílias inter-raciais**: tensões entre cor e amor. Salvador: EDUFBA, 2018.

SLENES, R. W. **Na senzala uma flor**. Campinas: Editora Unicamp, 2012.



CAPÍTULO

4

**RACISMO
E SUAS
EXPRESSÕES
NA SAÚDE**

> [VOLTAR AO SUMÁRIO](#)

RACISMO E SUAS EXPRESSÕES NA SAÚDE

Roberta Gondim de Oliveira

A saúde individual e coletiva é parte constitutiva e permanente da agenda da humanidade, tema de fundamental importância ao exercício de organização e controle a partir de dispositivos de poder individuais, coletivos e governamentais. A relação da saúde com as condições e dinâmicas políticas, sociais, econômicas, territoriais e subjetivas compõe o pensamento social latino-americano, concebendo-a na relação individual e coletiva. As questões de saúde são entendidas em um enquadramento teórico-metodológico no qual os elementos individuais e grupais são historicamente referenciados a partir do contexto, nos marcos da determinação social da saúde e doença (BREILH, 2006).

Entender a saúde como valor social tem me ajudado a questionar a invisibilização, vulnerabilização e a inviabilização de vidas humanas, especialmente as negras. Mas ao mesmo tempo me impulsiona para leituras sobre formas de estar no mundo, como produção histórica, repleta de agência, resistência e projetos de felicidade ancorados num potencial criativo de existências contra-hegemônicas.

Fazer parte do debate que gerou essa publicação fala muito sobre isso. Fala sobre a construção de um ambiente de conversa e compartilhamento em que possam ser produzidos diálogos tão abafados, diálogos tão invisibilizados, diálogos tão impróprios a uma sociedade profundamente opressora, expropriadora e racista, ancorada nos marcos do projeto de dominação da modernidade eurocêntrica de base colonial. Nesse sentido, é louvável e extremamente bem-vinda a proposta de discutir Direitos Humanos e saúde mental a partir de Fanon, sendo essa uma costura mais que necessária para o entendimento dos processos que dão forma, cheiro e textura ao racismo nosso de cada dia.

NOTAS SOBRE RACISMO E COLONIALIDADE

Antes de falar sobre racismo e saúde, quero começar explicitando o marco temporal que tomarei como referência ao falar de racismo.

Em termos de tempo e espaço, o marco da discussão é a colonização europeia, aquilo que “eles” narram como as “grandes navegações”, mas que para “nós” significa a instauração da expropriação, do assassinio de populações e da violação de territórios¹. Discuto, portanto, a incursão colonial europeia que repercute no escravagismo, desterro e morte, na esteira de uma socio-gênese da racialização de mundo (FANON, 2008). Ou será que se pode falar de uma sociopatogênese? Ainda que precisando, certamente, melhor adensar essa ideia, talvez a noção de uma patologia social, de um “desvio coletivo” histórico, material e inscrito possa e deva ser aqui entendida unicamente se alinhada à ideia de produção social e à noção de determinação social, sobre a qual diversas clivagens e intersecções atuam, a depender do lugar que sujeitos e corpos ocupam nas tramas políticas, sociais e territoriais. Tramas que conformam processos de sociabilidade e subjetivação racializada de mundo, cuja distinção binária branco/não-branco prevê benefícios a uns que recaem em danos sobre outros.

A empreitada colonial e capitalista impetrada pela metrópole se autoautoriza ao direito de expropriar, a partir do entendimento de que os espaços de “conquistas coloniais” são “zonas do não ser” (FANON, 2008), do não sujeito, do objetificável e, portanto, transformável em mercadoria e instrumento de exploração para a acumulação. É também espaço da não propriedade, pois essa pressupõe a existência de um sujeito, dotado de direito, para assim ser constituído proprietário. Os espaços coloniais são constituídos como vazios jurídicos. No esforço de destituição do outro racializado como sujeito se dá a negação, de diversas ordens – da ordem da liberdade, da manutenção do próprio nome, da língua, da espiritualidade, da família, enfim, de tudo aquilo que nos constitui por meio da história e da memória que nos funda como sujeitos produtores da própria existência.

Essa autoconcessão branca ao direito de expropriar, principalmente nos termos da sociabilidade e subjetivação de sujeitos racializados, é assim trabalhada por Fanon (2008, p. 104):

Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica [...] seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta [...]. No mundo branco o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação.

¹ Por ‘eles’ e ‘nós’ me refiro aos do Norte e Sul Global, respectivamente.

O corpo é elemento fundante da produção de identidade, quando seu reconhecimento tende a ser pela negação, assume protagonismo o sentido outorgado pelo outro, em termos identitários, como bem nos alerta Santos (2019, p. 20) sobre o afã colonial: “ao substituírem as diversas auto-denominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada, estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar”. Abordar alguns desses marcos e leituras sobre colonialismo e colonialidade² é fundamental para entendermos como os impactos dessa produção racializada de mundo resulta em maneiras diferenciadas de produzir dinâmicas de adoecimento no povo negro. A ideia de raça é então entendida como um derivativo do racismo e não o seu oposto. Racismo precede raça! Sobre a questão racial na América Latina ou melhor a “América Ladina”, como bem propõe Lélia Gonzalez (2018), as tecnologias jurídicas e administrativas operadas pelas metrópoles ibéricas produziam hierarquias racialmente estratificadas, cuja racionalidade segregadora garante a “superioridade dos brancos como grupo dominante” (GONZALEZ, 2018, p. 312).

Quijano (2010, p. 84) também propõe o entendimento de raça como uma construção mental antecedida pelo racismo, nos seguintes termos:

[...] expressa a experiência básica do domínio colonial e desde então permeia as mais importantes dimensões do poder mundial, por dentro da racionalidade eurocêntrica [...]. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em diversos planos, tanto materiais como subjetivos.

É, portanto, uma construção mental interessada, que responde a um projeto de poder global moderno eurocêntrico e de seu filho dileto, o capitalismo, tendo como um dos seus pilares, a classificação das pessoas do mundo, uma classificação na qual a hierarquia é a pedra angular para as relações então instituídas. A questão do interesse e do poder são fundamentais nessa discussão, portanto, falar da luta antirracista é necessariamente incluir nessa agenda a luta contra as bases do capitalismo.

É nesse sentido que algumas chaves analíticas se mostram fundamentais para pensarmos a tradução ou expressões do racismo no

² As concepções de colonialismo e colonialidade se diferenciam na medida em que a primeira corresponde ao marco inaugural da expropriação racializada de mundo, nos termos geopolítico, moderno e capitalista, e a segunda à manutenção e atualização de suas bases ao longo do tempo, ressaltando ser essa mais duradoura (QUIJANO, 2010).

campo da saúde. Uma delas é a noção de racismo estrutural, que parte exatamente dessa base colonial e do seu deslizamento na contemporaneidade nos marcos da colonialidade, em um conjunto de princípios, valores, normas, estruturas e ideias que fundamentam um funcionamento que normaliza, domestica e naturaliza bases racializadas de distinções sociais, políticas, jurídicas, econômicas e epistêmicas, material subjetivamente inscritas (MOURA, 1985; NASCIMENTO, 1978; ALMEIDA, 2019).

Outra chave analítica de suma importância é o conceito de necropolítica de Archille Mbembe (2018a; 2018b) que se funda exatamente no projeto de poder de base expropriadora do capitalismo que implementa e impõe uma política global de inviabilização da vida sobre sujeitos racializados e territórios, operada em sintonia e coesão entre Estado e capital, portanto, seletivamente direcionada em diversos registros: político, econômico, epistêmico, espiritual/religioso, social e subjetivo. É no exercício de governar que políticas diferenciadas sobre corpos, sujeitos e espaços também diferenciados produzem um conjunto de vidas precarizadas.

O terceiro conceito que tem me ajudado bastante a pensar, principalmente as relações acadêmicas, é o de epistemicídio. Entendido como uma morte simbólica, mas que também se traduz em morte material, operada a partir do apagamento dos referenciais não eurocêntricos da produção de saberes, de conhecimentos, de ideias, de projetos de vida e de bem-estar. Nesse sentido, é um correspondente da tradução do racismo na produção intelectual, na produção de saberes, negando a esses povos produzidos como outro a capacidade de produção de conhecimento. Essa é uma discussão muito bem trabalhada na obra de Sueli Carneiro (2005), mas também discutida por Santos (2010).

Além de outras noções que também seriam importantes, mas que extrapolariam o enfoque aqui proposto, estas três discussões me pareceram muito férteis para entendermos como essas bases do racismo, as quais são ideológicas e também materiais, fundamentam e institucionalizam o racismo nas relações e fenômenos de saúde socialmente produzidos.

Também em perspectiva histórica sistemática e reiteradamente atualizada, trago para a nossa discussão a questão do racismo científico, ancorado nos marcos da eugenia e do higienismo. Quais são suas premissas? As mesmas! Considera que os seres humanos são por natureza desiguais e dotados de diferenças que os hierarquiza, que os torna, numa cadeia de conformação de sujeitos, superiores e inferiores e que entendem a vida social como uma luta vencida pelos mais aptos, sendo então natural que

estes, não coincidentemente os brancos e brancas, ocupem os níveis sociais e econômicos mais elevados. O contrário também passa a ser verdadeiro – os “menos aptos fracassam”, sendo natural que adoeçam mais, morram mais cedo e deixem menos descendentes, cooperando para a formação de uma sociedade mais igual.

Essas premissas são parte do darwinismo social, forjadas pela noção de eugenia, proposta por Francis Galton (DIWAN, 2007), não coincidentemente, primo de Darwin. Qual é a grande aposta da eugenia em termos de políticas? Favorecer uma elite genética e exercer o controle e eliminação dos considerados menos aptos. A sua tradução em diretrizes e bases para as políticas públicas de Estado já nos mostrou onde chegou-se: a eugenia nos países de histórico colonial, como o Brasil, produziu políticas raciais de esterilização; encarceramento em massa; asilamento do sofrimento mental (e também de sua produção); perfil de morbimortalidade desfavorável, principalmente em relação a doenças infectocontagiosas evitáveis; genocídio, entre outros (OLIVEIRA *et. al.*, 2020). É importante retermos que essa tradução e naturalização dos marcos eugênicos em leituras “científico-sociais” formam produções subjetivas, materiais e institucionais em vários campos – do direito, produzindo bases institucionais legais de sua operação, da educação e da saúde para citarmos apenas alguns.

Dentre alguns expoentes do pensamento eugenista brasileiro, Nina Rodrigues³ passou a vida dedicado a comprovar a tese da degenerescência do negro, vinculando o sujeito negro, o corpo negro, a existência negra, a subjetividade negra à loucura, a crenças religiosas degradantes, mas principalmente à criminalidade. Nina Rodrigues foi importante no sentido de forjar bases epistemológicas, médicas e jurídicas que ainda influenciam e mantêm práticas racistas. Sobre quais sujeitos e em quais territórios alguns dispositivos do sistema de justiça são seletivamente operados, como por exemplos, o Auto de Resistência e o Mandado de Busca Coletiva, responsáveis pelo genocídio do povo negro? Já respondo: sobre favelas e periferias! Essas são estratégias políticas que se mantêm em nossa realidade.

³ Faço questão de trazer este e outros nomes como Renato Kehl e Gustavo Riedel como exemplos para discutir o quanto não revisitar criticamente nossa história implica a produção de um futuro que é repetição daquilo que não foi discutido, revisto, explicitado, daquilo que não foi contraposto e, portanto, não alterado. Trazer esses nomes importa, e importa muito, porque boa parte deles segue inscrito, sob o ponto de vista da sua importância e trajetória, de maneira positiva. Isso não é à toa, segue sendo parte do projeto de exploração e dominação. Proponho então que você leitor pesquise sobre esses “expoentes” e veja o que as instituições hegemônicas falam sobre eles, que pesquisem onde seus nomes aparecem e nominam espaços das cidades, que percebam como as narrativas racistas se mantêm.

Uma vez alertados, não nos enganemos, estamos imersos num contexto de disputa de narrativas, e a realização dessa coletânea se inscreve, exatamente, nessa disputa de narrativa, de contar uma história que é pouco contada. Por isso, é importante demonstrar como narrativas institucionalmente racistas se traduzem e repercutem na raça/cor da pobreza, das prisões, das favelas, dos manicômios⁴, do adoecimento e da morte.

DETERMINAÇÃO SOCIAL E RACIAL DA SAÚDE

O campo da saúde coletiva tem como um de seus importantes marcos a noção de determinação social da saúde (DSS) – o perfil de adoecimento e morte de populações está vinculado a questões sociais e não apenas biológicas. Nesse sentido, proponho, além de pensarmos as dinâmicas raciais como elementos-chave para a determinação da saúde, também revisitar o conceito a partir de uma leitura interseccional (GONZALEZ, 2018; WILLIAMNS CRENSHAW, 1994; COLLINS, 2019), que pressupõe um conjunto ampliado de processos e dinâmicas que se entrecruzam, em chaves de classe, raça, sexo, origem, e produzem vidas vulnerabilizadas. É precisamente a partir de uma leitura interseccional que proponho destacar as dinâmicas racistas sobre as condições de vida, de adoecimento e de morte. Lembrando sempre que a perspectiva da determinação social possui ancoragem em processos históricos, sociais e subjetivos, importando a maneira com que as sociedades organizam a vida material e social e os espaços e papéis ocupados pelos sujeitos nesse enredo.

Como o racismo se expressa na saúde? Levando em consideração as chaves analíticas aqui discutidas, começo problematizando os indicadores de saúde e o reconhecimento e validação que se faz deles nos termos da produção de conhecimento e da ciência organizada em certas bases explicativas. Boa parte dos indicadores de saúde são trabalhados sem o recorte de raça/cor e isso não é à toa. Atuam exatamente no sentido de invisibilizar tramas históricas, sociais e políticas do “racismo nosso de cada dia”, que, sabemos, impactam nas condições de vida e de saúde, daquilo que conhecemos como o perfil de morbimortalidade da população, e no caso

⁴ Outra pesquisa de fundamental importância é sobre a política manicomial sob a ótica racial. Manicômios são referências de produção eugênica da doença mental com interesses socioeconômicos. Os manicômios têm cor.

aqui discutido, da população negra. Entretanto, não apenas desta, mas de todos os povos originários expropriados, de todos aqueles produzidos como outro, já que são racializados.

Olhemos a partir de agora alguns indicadores segundo o recorte “sociorracial”, ou seja, apresentados e discutidos a partir do quesito raça-cor, lembrando que o quesito raça/cor são os mais insatisfatoriamente registrados, a despeito dos formulários e sistemas de registro de informações o contemplarem (OLIVEIRA *et. al.*, 2020). Começemos pelos índices de homicídios. Quem morre mais? São mortes de exceção ou são a regra? Em torno de 75,7% do total de mortes por homicídio em 2018 foram de negros e negras, significando um aumento de 11,5% no período entre 2008 e 2018, enquanto no mesmo período há uma diminuição de 12,9% entre os não-negros. O percentual de jovens foi de 53,5% dos casos. Em relação ao feminicídio, 68% das mulheres assassinadas eram negras. A taxa de homicídios por 100 mil habitantes é de 37,8% para negros e de 13,9% para não negros (soma de brancos, amarelos e indígenas), significando “que para cada indivíduo não-negro morto em 2018, 2,7 negros foram mortos, [...] ao longo dos anos, entre os brancos os índices de mortalidade são significativamente menores” (IPEA, 2020).

Segundo o IBGE (2019), a taxa de homicídio entre jovens (de 15 a 29 anos) é de 98,5% para negros e negras, sendo 185,0 em homens e 10,1 em mulheres, ou seja, a juventude negra está sendo o alvo preferencial da violência. Em relação ao suicídio, vê-se que a taxa de mortalidade entre os jovens negros aumentou em 12%, passando de 4,88 por 100.000 para 5,88 ao passo que entre os jovens brancos esse aumento foi muito menor. O risco de suicídio na faixa etária de 10 a 29 anos é 45% maior entre jovens negros (BRASIL, 2018a). O suicídio nos fala de sofrimento, ausência de perspectivas e de elementos incapazes de serem acionados para a projeção de um futuro possível e feliz.

Quanto ao racismo gineco-obstétrico – a violência racializada sobre as mulheres negras no pré-natal, parto e puerpério –, o panorama segue sendo o mesmo. Segundo o Ministério da Saúde, em 2018, 65% dos óbitos maternos no país são de negras. Dados anteriores mostraram também que 46,2% das mulheres brancas e apenas 27% das mulheres negras tiveram direito a acompanhante durante o parto (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2020), ou seja, quase metade das gestantes negras tiveram o direito cerceado, não podendo contar com a companhia de seus parceiros/parceiras ou de outro familiar no momento do parto, ficando ainda mais à mercê da violência.

A taxa de mortalidade materna em negras é de 68,8 para cada 100 mil nascidos vivos e em não negras é de 50,6 (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2020).

Em relação às doenças infecciosas, a maior parte delas são preveníveis, mas os indicadores ainda desvelam a trama racialmente ordenada. Em torno de 54,8% dos casos de HIV estão na população negra, sendo quase 60% em mulheres. Das mulheres gestantes diagnosticadas com **sífilis, 59,8%** eram negras e **30,6%** não negras e em crianças com sífilis congênita, as negras representam mais que o dobro (**65,1%**) das brancas (**25,0%**). Um pré-natal adequado deve contar com o diagnóstico e tratamento da sífilis, portanto, esses dados demonstram a ineficiência desse.

Doenças já erradicadas ou controladas em várias partes do mundo, como hanseníase e tuberculose, seguem sendo graves problemas de saúde pública no Brasil. Em relação à hanseníase, 71,7% dos casos detectados são em negros, 26,8% em brancos, 0,9% em amarelos e 0,4% em indígenas (BRASIL, 2018b). Quanto à tuberculose, 57,5% dos casos afetam pessoas negras (BRASIL, 2016). O mais recente Boletim Epidemiológico emitido pelo Ministério da Saúde, relativo aos dados de 2020, não faz referência ao quesito raça/cor.

Doenças infecciosas como essas são consideradas negligenciadas, pois Estados e Mercado têm baixo interesse em investir em pesquisas e produção de fármacos sobre elas. Em algum momento, quando a tuberculose deixa de ser importante para os países de capitalismo central, após a Segunda Guerra Mundial, quando a implementação das políticas de bem-estar social produz melhoria das condições de vida, a tuberculose, como uma doença socialmente determinada, praticamente desapareceu. Nesse momento, a tuberculose sai da agenda da saúde global, não sendo mais considerado necessário se preocupar com ela. Porém, retorna à agenda nos anos 1980 e início dos 1990, em decorrência da coinfeção com HIV, quando os corpos brancos do norte global passam a ser infectados pela tuberculose por conta da imunodepressão, sendo então considerada pela Organização Mundial da Saúde como uma doença reemergente.

Aí, a pergunta que não quer calar é: ela é reemergente para quem e para onde? Ela nunca deixou de existir em várias outras partes do mundo, então quem decide as prioridades? Quem vocaliza o que importa? Não é à toa que há um conjunto de doenças consideradas negligenciadas. Entretanto, ressalto que não são as doenças que são negligenciadas, são pessoas, corpos, populações e territórios negligenciados, que, não coincidentemente, são colonialmente marcados como racializados.

Em face da conjuntura da pandemia da COVID-19, não poderemos deixar de problematizar essa questão. Como é do conhecimento de todos, essa doença entra no país trazida por pessoas que podem transitar em nível global, os/as brancos/brancas, tendo inicialmente uma maior incidência entre eles/as. Porém, dada nossa matriz de desigualdade sociorracial, ao longo das semanas epidemiológicas tanto a incidência como a mortalidade se alteram em termos populacionais, incidindo mais na população negra e indígena. O porquê reside no mesmo enredo, só que ainda mais agudizado pelo perfil de transmissão, cuja orientação inicial é de redução do contato social para, conseqüentemente, evitar a propagação do contágio. A população negra empobrecida não tem o privilégio de fazer o isolamento social, pois não é alvo de medidas protetivas efetivas do Estado para que possam se manter dentro dos moldes de prevenção da doença.

Nos primeiros dados sobre o número de casos da COVID-19, 45% não possuíam o registro segundo o quesito raça/cor, sendo um dado ignorado. Por que registrar a raça/cor se somos todos iguais, somos todos humanos e nossa desigualdade é de classe? Não, não somos, por tudo o que foi dito até aqui. Esse não registro é parte do enredo social operado pela narrativa do mito da democracia racial (NASCIMENTO, 1978; GONZALEZ, 2018) e não registrar serve ao velho projeto de poder, porém, registrar serve à nossa luta.

Os movimentos negros vêm atuando nesse sentido há tempos, havendo uma mudança considerável no registro desse quesito, fruto inclusive de intervenção jurídica. Consta-se então que o panorama é extremamente desfavorável, no período entre a 15ª e a 21ª semanas epidemiológicas os óbitos passaram de 62,9% para 41,0% brancos e de 34,3% para 57,0% em negros, configurando uma inversão na curva de tendência, de descida e subida respectivamente (OLIVEIRA *et. al.*, 2020).

Sobre a potência de luta considero importante sinalizar uma das bandeiras de luta da área da saúde mais importante dos movimentos negros: Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da População Negra (PNAISPN). Fruto de reivindicações históricas dos movimentos negros, com destaque para a luta por saúde desde a década de 1970, representa, ainda que não plenamente implantada, um dispositivo importante que precisamos fazer valer, já que evoca uma das principais bandeiras, que é apontar o racismo na determinação da saúde e doença.

A política tem, dentre seus vários méritos, combater o especificismo do corpo e inscrever o reconhecimento de que vivemos em um país racista. Segundo Batista (2013), um dos princípios avanços e base de sustentação da

Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da População Negra (PNAISPN) é precisamente esse reconhecimento do Brasil como um país que se reproduz com base no racismo. A PNAISPN traz a transversalidade da questão étnico-racial como princípio organizativo, cujas ações devem “se articular com as diversas políticas, tanto no âmbito do Ministério da Saúde como fora dele, com formulação [...] de acordo com as diretrizes do SUS” (BATISTA; WERNECK; LOPES, 2012, p. 209).

O texto da política propõe o conceito da transversalidade vista como complementaridade, confluência e reforço recíproco de diferentes políticas de saúde, apresentando-se como modelo inovador de política transversal, compondo o SUS, numa tentativa de relacionar as suas ações às questões da população negra brasileira (BRASIL, 2013). Dentre seus objetivos, a política visa garantir e ampliar o acesso da população negra residente em áreas urbanas, em particular nas regiões periféricas dos grandes centros, às ações e aos serviços de saúde; identificar, combater e prevenir situações de abuso, exploração e violência, incluindo assédio moral, no ambiente de trabalho; bem como definir e pactuar com as três esferas do governo indicadores e metas para a promoção da equidade étnico-racial na saúde. De forma geral, seus objetivos visam ampliar os debates sobre a temática, garantir a ampliação das ações de saúde voltadas para essa população e a responsabilidade das instituições e níveis de governo.

A PNAISPN propõe também a inclusão da temática do racismo e da saúde da população negra na formação dos profissionais de saúde e no exercício do controle social, por meio da ampliação da inclusão do Movimento Negro nas instâncias de controle social do SUS; de incentivos à produção de conhecimentos no campo; do reconhecimento de saberes populares, destacando-se aqueles das religiões de matrizes africanas; do monitoramento e avaliação das ações de combate ao racismo e redução das desigualdades raciais em saúde e desenvolvimento de processos de informação, comunicação e educação que fortaleçam a identidade negra positiva e contribua para a redução das vulnerabilidades (BRASIL, 2013). De modo geral, a construção da política e seus planos operativos no empenho do combate ao racismo, por dentro de uma política pública, representa no mínimo uma importante provocação para a cindida sociedade brasileira.

Por fim, ressalto que falar sobre desigualdades no Brasil implica considerar o caráter racialmente excludente do desenvolvimento econômico brasileiro, que desenha um mapa de desigualdades que cinde o país, cujo histórico e tradição escravocrata-colonial destituiu, e segue destituindo,

as populações negra e indígenas dos aparatos e princípios do Estado de direito. Desigualdades estas que cartografam o país, fornecendo os contornos de sua conformação social, política e econômica. Decorrentes de diferenças substantivas do processo de produção social, as desigualdades nas condições de vida geram reflexos nas situações de saúde.

Vimos, portanto, que os riscos e vulnerabilidades na saúde se acumulam de maneira desproporcional de acordo com a posição que os indivíduos e coletivos ocupam na estrutura social, acentuadamente desfavorável para aqueles considerados como racializados, como as negras e negros. Porém, estar consciente dessa trama, ocupar espaços antes não ocupados, produzir discussões críticas que extrapolem os limites e contornos fornecidos pela branquitude, que evoque o conhecimento incorporado pelas histórias de vida, pelos atravessamentos que corpos não brancos passam histórica e cotidianamente contribui para a luta antirracista. Ninguém que delega a própria a luta sai vencedor.

*[...] Negro drama
Cabelo crespo
E a pele escura
A ferida, a chaga
A procura da cura
[...] O drama da cadeia e favela
Túmulo, sangue
Sirene, choros e vela
[...] Olha quem morre
Então veja você quem mata
Recebe o mérito, a farda
Que pratica o mal
Ver o pobre, preso ou morto
Já é cultural
Histórias, registros
Escritos
Não é conto
Nem fábula
Lenda ou mito
(Racionais MC's)*

BIBLIOGRAFIA

- BATISTA, L. E.; MONTEIRO, R. B.; MEDEIROS, R. A. Iniquidades raciais e saúde: o ciclo da política de saúde da população negra. **Saúde em Debate**, v. 37, p. 681-690, 2013.
- BATISTA, L. E.; WERNECK, J.; LOPES, F. Saúde da população negra. **ABPN – Associação Brasileira de Pesquisadores Negros**, 2012. Disponível em: http://www.academia.edu/download/33625323/ebook_Saude_populacao_negra.pdf. Acesso em: 12 jun. 2019.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política para o SUS**. 2. ed. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2013.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Gestão Estratégica e Participativa. Departamento de Apoio à Gestão Participativa e ao Controle Social. **Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros 2012 a 2016**. Brasília: Ministério da Saúde, 2018a.
- BRASIL. Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância à Saúde. **Boletim Epidemiológico**. v. 49, n. 4, 2018b.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. **Boletim Epidemiológico**, Brasília, v. 51, n. 20, mai. 2020. Disponível em: <https://portaldeboaspraticas.iff.fiocruz.br/wp-content/uploads/2020/06/Boletim-epidemiologico-SVS-20-aa.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2020.
- BREILH, J. **Epidemiologia crítica: ciência emancipadora e interculturalidade**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.
- CARNEIRO, A. S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339f. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- DIWAN, P. **Raça pura**. Uma história da eugenia no Brasil e no mundo. São Paulo: Contexto, 2007.
- COLLINS, P. H. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GONZALEZ, L. Primavera para as rosas negras. *In*: GONZALEZ, L. **Primavera para as rosas negras**. São Paulo: Diáspora Negra, 2018.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil. **PNAD Contínua**, 2019. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 04 mai. 2020.

IPEA. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). Diretoria de Estudos e Políticas do Estado, das Instituições e da Democracia. Fórum Brasileiro de Segurança Pública. **Atlas da Violência**, Brasília, v.2, n. 6, p. 4, 2020.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 Edições, 2018a.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 Edições, 2018b.

MOURA, C. **Sociologia do Negro Brasileiro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2019.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

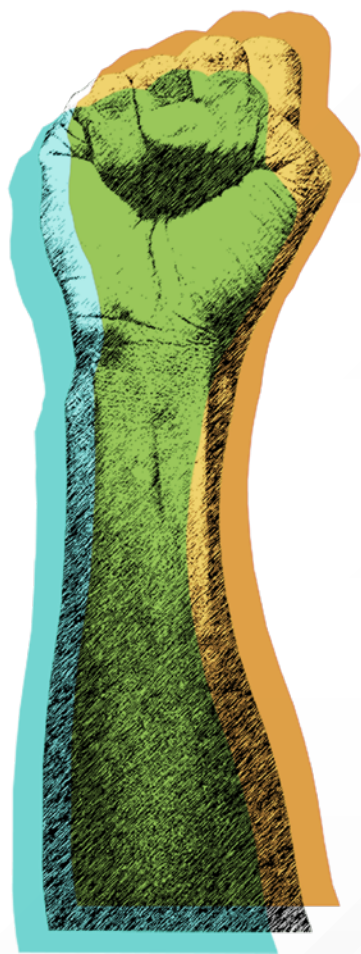
NASCIMENTO, A. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

OLIVEIRA, R. G. *et. al.* Desigualdades raciais e a morte como horizonte: considerações sobre a COVID-19 e o racismo estrutural. **Cad. Saúde Pública**, [on-line], v. 36, n. 9, 2020.

SANTOS, A. B. **Colonização, quilombos, modos e significações**. 2. ed. Brasília: INCTI/UnB, 2019.

SANTOS, B. S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

WILLIAMS, K. C. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *In*: FINEMAN, M. A.; MYKITIUK, R. (Eds.). **The Public Nature of Private Violence**. New York: Routledge, 1994.



CAPÍTULO

5

“CRIMES DA PAZ”

*AS EXPRESSÕES
DO RACISMO NA
SAÚDE MENTAL DA
POPULAÇÃO NEGRA*

[> VOLTAR AO SUMÁRIO](#)

“CRIMES DA PAZ”¹:

AS EXPRESSÕES DO RACISMO NA SAÚDE MENTAL DA POPULAÇÃO NEGRA

Rachel Gouveia Passos

INTRODUÇÃO

Iniciamos a presente exposição destacando a importância do *Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: diálogos a partir do pensamento de Frantz Fanon* e da extensão universitária, já que ela possui um papel fundamental para desinstitucionalizar as práticas institucionais e, assim, dialogarmos com a comunidade. É por meio do compromisso social, político e ético que alcançamos pessoas às quais nunca chegariam na universidade devido à desigualdade estrutural, ao racismo, ao patriarcado, à LGBTfobia ou que promove uma restrição a universalização do ensino superior. Portanto, as estratégias de formação, por meio da extensão universitária, viabilizam outra forma de acesso à produção do conhecimento.

Aqui tratarei de saúde mental e daremos destaque a uma concepção não restrita aos saberes psíquicos, ou seja, da psicologia, da psicanálise e da psiquiatria, saberes esses que são hegemônicos no campo. Portanto, tratarei de uma concepção de saúde mental que parte da totalidade, das contradições e da historicidade.

O percurso analítico, aqui proposto, não se restringe à discussão sobre o sofrimento individual, mas aborda o sofrimento que atravessa o indivíduo e tem a sua vinculação com as relações sociais, o cenário econômico, político, social, cultural, étnico-racial. Não se trata de desvincular o sofrimento do indivíduo, mas de reconhecer sua relação com a sociabilidade burguesa.

Nesse caminho, a presente exposição está embasada em algumas produções que temos desenvolvido atualmente. Além do *Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo*, coordenamos o *Projeto de Pesquisa e Extensão Luta Antimanicomial e Feminismos*, desenvolvido conjuntamente com a Professora Melissa de Oliveira e que tem como fruto a *coleção Luta Antimanicomial e Feminismos*, iniciada em 2017 (PEREIRA; PASSOS, 2017).

¹ Referência ao livro *Los crímenes de la paz*, organizado por Franco e Franca Basaglia, edição em espanhol, 1977.

Dentro dessa proposta de pesquisa e extensão, individualmente desenvolvemos a pesquisa *Mulheres Negras, Sofrimento e Cuidado Colonial*, na qual estudamos as bases do pensamento de Fanon, para problematizar a atualização da reprodução do racismo e seus efeitos na vida das mulheres negras, em especial, as mães e familiares de vítimas de violência do Estado (PASSOS, 2020).

Temos construído a concepção de cuidado colonial embasada no feminismo marxista interseccional e decolonial, a partir do materialismo histórico-dialético, para pensar a negação da maternagem para as mulheres negras. Ao pesquisar a experiência das mães e familiares de vítimas de violência do Estado, torna-se necessário destacar uma pessoa que tem nos ensinado e muito sobre essas expressões do racismo na vida das mulheres negras, do cuidado colonial e do sofrimento – quando ele aparece em cena no campo da saúde mental é altamente medicalizado, psiquiatrizado e patologizado –, é a figura de Mônica Cunha, liderança do *Movimento Moleque*. Ela suscita elementos que nos auxiliam a pensar, através da sua vida e militância, a construção da categoria de cuidado colonial.

Nesse caminho, a presente exposição está dividida em três pontos: no primeiro ponto vamos apresentar a concepção de saúde mental que está permeando a presente exposição e, também, toda a direção do curso. É possível observar que apenas a professora Roberta Gondim é psicóloga, o que se torna um marco importante para o campo da saúde mental. Tivemos como docentes Deivison Faustino, sociólogo; Renato Nogueira, filósofo; Denilson Oliveira, geógrafo; Fátima Lima, antropóloga; diversos juristas, assim como a própria Patrícia Magno e outras/os professoras/es da História, do Serviço Social, das Ciências Sociais para pensarmos esse diálogo entre Direitos Humanos, saúde mental e racismo.

Então, estamos compreendendo a saúde mental numa perspectiva mais ampla, não mais reduzida apenas aos saberes psis, mas interseccionalizando múltiplas disciplinas para analisarmos a complexidade que envolve as relações sociais e a produção do sofrimento. Um segundo ponto diz respeito à relação entre Fanon, Basaglia e a experiência da reforma psiquiátrica no Brasil e no terceiro ponto, para finalizarmos, apresentaremos elementos acerca das expressões do racismo na saúde mental e na realidade brasileira a partir da seguinte indagação: holocausto ou navio negreiro? (PASSOS, 2018).

DE QUAL CONCEPÇÃO DE SAÚDE MENTAL ESTAMOS PARTINDO?

Para iniciarmos a presente exposição, o primeiro ponto a ser desenvolvido diz respeito à concepção de saúde mental da qual estamos partindo. Cabe destacar que conjuntamente com a Professora Melissa de Oliveira desenvolvemos, no capítulo um do livro *Luta antimanicomial e feminismos: inquietações e resistências*, apresentamos a noção de manicomialização do Estado, racismo e suas expressões. Em diálogo com Franco Basaglia e Angela Davis, compreendemos que o manicômio, as prisões e as instituições de medida socioeducativa formam o que denominamos de tripé institucional de sustentação da sociedade capitalista (PEREIRA; PASSOS; 2019), ou seja, existe uma intersecção entre essas três instituições que contribui para as estratégias de controle dos corpos e subjetividades, isolamento e perpetuação da violência. Porém, o que isso significa?

Angela Davis, no livro *A liberdade é uma luta constante*, apresenta o diálogo entre o feminismo e o antiproibicionismo, fazendo a intersecção entre prisão e medicalização dos corpos negros. A medicalização da vida é uma das estratégias adotadas pela psiquiatria tradicional, buscando conter os corpos e subjetividades, ou seja, quais são os corpos que podem acessar o direito de existir? Quais são os corpos e subjetividades que podem se expressar, ter acesso à vida e às condições de subsistência?

Cabe destacar que Basaglia (2005) denomina o manicômio, as prisões e as instituições de medida socioeducativa de instituições da violência. Isso significa que são reprodutoras da violência através das intervenções realizadas. Além disso, a violência é um fenômeno estrutural que se perpetua por meio do Estado e suas instituições (ALMEIDA, 2018), portanto, precisa de agentes para operacionalizar e propagar essa estratégia de dominação.

Para Basaglia, os profissionais e seus conhecimentos – as ciências e os saberes – compõem o conjunto de ações que fazem parte da reprodução da violência. Segundo o autor, as instituições da violência não se resumem aos manicômios, às prisões e às instituições de medida socioeducativa, mas a família e a escola também fazem parte dessa reprodução (BASAGLIA, 1986).

Como essas instituições reproduzem a violência? Reafirmando uma dada normalidade, imposta socialmente, pautada em uma concepção de sujeito normal e patológico. É nessa normalidade que está assentada a concepção do homem universal constituída na modernidade (ALMEIDA, 2018), que é branco, burguês, cisheteronormativo, patriarcal. Assim, temos a

construção de uma concepção de loucura embasada na ideia de um homem universal, em que aquele indivíduo que está fora desse padrão precisa ter sua subjetividade e seu corpo contido, para isso tais instituições foram criadas.

Por um lado, localizamos o braço penal: prisões e instituições de medida socioeducativa, por outro temos o braço que vai produzir a doença mental e a “cura”: o manicômio. O manicômio e a psiquiatria justificam a noção de doença mental. Tal debate é abordado por Basaglia (1977) a partir da criação de novas necessidades, uma vez que a sociedade constrói a necessidade de isolar, tratar e curar os corpos e subjetividades doentes e desviantes, o que produz a noção de delinquência e doença mental, vinculadas à concepção de homem universal.

É fundamental destacar que, nos marcos da modernidade, temos a perpetuação do que Basaglia denomina de crimes da paz, sendo em nome da lei, da ordem e da defesa desse homem universal que ocorre a reprodução da violência, da tortura e da patologização dos corpos e subjetividades.

A RELAÇÃO ENTRE PSQUIATRIA, RACISMO E COLONIALISMO

Fanon apresenta muitas contribuições para construirmos novas estratégias de fortalecimento para a reforma psiquiátrica e a luta anti-manicomial. Podemos sinalizar que o autor nos auxilia a compreender a psiquiatria como um saber constituído no marco da modernidade/colonialidade. Cabe destacar que o próprio pai da psiquiatria, Philippe Pinel, fez parte da Revolução Francesa e construiu a concepção de razão (AMARANTE, 2007). Nesse sentido, o indivíduo destituído de razão é o alienado, portador do que seria a doença mental, e, por isso precisa ser institucionalizado, isolado, tratado e curado. O hospital psiquiátrico torna-se a principal estratégia de tratamento para a alienação mental.

Fanon nos auxilia a problematizar a concepção de homem universal e o processo de desumanização (FANON, 2008), em especial da existência negra, por meio da lógica manicomial. No livro *Os condenados da Terra*, o autor vai apresentar a violência como base da interlocução entre o colono e o colonizado. Fanon (2008) compreende a violência como sendo uma estratégia de linguagem e dominação, possibilitando a autorização de intervenção sobre os corpos e subjetividades negros.

Para Quijano (2008), a produção do negro, do indígena, desse outro, dessa outridade, como sinaliza Grada Kilomba (2019), é o oposto desse homem universal, logo, necessita ser contido ou morto. Há uma suposta autorização de contenção desses corpos e vidas por meio do Estado e de suas instituições. Além disso, podemos dizer que há uma estratificação da humanidade. Fanon localiza essa estratificação da humanidade a partir da concepção de *ser* e de *não ser*, de quem é humano e quem não é (FANON, 2008).

Essa desumanização promove a coisificação do *não ser*, ou seja, animaliza, coisifica e objetifica, o que significa que pode ter sua existência exterminada. Podemos dizer que existem diferentes estratégias para promover o extermínio do *não ser*, dentre elas identificamos “a mortificação do eu” que ocorre através das estratégias de contenção de sua subjetividade por meio da institucionalização (GOFFMAN, 2008). Uma outra estratégia acontece por meio do extermínio materializado tanto pela precarização das políticas públicas quanto pela intervenção estatal nos territórios periféricos e favelados. A famigerada “Guerra às Drogas” compõe a estratégia de extermínio do *não ser*. Por fim, não basta apenas exterminar a população negra, é necessário dilacerar a imagem do negro após a sua morte, conforme ocorreu com a vereadora carioca Marielle Franco, que mesmo após a sua morte sofreu difamações e calúnias.

Nesse debate do *ser* e do *não ser*, apresentado em *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon demonstra o quanto o processo de adoecimento da população negra é produto do colonialismo. É essa concepção do *ser* e do *não ser* que possibilita a compreensão do processo de adoecimento da população negra e do adoecimento psíquico. Já em Basaglia (1979), encontramos a concepção de sofrimento da sobrevivência. O autor trabalha essa concepção em contraponto ao sofrimento que é inerente à existência humana. Todos os seres humanos experimentam o sofrimento, entretanto, aqueles que têm algum poder acessam determinados saberes e por isso conseguem elaborar esse sofrimento. Porém, há indivíduos que não acessam esses saberes e precisam lidar com o sofrimento posto socialmente, o que leva ao desconhecimento, inclusive, do próprio sofrimento inerente ao *ser*.

Quando pensamos na população negra, identificamos um sofrimento imposto pelas relações racistas e que reafirma um processo de desumanização, impedindo de reconhecer o sofrimento inerente à existência humana. A partir de Basaglia (1979) podemos dizer que o processo de desumanização promove o sofrimento da sobrevivência, levando o negro a reconhecer

apenas a dor do racismo. Desse modo, o negro fica preso à experiência do sofrimento da sobrevivência, tendo que criar estratégias para lidar com o racismo e com a colonialidade que o mantém na zona do *não ser*.

Uma segunda questão diz respeito a quem é Basaglia. Eu estou falando de Basaglia, de Fanon, das feministas. Mas quem é Basaglia? No curso temos um grupo que não é do campo da saúde mental e, portanto, preciso apresentar Basaglia e qual é o lugar de Fanon para ele.

Primeiro quero dizer que Basaglia tem uma importância significativa para a reforma psiquiátrica brasileira e a luta antimanicomial. Muitos intelectuais, militantes e pessoas do campo da saúde mental estudaram com Basaglia, o receberam aqui no Brasil e conheceram a experiência da cidade de Trieste, na Itália, liderada por ele. Essa experiência foi radical, pois acabou com o manicômio e criou estratégias territoriais para o cuidado das pessoas em sofrimento psíquico, o que influenciou nas propostas da reforma psiquiátrica e da luta antimanicomial brasileira.

Basaglia foi um dos precursores da reforma psiquiátrica italiana, em conjunto com sua companheira Franca Basaglia e outros profissionais, seja na cidade de Trieste, que é a mais conhecida entre nós, seja na de Gorizia, que foi a primeira cidade em que ocorreu a intervenção nessa perspectiva de ruptura com a lógica tradicional manicomial.

Para quem quiser conhecer um pouco mais, indicamos a tese de doutorado da companheira Daniela Albrecht (COELHO, 2019). É uma tese brilhante que apresenta as múltiplas influências do pensamento de Basaglia, de sua construção teórico-política e ética, sua relação com a Franca Basaglia e a influência do Partido Comunista Italiano na reforma psiquiátrica italiana. É um texto com mais de 500 páginas, que traz influências que não aparecem em outras produções. Indico também o livro da professora Maria Estela Goulart, *As raízes italianas do movimento antimanicomial*.

No livro *A instituição negada*, organizado por Basaglia, identificamos a influência de Fanon e a referência a sua carta de demissão do hospital psiquiátrico de Blida. Essa carta está publicada no livro *Em defesa da Revolução Africana* e mostra a ruptura do Fanon com a perspectiva psiquiátrica, denunciando o quanto a psiquiatria é um instrumento de dominação, em especial, entendendo que o psiquiatra e a equipe, hegemonicamente, são reprodutores da colonialidade no interior do hospital psiquiátrico, o que ocorre através de um processo de hierarquização e enquadramento dos corpos e subjetividades.

Nesse texto, Basaglia aborda o caminho institucional, a ruptura radical escolhida por Fanon e a sua escolha pela revolução. O próprio autor reconheceu que o manicômio é um sistema hierárquico punitivo, sendo esse o primeiro ponto de convergência com Fanon. Basaglia apontou caminhos e possibilidades, mas, infelizmente, a contribuição de Fanon não aparece na produção teórica, política e ética da reforma psiquiátrica e da luta anti-manicomial no Brasil. Portanto, reconhecemos que existe um processo de apagamento da contribuição do próprio Fanon ao pensamento de Basaglia e à experiência italiana (PASSOS, 2019).

Como a própria experiência italiana e o pensamento de Basaglia são pontos-chave para uma leitura dos precursores da reforma psiquiátrica brasileira, parece que há um certo “esquecimento” não só do pensamento de Fanon e de sua influência, mas também do debate das relações étnico-raciais. Um questionamento sempre colocado pelo Movimento Negro diz respeito à saúde mental da população negra a partir da Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da População Negra (PNAISP), mas quem historicizou a construção da reforma psiquiátrica Brasileira não apontou as contribuições do pensamento de Fanon para Basaglia, tampouco do Movimento Negro para a saúde mental. Além disso, o próprio Foucault, em *História da loucura* e em *Microfísica do poder*, já apontava para indivíduos que historicamente foram e são internados nos hospitais psiquiátricos e nas atuais instituições manicomiais. Portanto, falamos da população negra, pobre, LGBT, das mulheres, das pessoas usuárias de álcool e outras drogas, em situação de rua, ou seja, localizamos aqueles que sempre foram colocados à margem e podem ser contidos e exterminados. Nesse contexto, aos novos manicômios cabe, também, a função social de conter corpos e subjetividades.

Cabe sinalizar que até os anos 1980 ser lésbica e ser gay era uma patologia psiquiátrica e até pouco tempo atrás a Organização Mundial da Saúde (OMS) reconhecia que a identidade travesti, transsexual e transgênero era uma doença mental. Então, precisamos problematizar a lógica manicomial, perpetuada de muitas maneiras, levando ao que Goffman (2008) denomina de “mortificação do eu”, expressa no tombamento dos corpos e no dilaceramento da existência do *não ser* que está posto para ser exterminado e submetido a um poder dominado pela hegemonia da branquitude.

Um outro elemento, para poder fechar o segundo ponto, diz respeito à necessidade de reconhecermos o quanto Basaglia sinaliza para um caminho de ruptura por meio da estratégia da revolução, assumida por Fanon, e isso não aparece na construção da reforma psiquiátrica brasileira.

Essa invisibilização das influências teóricas, filosóficas e políticas que perpassam Basaglia é parte do silenciamento da contribuição do próprio Fanon.

Menozzi (2015) nos apresenta o ponto-chave para entrelaçar Basaglia e Fanon: como uma crítica interna à psiquiatria poderia transformar a sociedade como um todo? Ambos vão pensar a crítica à psiquiatria vinculada à economia, à política, à ética, à legislação, ao direito, para seguir na perspectiva de superação do manicômio. Portanto, é esse o nó que vai unir a psiquiatria e a política em Basaglia e Fanon e que teve contornos próprios no Brasil.

AS EXPRESSÕES DO RACISMO NA SAÚDE MENTAL: HOLOCAUSTO OU NAVIO NEGREIRO?

Fanon contribuiu para o questionamento da lógica manicomial e das expressões do colonialismo nos serviços de saúde mental, em especial no hospital psiquiátrico. Ao chegar em Blida, na Argélia, encontrou uma divisão étnico-racial nas alas e nas classificações psiquiátricas e isso trazia implicações no processo de diagnóstico perpetuadas pelo próprio olhar da equipe.

Tal fato é extremamente relevante porque nos dias de hoje, nos serviços de saúde mental, também é possível identificar a divisão social, sexual e racial do trabalho. Logo, indaga: quais são os membros da equipe que viabilizam o cuidado em saúde mental? Quem são as pessoas que organizam o cuidado? Quais os membros da equipe que possuem acesso ao ensino superior? Estamos falando de psicólogos, assistentes sociais, psiquiatras, enfermeiros. Por outro lado, temos uma parcela dos membros que permanece invisível: o porteiro, o segurança, a trabalhadora que fica na copa, a trabalhadora dos serviços gerais, as cuidadoras, as oficinas etc. (PASSOS, 2017).

Não podemos deixar de abordar o processo de patologização do sofrimento produzido pelo racismo. Destacamos a compreensão que reduz o racismo a um mero sintoma e não o compreende como estruturante da subjetividade, seja do negro, do branco ou do indígena, todos somos racializados. Todos são atravessados por essa lógica reprodutora da violência, só que determinados corpos são identificados como violentos, o que leva à produção do sofrimento.

O outro ponto que destacamos da contribuição do Fanon é que ele procurou desenvolver práticas democráticas no hospital psiquiátrico por

meio de assembleias, grupos, liberdade de entrar e sair das salas e também da suspensão da camisa de força. Fanon foi fortemente influenciado por François Tosquelles – psiquiatra francês e referência na psiquiatria de setor – e propôs estratégias de mudanças institucionais (FAUSTINO, 2018; PASSOS, 2019).

Um terceiro elemento diz respeito à ruptura com a própria lógica manicomial, denunciando a função de controle e desumanização adotada como estratégia de perpetuação do colonialismo, além de apontar para a necessidade da luta revolucionária. Fanon, denuncia e cria estratégias de resistência dentro da instituição, mas no final percebe que a saída ocorre pela revolução. Logo, Basaglia reconhece essa radicalidade em *A instituição negada* e não é à toa que, posteriormente, realiza uma ruptura com o manicômio, na cidade de Trieste.

Por fim, deixo uma provocação, já publicada no artigo *Holocausto ou navio negreiro? inquietações para a reforma psiquiátrica brasileira*. Em uma das vindas de Basaglia ao Brasil, no final dos anos 1970, esteve na colônia de Barbacena, em Minas Gerais, e a comparou à experiência do holocausto nazista. Essa analogia gerou no Brasil algumas publicações, como o livro e o documentário *Holocausto brasileiro*.

Entretanto, não relacionamos a experiência do hospício com a realidade sócio-histórica brasileira que foi atravessada pelo colonialismo e pelo racismo. Ficamos centrados no olhar específico de Basaglia e não trazemos o problema do racismo como uma questão fundamental para a compreensão da construção do manicômio e sua particularidade no cenário brasileiro. Como fazer? Vamos continuar homogeneizando a experiência da loucura? Por que somente agora estamos trazendo o debate das relações de gênero, raça e classe para pensar a experiência da loucura? Há uma diferenciação dessas experiências, marcadas pelo racismo, patriarcado, sexismo, machismo e classismo. Nesse sentido, deixamos a seguinte provocação: é holocausto ou navio negreiro que está sendo atualizado nos manicômios brasileiros?

A Carta de Bauru de 1987 é um marco da luta antimanicomial e apresenta os princípios ético-políticos que devem ser retomados e atualizados não só na direção da política, mas na organização da luta antimanicomial e, também, para a clínica ampliada. Lembramos que o manicômio é forjado pelo racismo, pelo patriarcado, pelo classismo, pelo elitismo e pela cisheteronormatividade e é esse manicômio que está sendo problematizado. Seguimos reivindicando a superação dessa sociedade que reproduz a exploração/opressão e a propriedade privada. Por fim, cabe lembrar que o lema da

luta antimanicomial ainda permanece o mesmo: “Por uma sociedade sem manicômios”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalizo a presente exposição comentando a seguinte pergunta: holocausto ou navio negreiro? Apresento três pontos. São eles: 1º) Basaglia nos dá pistas para uma releitura das estratégias para destruímos o manicômio e suas expressões, tendo como base a crítica ao racismo e ao colonialismo. Para seguirmos numa perspectiva anticolonialista e antirracista é preciso trazer a raça para o centro do debate; 2º) devemos reconhecer o apagamento do pensamento de Frantz Fanon como consequência do mito da democracia racial que se materializou não só pelo viés político, teórico, ideológico como também na própria constituição da clínica ampliada, além da psiquiatrização e medicalização das subjetividades negras; 3º) temos a necessidade da radicalização da reforma psiquiátrica e da luta antimanicomial no Brasil, tornando-se necessário assumir a luta antirracista como componente da luta antimanicomial e antiproibicionista e, a partir disso, dialogar com outros movimentos sociais para seguirmos com a ruptura com o manicômio e suas expressões.

Não é só o fim do manicômio, sua estrutura física e dos saberes instituídos, mas também de todas as formas de opressões e explorações! Não dá mais para pactuar com estratégias que promovem apenas mudanças assistenciais e não questionam o que está colocado para nós no cenário macroestrutural. É necessário acionarmos a perspectiva da dialética e entendermos a relação entre a macropolítica e a micropolítica. Não dá mais para investir em uma abordagem reducionista que foca apenas no indivíduo, por isso precisamos pensar sempre na estratégia da coletividade, porque a saída é coletiva, as reflexões são coletivas, as ações devem ser coletivas e pensar clínica ampliada é também tratar da produção do sofrimento ocasionada pelo racismo, pelo sexismo, pelo machismo, pelo elitismo, pela cisheteronormatividade. Tudo isso está posto no cotidiano institucional, na universidade, nas instituições viabilizadoras de acesso ao direito e à justiça, ou seja, em todas as instituições, dentre elas as escolas e as famílias. Portanto, cabe a nós produzirmos resistência e mudanças e, coletivamente, defendermos um projeto de ruptura que vise a construção de uma sociedade produtora de cuidado.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, S. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2018.
- AMARANTE, P. **Saúde mental e atenção psicossocial.** Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007.
- BASAGLIA, F. **A psiquiatria alternativa:** contra o pessimismo da razão, o otimismo da prática. São Paulo: Brasil Debates, 1979.
- BASAGLIA, F. **A instituição negada.** 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- BASAGLIA, F.; BASAGLIA, F. **Los crímenes de la paz:** investigación sobre los intelectuales y los técnicos como servidores de la opresión. México: Siglo Veintiuno Editores, 1977.
- COELHO, D. A. M. **Movimentos contra os manicômios e a luta de classes no Brasil e na Itália:** um estudo sobre consciência e estratégia. 2019. 560f. (Doutorado em Serviço Social) – Programa de Pós-graduação em Serviço Social da Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- DAVIS, A. **A liberdade é uma luta constante.** São Paulo: Boitempo, 2018.
- FANON, F. **Em defesa da Revolução Africana.** Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas.** Salvador: Editora UFBA, 2008.
- FANON, F. **Os condenados da Terra.** Juiz de Fora: Editora UFJF, 2015.
- FANON, F. **Alienação e liberdades:** escritos psiquiátricos. São Paulo: UBU, 2020.
- FOUCAULT, M. **História da loucura na Idade Clássica.** Rio de Janeiro: Editora Perspectiva, 1972.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Editora Graal, 1979.
- GOFFMAN, E. **Manicômios, prisões e conventos.** São Paulo: Perspectiva, 2008.
- GOULART, M. S. B. **As raízes italianas do movimento antimanicomial.** São Paulo: Casa do Psicólogo CFP, 2007.
- KILOMBA, G. **Memórias da Plantação:** episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Coboró, 2019.

MENOZZI, F. Fanon's Letter: Between Psychiatry and Anticolonial Commitment. **International Journal of Postcolonial Studies**, London, v. 17, n. 03, p. 360-37, 2015.

PASSOS, R. G. "De escravas a cuidadoras": invisibilidade e subalternidade das mulheres negras na política de saúde mental brasileira. **Revista O Social em Questão**, Rio de Janeiro, n. 38, mai./ago. 2017.

PASSOS, R. G. Holocausto ou Navio Negreiro? Inquietações para a Reforma Psiquiátrica brasileira. **Revista Argumentum**, Vitória, v. 10, n. 3, set./dez. 2018.

PASSOS, R. G. Frantz Fanon, Reforma Psiquiátrica e Luta Antimanicomial no Brasil: o que escapou nesse processo? **Revista Sociedade em Debate**, Pelotas, v. 25, n. 3, p. 74-88, set./dez. 2019.

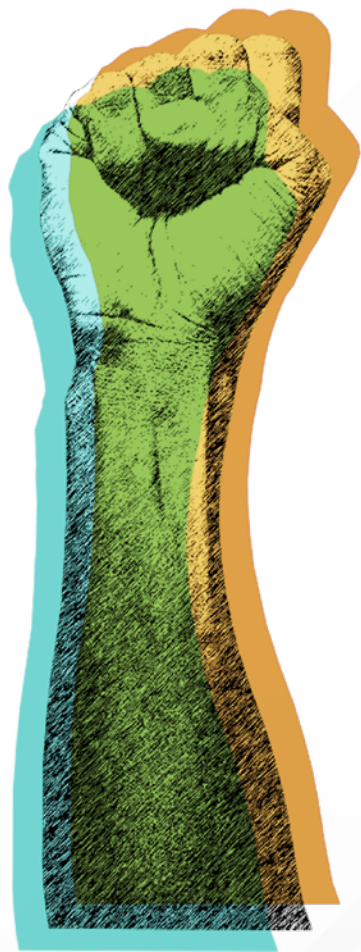
PASSOS, R. G. Mulheres negras, sofrimento e cuidado colonial. **Revista Em Pauta**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 45, p. 116-129, 2020.

PASSOS, R. G.; MOREIRA, T. W. F. Reforma psiquiátrica brasileira e questão racial: contribuições marxianas para a Luta Antimanicomial. **Revista Ser Social**, Brasília, v. 19, n. 41, p. 336-354, jul./dez., 2017.

PEREIRA, M. O.; PASSOS, R. G. **Luta Antimanicomial e Feminismos**: discussões de gênero, raça e classe para a Reforma Psiquiátrica brasileira. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.

PEREIRA, M. O.; PASSOS, R. G. **Luta Antimanicomial e Feminismos**: inquietações e resistência. Rio de Janeiro: Autografia, 2019.

QUIJANO, A. **A colonialidade do poder**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005.



CAPÍTULO

6

**RACISMO E
SOCIOGENIA
EM FRANTZ
FANON**

*DIÁLOGOS COM
GRADA KILOMBA E
CONCEIÇÃO EVARISTO*

[> VOLTAR AO SUMÁRIO](#)

RACISMO E SOCIOGENIA EM FRANTZ FANON:

DIÁLOGOS COM GRADA KILOMBA E CONCEIÇÃO EVARISTO

Fátima Lima
Ludmilla Lis Andrade

*“De repente, o colonialismo é vivenciado como
real – somos capazes de senti-lo [...]”
No racismo nega-se, para negros e negras,
o direito à subjetividade”.*

(Grada Kilomba)

NOTAS DE PACTUAÇÃO

Este texto é resultado de uma conversa realizada no *Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: diálogos a partir do pensamento de Frantz Fanon*, promovido pela Escola de Serviço Social, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (ESS/UFRJ) em parceria com a Defensoria Pública do Rio de Janeiro. Sendo assim, as reflexões aqui apresentadas misturam momentos de uma linguagem coloquial com análises conceituais mais elaboradas com a finalidade de dar concretude às ideias partilhadas durante a 3ª sessão intitulada “Saúde mental, trauma e sofrimento”.

A partir dos principais pontos elaboramos as seguintes seções: “Pedindo àgò, saudando as mais velhas e as mais novas”, “É preciso parar o fim do mundo como o conhecemos”, “Frantz Fanon – intercessor de um tempo futuro”, “Ferida/Trauma Colonial em Grada Kilomba” e “Conceição Evaristo e Ponciá Vicêncio – sobre um tempo presente-passado-futuro”. Cada seção é fruto dos pontos levantados e discutidos durante o evento que aconteceu ao vivo, em modo on-line. Convidamos a/o leitora/r a adentrar uma escrita que mistura diferentes linguagens para tentar dar voz e grafar sobre o papel elucubrações, por vezes, indizíveis sobre um tema que nos provoca a olhar e falar sobre as feridas e processos traumáticos: a saúde mental e os sofrimentos psíquicos nas populações negras, principalmente nas experiências vividas pelas mulheres negras.

Para elas, para nós, dedicamos este texto. Em especial, dedicamos à Conceição Evaristo, intelectual e escritora negra da futuridade.

PEDINDO ÀGÒ, SAUDANDO AS MAIS VELHAS E AS MAIS NOVAS

Na língua Yorubá, àgò significa pedir licença. Começamos pedindo licença e agradecendo a dádiva de atravessar esse tempo com saúde. Para as/os que estão fora dos eixos privilegiados de raça, etnicidade, classe, gênero, sexualidade, geração, território, hegemonia funcional corporal, entre outros, sempre foi muito difícil enfrentar a vida e suas vicissitudes e esse tempo pandêmico tem acentuado as dificuldades e vulnerabilidades, cada vez mais profundas, para esses grupos e populações¹.

Dai-nos àgò para estar nessa partilha, que não é muito fácil, na medida em que tomar a saúde mental e os sofrimentos psíquicos – a partir das experiências negras – como um lugar de reflexões, nos convoca a confrontar a crueldade e o horror que é o racismo. Mas ter que se defrontar com isso, como um exercício de conjurar as violências coloniais, também é capaz de nos restituir. Por isso, escrever este texto tem uma dimensão, muitas vezes, de sacrifício, mas também de restituição. Escrever pode ser, nesse sentido, um ato de cura.

Saudamos a intelectualidade e militância das mulheres negras, tanto aqui no estado do Rio de Janeiro, quanto nos brasis. Sem esse percurso de luta não estaríamos aqui hoje. Pedimos a bênção às mais velhas, mas também celebramos as mais novas, as que virão depois de nós, como evocou a artista e bailarina Ana Pi na performance *Noirblue*,

E eu sei que eu agora também estou sonhando com as pessoas que virão depois de mim. Além de azul e preto, as pessoas vão ver todas as cores, todas as formas, sentir todos os cheiros e provar todos os sabores. Acho que isso é liberdade: poder ir para um lado ou para outro da ponte. *E é por isso que eu peço a bênção também dessas pessoas mais novas que virão depois de mim* (PI, 2017, grifo nosso).

¹ Tanto a aula no referido curso quanto este texto se deram em meio à pandemia da COVID-19, por isso a referência à agudização das assimetrias e das desigualdades sociais, representando um tempo de tormenta.

Destarte, como nos diz Kênia Freitas e Luan Mendes de Barros (2018), Ana Pi, através da performance artística *Noirblue*, possibilita a fabulação de territórios e visibilidades, espaços imagináveis de um mundo e de um bem-viver, principalmente nos modos de vida das mulheres negras. É a aposta nesse horizonte – sempre por vir –, a força de nossas inquietudes. Nós agradecemos! A dúpé!

É PRECISO PARAR O FIM DO MUNDO COMO O CONHECEMOS

002. A destruição como experimento de um processo anticolonial; a destruição do mundo que conhecemos como possibilidade de imaginação política.

(Jota Mombaça e Musa Michelle Mattiuzzi)

Como ponto de chegada e de saída, compactuamos com Denise Ferreira da Silva (2019, 2020) sobre a ideia de que o mundo como nós conhecemos está acabado. O mundo como nós conhecemos é um *mundo em ruínas*; um mundo que não se sustenta mais no projeto moderno assentado na supremacia da racionalidade e em uma noção de humano/humanidade que deixou fora do âmbito semântico e político um conjunto de grupos e populações que não estão inscritas no privilégio da hegemonia branca. Um mundo em ruínas, como nos coloca Ailton Krenak (2014), quando rememora a ideia de que o céu já desabou. Sobre os nossos pés, céus em ruínas. E quando o céu desaba, todas as verdades, através das quais a modernidade se constituiu, estão ruindo. Esse é o mundo que habitamos: o mundo das topografias do horror, do terror e do contraterror, das necrotopias e distopias.

Quando tomamos esse mundo que conhecemos como findo ressaltamos o esfacelamento da ideia de homem, de humanismo, de Direitos Humanos como foi projetada, a partir de um projeto racional sustentado na falsa ideia de igualdade racial. O esfacelamento da noção de indivíduo, que sustenta, até hoje, os domínios da psicologia, da psicanálise e de algumas

dimensões dos estudos da subjetividade e o esfacelamento da própria matriz da cisheteronormatividade, que não dá conta da pluralidade de corpos, desejos e sexualidades. Mas, o que marca esse mundo findo, antes de tudo, no seu princípio e no seu fim, é a reverberação de um mundo assombrado, marcado pela fantasmagoria da ficção racial ou a invenção da raça a partir das práticas racistas. Um mundo tomado por uma histeria, uma neurose fóbica ou, no nosso caso, tomado por essa neurose cultural à brasileira, como nos dizia Lélia Gonzalez (1984) em *Racismo e sexismo na cultura brasileira*.

Dessa maneira, a ficção racial sustentada na e pela subjugação racial constitui a espinha dorsal que sustenta o moderno/colonial ou o Estado/capital. Esse mundo sustentado nas práticas racistas vai se reatualizando e disputando outras/novas noções de raça.

Esse mundo é o lugar do qual partimos para atestar a necessidade de parar o fim deste mundo, pois somos invadidas pelas inquietações que Denise Ferreira da Silva levanta no seguinte fragmento:

Estou muito preocupada com a possibilidade de não conseguirmos parar o fim deste mundo onde existimos; estou preocupada com a demolição de estruturas democráticas que, apesar de limitadas e perversas, forneceram pelo menos uma âncora para reivindicações de justiça social e global (de populações indígenas, migrantes, LGBTI, não-brancas em todos os lugares) e poderiam (às vezes) limitar a violência total; estou preocupada que os insetos e outras espécies estejam se extinguindo, que os rios estejam secando, que os oceanos estejam sendo sufocados por plástico [...]. Esta é uma longa lista. No entanto, estou investido – porque não vejo como poderemos existir de outra maneira – no fim do mundo como o conhecemos. Este novo mundo terá que ser reconstruído e recuperado da destruição causada pelas ferramentas e mecanismos extrativos do capital global (SILVA, 2020).

Posto isso, grandes desafios saltam na contemporaneidade e nos brasis marcados por complexidades, principalmente as complexidades étnico-raciais. A agenda racial é uma agenda mundial. Não tem como discutir a democracia, o futuro, um outro mundo possível, um dia seguinte, sem enfrentar, o que temos chamado de evento racial e suas vicissitudes. No Brasil, ou nos brasis, essas inquietudes nos convocam, de imediato, com uma urgência já atrasada, a não apenas tomar essas demandas como um campo de discussões, mas construir um campo de ação.

Renato Nogueira, no prefácio da obra *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*, do Frantz Fanon, nos diz o seguinte:

Se uma pessoa nasce em uma terra explorada, sua sanidade mental já está em risco – a colonização pode acarretar baixa autoestima ou outras percepções de si igualmente nefastas. [...] Fanon nos convida a clamar pela recuperação da sanidade e, ao mesmo tempo, nos intima a buscar a liberdade. Liberdade e sanidade andam juntas (NOGUEIRA, 2010, p. 18-19).

Convoco Nogueira (2010) para pensarmos como lincar o debate que Frantz Fanon faz, num contexto das guerras coloniais, com contextos atuais marcados por uma colonialidade persistente e reatualizada em lugares como o Brasil, expressa pela categorização e hierarquização, tendo o critério étnico-racial como elemento estruturante e presente nas nossas práticas sociais. Uma colonialidade moribunda e em colapso. Então, a partir da constatação de Frantz Fanon sobre os efeitos psicológicos da colonização, elaboramos a ideia dos efeitos psicológicos da colonialidade advindas de nascer e viver numa terra marcada pela violência e pela brutalidade contra os que estão fora da hegemonia branca. Ao contrário de uma ideia de paz proclamada um dia, a política é a guerra continuada por outros meios e essa é uma guerra racial, é uma guerra de gênero, é uma guerra de classe, é uma guerra de sexualidade, é uma guerra geracional, entre tantas outras.

A pertinência desse debate aponta para a colonialidade presente entre nós, colonialidade esta que permitiu que o prefeito da cidade de Belém, no estado do Pará, elencasse o trabalho das empregadas domésticas como essencial durante pandemia de COVID-19. Como coloca Lima (2020), no texto *Protocolo de descarte do lixo, contra-colonialidade(S) e o dia seguinte*

Belém, no estado do Pará, continua a me rondar. Dessa vez, infelizmente, não é pelos seus cheiros e gostos, pela força dos rios que a atravessam, da caudalosa Baía do Guajará numa tarde ensolarada no mercado municipal Ver-o-Peso. Belém estampa a raiva: o prefeito de Belém, Zenaldo Coutinho, anuncia, em 06 de maio de 2020, numa transmissão ao vivo nas redes sociais, que as atividades das empregadas domésticas são essenciais na pandemia do coronavírus. Penso “poderia ter sido em qualquer lugar nesses brasis”. Essencial: substantivo masculino, aquilo que é imprescindível, indispensável, necessário. Do que não se pode prescindir quando o trabalho das empregadas

domésticas é colocado dentro do rol de serviços essenciais em meio ao enfrentamento de uma pandemia? Em sua maioria esmagadora, trabalhadores domésticos são mulheres, e mulheres pobres e negras, mulheres negras e pobres (LIMA, 2020).

As mulheres negras, seus corpos-subjetividades tornam-se, a partir desse lugar de ser mulher e negra, um espaço privilegiado de relações de poder, violências, assujeitamentos, opressões em que uma economia da matabilidade (vidas que se tornam cada vez mais matáveis), um necropoder (poder de morte) e uma necropolítica (política da morte) se acoplam à biopolítica contemporânea. As mulheres negras (corpos e subjetivação), em virtude do marcador “mulher” e do marcador “negra”, constituem duplamente espaços em que a necropolítica contemporânea atua de forma incisiva, expressa nas altas taxas de violência e feminicídio e nos números assombrosos de mães negras que perdem seus filhos na maquinaria de poder que tem na juventude negra o espaço de eliminação do presente e de extirpação de um futuro. Liberdade e sanidade constituem mais do que palavras, mas horizontes por vir numa bio-necropolítica contemporânea, vivenciada profundamente nos brasis.

Por outro lado, a organização e lutas das mulheres negras tem (re)inventado espaços de (re)existências, vislumbrando possibilidades e disputando projetos de ser e de estar no mundo. Esses espaços foram e são vitais para o fortalecimento das lutas das mulheres negras e, conseqüentemente, da população negra tanto de forma coletiva quanto de forma singular. Se há uma disputa de futuro, essa sempre esteve nas mãos dos povos colonizados, das comunidades indígenas e afrodescendentes, através do que podemos chamar de “étnico-afrotopias” em contraposição às distopias de um tempo passado-presente.

FRANTZ FANON – INTERCESSOR DE UM TEMPO FUTURO

Sem dúvida, a obra de Frantz Fanon habita um espaço/tempo que não se sustenta por uma cronologia ocidental. Suas reflexões atravessaram o tempo e, hoje, constituem ferramentas importantes para pensarmos a ficção racial, os processos de racialidade e as experiências subjetivas negras. *Pele negra, máscaras brancas* (2008), *Os Condenados da Terra* (2015)

e *Alienação e Liberdade: escritos psiquiátricos* (2020) constituem três obras importantes que contribuem para pensarmos sobre a relação entre racismo e sofrimento, principalmente o que podemos chamar, de forma ampla, de sofrimentos psíquicos e/ou mentais. Desde expressões leves e cotidianas até as psicoses severas, é possível perceber e relacionar essas aos impactos das práticas racistas, fazendo reverberar o que Jota Mombaça (2017) coloca sobre essas experiências quando conclama que “o mundo é meu trauma”.

Nessa perspectiva, as reflexões de Frantz Fanon foram vanguardistas e inovadoras quando insistiam que as “perturbações/sofrimentos mentais” não podiam ser explicadas apenas pela dimensão ontogênica, filogenética ou psicogênica, ou seja, era preciso olhar e levar em consideração a sociogenia como relevante na constituição dos eventos mentais. Nos dizia Fanon (2008, p. 28), em *Pele negra, máscaras brancas*:

Reagindo contra a tendência constitucionalista em psicologia do fim do século XIX, Freud, através da psicanálise, exigiu que fosse levado em consideração o fator individual. Ele substituiu a tese filogenética pela perspectiva ontogênica. Veremos que a alienação do negro não é só uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia. De certo modo, para responder à exigência de Leconte e Damey, digamos que o que pretendemos aqui é estabelecer um sociodiagnóstico.

Dessarte, a obra de Fanon reposiciona o olhar sobre o sujeito e, consequentemente, sobre a subjetividade, apontando para os processos sociais e culturais, sendo o que chamou de alienação do negro o centro de suas inquietações. Por alienação, Frantz Fanon caracterizou os processos através dos quais a hegemonia branca produziu/produz a ideia de negro forjada a partir da inferiorização e da subjugação, configurando-se num esquema epidérmico-racial em que “no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas” (FANON, 2008, p. 104), em que “[...] ao primeiro olhar branco [...] sente o peso da melanina” (FANON, 2008, p.133).

Esse sociodiagnóstico é fundamental para entendermos os limites que os modelos explicativos sobre subjetividade e cuidado em saúde mental apresentam diante das vidas negras, pois

[...] se não há uma organogênese pura das doenças mentais, também não há uma psicogênese pura, apesar do progresso que constitui a psicanálise de Freud. Para Fanon, esta oposição se tornou obsoleta e ele propõe associar a sociogênese à organogênese e à psicogênese, pois as formas tomadas pelas doenças mentais são determinadas pela estrutura das relações das quais o indivíduo é capaz ou incapaz de participar e, logo, por fatores “externos”, nem orgânicos nem psíquicos, mas institucionais, sociais e culturais (ou antropológicos) (KHALFA, 2016, p. 94).

Hoje, essas ideias podem até parecerem comuns e presentes no âmbito da saúde mental e da luta antimanicomial, mas Frantz Fanon desenvolveu, elaborou suas reflexões durante a década de 1950, principalmente na segunda metade. Por outro lado, é necessário ressaltar que seus pensamentos e escritos se ancoram na experiência da clínica psiquiátrica, reflexo do seu trabalho nos hospitais psiquiátricos Saint Alban, na França e Blida-Joinville, na Argélia. A insistência de Frantz Fanon em levar em consideração as culturas para compreensão dos sofrimentos/perturbações mentais nos devolve para o campo social, suas vicissitudes e, conseqüentemente, para as práticas racistas como elementos importantes para a compreensão e o cuidado em saúde mental das populações negras.

Portanto, o contato com a hegemonia branca, que se apresenta como o único modelo possível de subjetivação, produz sobre as experiências negras um processo de alienação e uma colonização do eu que, coadunadas a inúmeros outros fatores como a ausência de privilégios de classe, território, gênero, sexualidade, entre outros, são capazes de produzir os mais diversos quadros de sofrimentos e/ou perturbações mentais. O trauma colonial marcado por uma colonialidade reatualizada cotidianamente exigem um deslocamento da dimensão estritamente individual e intrapsíquica, para pensar os processos traumáticos que atravessam as experiências de negritude como indissociáveis do mundo e, conseqüentemente, da hegemonia branca.

Para pensar e discutir sobre as subjetividades negras é imprescindível o entendimento da violência da linguagem colonial/colonialista que reencena a possibilidade de desumanização das populações colonizadas. Nesse sentido, as contribuições de Frantz Fanon são novamente necessárias nestes tempos em que parecem vigorar novas formas de *apartheid* que têm nas classificações e hierarquias raciais elementos estruturantes.

FERIDA/TRAUMA COLONIAL EM GRADA KILOMBA

As discussões trazidas por Grada Kilomba (2019) retomam as questões colocadas até então, principalmente as ideias de trauma/ferida colonial, e contribuem para pensarmos sobre a realidade psicológica do racismo.

Um aspecto que se destaca com força em seus escritos diz respeito ao caráter atemporal do racismo. Através da retomada da ideia da *plantation* (plantação), a memória emerge como um elemento-chave para fazer ver e dizer as reencenações coloniais bem como a realidade traumática do racismo, a qual, muitas vezes, é negligenciada. Assim, as memórias estão vivas e são acionadas e reatualizadas dentro de um *setting* em que os elementos de colonialidade insistem em se fazer presentes. Esse mecanismo, estudado por Kilomba, mostra como na branquitude a psique se apresenta de forma cindida, onde a parte boa permanece e a parte má é arremessada sobre um conjunto de outros, nesse caso as comunidades indígenas e as populações negras. Esses grupos acabam vivendo sob a égide das fantasias brancas sobre o que a etnicidade e a negritude deveriam ser.

Parece, portanto, que o trauma das pessoas negras provém não apenas de eventos de base familiar, como a psicanálise argumenta, mas sim do traumatizante contato com a violenta barbaridade do mundo branco, que é a irracionalidade do racismo que nos coloca sempre como a/o outra/o, como diferente, como incompatível, como conflitante, como estranha/o e incomum (KILOMBA, 2019, p. 40).

Nesse ponto, fica evidente o diálogo entre Grada Kilomba e Frantz Fanon, principalmente no que se refere à dimensão sociogênica dos sofrimentos e experiências traumáticas vivenciadas por negras/os. A devastação de ser colocada/o nesse lugar – inferior, subjugado, subalternizado – é impossível de medir. Não tem como promover um cuidado às populações negras sem perceber e assumir essa violência que, na esfera mais cotidiana, é expressa através de medos, fantasias, baixa autoestima, adoecimentos de forma geral, entre tantos outros. Experiências estas que não são agradáveis, mas são cotidianas “[...] uma constelação de experiências de vida, uma exposição constante ao perigo, um padrão contínuo de abuso” (KILOMBA, 2019, p. 80). Infelizmente, a experiência do racismo não é algo momentâneo ou pontual, mas constitui um processo contínuo que aciona uma memória

histórica da opressão racial, da escravização e da colonização, em que “a ferida do presente ainda é a ferida do passado” (KILOMBA, 2019, p. 158).

Por fim, tomar como cerne os processos subjetivos em pessoas negras requer esse enfrentamento. A sociedade brasileira precisa sair da negação do racismo, expressa em vários setores, inclusive nas universidades e, conseqüentemente, nas formações que têm como base os processos de cuidado, principalmente o cuidado em saúde (mental).

CONCEIÇÃO EVARISTO E PONCIÁ VICÊNCIO – SOBRE UM TEMPO PRESENTE-PASSADO-FUTURO

Toda a obra da escritora negra Conceição Evaristo poderia compa-
recer em reflexões e debates que têm como elemento central pensar as
práticas racistas e as subjetividades negras, na medida em que suas obras,
suas/seus personagens e histórias têm muito a nos dizer sobre a perspec-
tiva do pensamento racial crítico. No entanto, para as breves ponderações
levantadas tanto na nossa aula quanto no texto aqui apresentado, convo-
camos a obra e personagem *Ponciá Vicêncio* como uma interlocutora que
nos possibilitou pensar a ferida/trauma colonial nas experiências femininas
e negras, dialogando com pertinência com a noção de sociogênese, como
trabalhada por Frantz Fanon.

De forma breve, o romance é a história de Ponciá Vicêncio. Ponciá
carrega o sobrenome da família “Vicêncio”, que eram os brancos donos das
terras onde os negros habitavam e trabalhavam. A pobreza, a exploração,
a opressão racial eram as marcas cotidianas do dia a dia da menina Ponciá.
Como diz Conceição Evaristo (2017b, p. 70) numa passagem do romance
“os negros eram donos da miséria, da fome, do sofrimento, da revolta
suicida”. Ponciá fazia parte da segunda geração de escravizados e escravi-
zadas libertas/os.

Em um certo momento da narrativa, parte no trem para a cidade
grande à procura de uma vida melhor. Na cidade trabalha como empre-
gada doméstica, se casa, e, durante o transcorrer da história, Ponciá vai se
alienando de si e do mundo, deixando ver e dizer a violência e brutalidade
do mundo contra aquelas/es que não são tidas/os como semelhantes a si
mesmas/os. As seguintes passagens ilustram esse processo e os sofrimen-
tos que habitavam o corpo-subjetividade de Ponciá Vicêncio:

Fragmento 1 – Ponciá Vicêncio deitou na cama imunda ao lado do homem e de barriga pra cima ficou com o olhar encontrando o nada. Veio-lhe a imagem de porcos no chiqueiro que comem e dormem para serem sacrificados um dia. Seria isto vida, meu Deus? Os dias passavam, estava cansada, fraca para viver, mas coragem para morrer também não tinha ainda. O homem gostava de dizer que ela era pancada da ideia. Seria? Seria! Às vezes, se sentia, mesmo, como se a sua cabeça fosse um grande vazio, repleto de nada e de nada. Quando Ponciá Vicêncio resolveu sair do povoado em que nascera, a decisão chegou forte e repentina. Estava cansada de tudo ali. De trabalhar o barro com a mãe, de ir e vir às terras dos brancos de mãos vazias. De ver a terra dos negros coberta de plantações, cuidadas pelas mulheres e crianças, pois os homens gastavam a vida trabalhando nas terras dos senhores, e, depois, a maior parte das colheitas serem entregues aos coronéis. Cansada da luta insana, sem glória, a que todos se entregavam para amanhecer cada dia mais pobres, enquanto alguns conseguiam enriquecer a todos os dias. Ela acreditava que poderia traçar outros caminhos, inventar uma nova vida. E, avançando sobre o futuro, Ponciá partiu no trem do outro dia, pois tão cedo a máquina não voltaria ao povoado. Nem tempo de se despedir do irmão teve. E agora, ali deitada de olhos arregalados, penetrados no nada, perguntava se valera a pena ter deixado a sua terra. O que acontecera com os sonhos tão certos de uma vida melhor? Não eram somente sonhos, eram certezas! Certezas que haviam sido esvaziadas no momento em que perdera o contato com os seus. E agora feito morta-viva, vivia (EVARISTO, 2017b, p. 17-18).

Essa passagem evidencia a dimensão sociogênica das experiências vividas pelas populações negras. A revolta com as condições de exploração dos negros que trabalhavam nas terras dos brancos e amanheciam cada dia mais pobres. A subjugação racial como motor das relações sociais. O sonho da partida, de uma vida outra/nova. O afastamento das suas e dos seus. Ponciá deixou para trás sua mãe e seu irmão. Outras diásporas. A cidade grande. A indiferença. A subjugação racial traduzida em outros termos. A violência e a brutalidade da colonialidade como elemento central para percebermos e entendermos a alienação de si, esse esvaziamento, a sensação de uma morta-viva. A violência desse processo aparece com pertinência também nos fragmentos abaixo:

Fragmento 2 – Ponciá Vicêncio gostava de ficar sentada perto da janela olhando o nada. Às vezes se distraía tanto, que até esquecia da janta e quando via o seu homem estava chegado do trabalho. Ela gastava todo o tempo com o pensar, com o recordar. Relembrava a vida passada, pensava no presente, mas não sonhava e nem inventava nada para o futuro. O amanhã de Ponciá era feito de esquecimento. Em tempos outros, havia sonhado tanto! Quando mais nova, sonhara até um outro nome pra si. Não gostava daquele que lhe deram. Menina, tinha o hábito de ir para a beira do rio e lá, se mirando nas águas, gritava o próprio nome. Ponciá Vicêncio! Ponciá Vicêncio! Sentia-se como se estivesse chamando outra pessoa. Não ouvia o seu nome responder dentro de si. Inventava outros. Pandá, Malenga, Quietí; nenhum lhe pertencia também. Ela, inominada, tremendo de medo, temia a brincadeira, mas insistia. *A cabeça rodava no vazio, ela vazia se sentia sem nome. Sentia-se ninguém. Tinha então vontade de choros e risos* (EVARISTO, 2017b, p. 18, grifo nosso).

Fragmento 3 – Nas primeiras vezes que Ponciá Vicêncio sentiu o vazio na cabeça, quando voltou a si, ficou atordada. O que tinha acontecido? Quanto tempo tinha ficado naquele estado? Tentou lembrar os fatos e não sabia como tudo se dera. Sabia, apenas, que de uma hora para outra, *era como se um buraco abrisse em si própria, formando uma grande fenda, dentro e fora dela, um vácuo, com o qual ela se confundia* (grifo das autoras). Mas continuava, entretanto, consciente de tudo ao seu redor. Via a vida e os outros se fazendo, assistia aos movimentos alheios se dando, mas se perdia, não conseguia saber de si. No princípio, quando o vazio ameaçava encher a sua pessoa, ela ficava possuída pelo medo. Agora gostava da ausência, na qual ela se abrigava, desconhecendo-se, *tornando-se alheia de seu próprio eu* (EVARISTO, 2017b, p. 40, grifos nossos).

No entanto, a passagem que mais nos provoca, nessa obra, em relação aos argumentos aqui levantados, refere-se à relação entre Ponciá Vicêncio e Vô Vicêncio. A passagem abaixo é, para nós, a mais emblemática para a discussão sobre herança e ferida/trauma colonial. Vô Vicêncio é uma figura central na história de Ponciá. Quando o pai de Ponciá Vicêncio era ainda criança, Vô Vicêncio – seu pai – num ato de dor e desespero – assassinou sua esposa e tentou matar a si mesmo, mas só conseguiu decepar uma de suas mãos. Ressaltamos que na experiência brutal da escravidão muitos negros e negras suicidavam-se, matavam a si e aos seus filhos numa

mistura de dor e esperança de que a morte pudesse ser a possibilidade de romper com a violência à qual eram submetidas/os. Vô Vicêncio sobrevive e vive muitos anos com inúmeras crises que oscilavam entre risos e choros profundos carregando o braço (sem a mão, decepada) sempre escondido atrás das costas. Vejamos esta passagem:

Fragmento 4 – O primeiro homem que Ponciá Vicêncio conhecera fora o avô. Guardava mais a imagem dele, do que a do próprio pai. Vô Vicêncio era muito velho. Andava encurvadinho com o rosto quase no chão. Era miudinho como um graveto. Ela era menina, de colo ainda, quando ele morreu, mas se lembrava nitidamente de um detalhe. Vô Vicêncio faltava uma das mãos e vivia escondendo o braço mutilado pra trás. Ele chorava e ria muito. Chorava feito criança. Fala sozinho também. O pouco tempo em que conviveu com o avô, bastou para que ela guardasse as marcas dele. Ela reteve na memória os choros misturados aos risos, o bracinho cotoco e as palavras não inteligíveis de Vô Vicêncio. Um dia ele teve uma crise de choro e riso tão profunda, tão feliz, tão amarga e desse jeito adentrou-se o outro mundo. Ela, menina de colo, viu e sentiu o odor das velas acesas durante toda a noite. Viu o braço inteiro do velho sobre o peito. Viu o bracinho cotoco dele. Sentiu o cheiro de biscoito frito, de café fresco dado para as mulheres e as crianças que estavam fazendo quarto ao defunto. Sentiu também o cheiro de pinga que exalava da garrafinha e da boca dos homens sentados lá fora com o chapéu no colo. Ponciá Vicêncio, mesmo menina de colo ainda, nunca esqueceu o derradeiro choro e riso do avô. Nunca esqueceu que, naquela noite, ela que pouco via o pai, pois ele trabalhava lá nas terras dos brancos, escutou quando ele disse para a mãe que Vô Vicêncio deixava uma herança para menina. O dia em que Ponciá Vicêncio desceu do colo da mãe e começou a andar causou uma grande surpresa. Ela, até então, se recusava a assentar-se, e engatinhar, ela nunca o fizera. Um dia, a mãe, com ela nos braços, estava de pé junto ao fogão de lenha, olhando a dança do fogo sob a panela fervente, quando a menina veio escorregando mole. Veio forçando a descida pelo colo da mãe e, pondo-se de pé, começou as andanças. Surpresa maior, não foi pelo fato de a menina ter andado tão repentinamente, mas pelo modo. Andava com um dos braços escondido às costas e tinha a mãozinha fechada como se fosse cotó. Fazia quase um ano que Vô Vicêncio tinha morrido. Todos deram de perguntar por que ela andava assim. Quando o avô morreu, a menina era tão pequena! Como agora imitava o avô? Todos se assustavam. A mãe e a madrinha

benziam-se quando olhavam para Ponciá Vicêncio. Só o pai aceitava. Só ele não se espantou ao ver o braço quase cotó da menina. Só ele tomou como natural a aparência dela com o pai dele (EVARISTO, 2017b, p. 15).

Quando Ponciá ainda era uma criança de colo, Vô Vicêncio morre. Pouco tempo depois, assim que Ponciá começa a dar seus primeiros passos, a semelhança com Vô Vicêncio impressionava a todos. Quando a menina começa a andar – para assombro de todos – faz isso com uma das mãos cerradas e o braço para trás da mesma forma que Vô Vicêncio arrastava seu braço “cotó”. Ponciá Vicêncio tinha recebido uma herança. É aqui um ponto central para pensarmos sobre a ferida/trauma colonial. O trauma ou a ferida colonial é muito mais do que uma herança física. É mais do que uma mimese. Não é uma reprodução. É essa reatualização e reencenação colonial no âmbito das práticas de colonialidade persistente. É um processo complexo de subjetivação que tem na raça, como ficção materializada no corpo e na violência das práticas racistas, o lócus privilegiado de produção dos sofrimentos, entre estes o que podemos chamar de sofrimento psíquico e/ou subjetivo.

No que diz respeito a uma discussão sobre o trauma e a ferida colonial no romance de Conceição Evaristo, a relação Ponciá-Vô Vicêncio é chave nesse processo interpretativo. Vale ressaltar que, desde menina, Ponciá ia pegar barro na beira do rio que cortava a terra dos negros e, enquanto seu pai e irmão passavam dias e até meses nas terras dos brancos trabalhando na lavoura, Ponciá e a mãe modelavam utensílios e figuras de barros para serem vendidas. Numa dessas experiências, Ponciá – para o assombro de todos novamente – faz um boneco de barro com uma das mãos decepadas semelhante ao Vô Vicêncio. Essa imagem-barro de Vô Vicêncio permanece por todo romance. É a imagem-vida-persistência ao tempo dos assassinos.

Desviar a flecha do tempo

Apesar das acontecências do banzo há
Apesar das acontecências do banzo
há de nos restar a crença
na precisão de viver
e a sapiente leitura
das entre-falhas da linha-vida.
Apesar de...
uma fé há de nos afiançar
de que, mesmo estando nós
entre rochas, não haverá pedra

a nos entupir o caminho.
Das acontecências do banzo
a pesar sobre nós,
há de nos aprumar a coragem.
Murros em ponta de faca (valem)
afiam os nossos desejos
neutralizando o corte da lâmina.
Das acontecências do banzo
brotará em nós o abraço a vida
e seguiremos nossas rotas
de sal e mel
por entre salmos, Axés e aleluias.
(EVARISTO, 2017a).

Diante dessa escrita que tem muita dor, caminhamos para o fechamento deste texto trazendo a força das resistências viscerais que marcam os corpos subalternizados ou que podem ser subalternizados inferiorizados e/ou desumanizados. Só corpos-subjetividades que conheceram/conhecem profundamente essa possibilidade foram capazes de se reerguerem e de se ressignificarem na produção de vida. É esse o grande legado das populações negras e das populações racializadas (marginalizadas).

Trazemos para esta partilha final uma passagem do texto *O mundo é meu trauma* em que Jota Mombaça, na segunda nota de abertura, nos presenteia com a seguinte passagem:

Àquelas de nós cuja existência social é matizada pelo terror; àquelas de nós para quem a paz nunca foi uma opção; àquelas de nós que fomos feitas entre apocalipses, filhas do fim do mundo, herdeiras malditas de uma guerra forjada contra e à revelia de nós; àquelas de nós cujas dores confluem como rios a esconder-se na terra; àquelas de nós que olhamos de perto a rachadura do mundo, e que nos recusamos a existir como se ele não tivesse quebrado: eles virão para nos matar, porque não sabem que somos imorríveis. Não sabem que nossas vidas impossíveis se manifestam umas nas outras. Sim, eles nos despedaçarão, porque não sabem que, uma vez aos pedaços, nós nos espalharemos. Não como povo, mas como peste: no cerne mesmo do mundo, e contra ele (MOMBAÇA, 2017).

Fechamos (provisoriamente) este texto com essas palavras, ressaltando a responsabilidade que cada leitor/a tem, a partir das inquietações que lançamos, principalmente a parcela de responsabilidade que compete à branquitude, de, através da culpa e da vergonha, construir a possibilidade

da reparação (restituição) e do reconhecimento, uma restituição, antes de tudo, afetiva, psíquica e subjetiva.

Enquanto isso, as/os negras/os, as/os racializadas/os, as/os subalternizadas/os continuam aqui, imorríveis. Exatamente assim, resistindo como peste no cerne do mundo e contra este mundo findo.

Esperamos que vocês aproveitem a leitura e que tenhamos conseguido trazer ponderações sobre temas que exigem entrega, revisitam dores, mas também possibilitam restituições.

Axé!

BIBLIOGRAFIA

BARROS, L. M.; FREITAS, K. Experiência estética, alteridade e fabulação no cinema negro. **Revista EcoPós**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, 2018. p. 97-121, 2018. (Dossiê Racismo).

EVARISTO, C. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017a.

EVARISTO, C. **Ponciá Vicêncio**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017b.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, F. **Os condenados da Terra**. Lisboa: Letra Livre, 2015.

FANON, F. **Alienação e liberdade**: escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p 223-244, 1984.

KHALFA, J. Reler Fanon. **Revista XIX**, n. 3, p. 88-116, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistaXIX/article/view/21610/19927>. Acesso em: 22 set. 2010.

KILOMA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, A. Colóquio internacional os mil nomes de gaia: do antropoceno à idade da terra. **YouTube**, 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=k7C4G1jVBM&t=972s>. Acesso em: 22 set. 2020.

LIMA, F. **Protocolo de descarte do lixo, contra-colonialidade(S) e o dia seguinte**. São Paulo: N1 edições, 2020. Disponível em: <https://www.n-1-edicoes.org/textos/97>. Acesso em: 25 set. 2020.

MOMBAÇA, J. **O mundo é meu trauma**. Belo Horizonte: Piseagrama, 2017.

MOMBAÇA, J.; MATTIUZZI, M. M. Carta à leitora preta do fim dos tempos. In: SILVA, D. F. **A dívida impagável**. São Paulo: Casa do povo, 2019.

NOGUERA, R. Apresentação. Fanon: uma filosofia para reexistir. In: FANON, F. **Alienação e liberdade**: escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

PI, A. Noirblue: A choreographic piece by and with Ana Pi. In: PI, A. **Corpo & Imagens**, 2017. Disponível em: <https://anazpi.com/noirblue-solo-piece-creation-2017/>. Acesso em: 22 set. 2020.

SILVA, D. F. **A dívida impagável**. São Paulo: Casa do povo, 2019.

SILVA, D. F. Um fim para “este” mundo: entrevista de Denise Ferreira da Silva. **Revista DR. Vibrações do Inaudível**, ed. 4, jul. 2020. Disponível em: revis-tadr.com. Acesso em: 14 out. 2020.



CAPÍTULO

7

LEITURAS GEOGRÁFICAS E FANONIANAS DO RACISMO, DO TRAUMA E DA VIOLÊNCIA PSÍQUICA

ALGUNS APONTAMENTOS
TEÓRICOS

> [VOLTAR AO SUMÁRIO](#)

LEITURAS GEOGRÁFICAS E FANONIANAS DO RACISMO, DO TRAUMA E DA VIOLÊNCIA PSÍQUICA: ALGUNS APONTAMENTOS TEÓRICOS¹

Denilson Araújo de Oliveira

INTRODUÇÃO

Este artigo foi escrito a partir do *Curso Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: diálogos a partir do pensamento de Frantz Fanon*. Nesse curso, pudemos estabelecer trocas e aprendizagens com a professora Fátima Lima e com Ludmilla Lis². Por ser parte de um curso sobre um autor, nossas ideias estão sustentadas em três grandes trabalhos de Frantz Fanon: *Pele negras, máscaras brancas* (2008), *Os condenados da Terra* (1968) e *Em defesa da Revolução Africana* (1969). Nossa investida visa três exercícios: 1) partir das ideias de Fanon; 2) através de Fanon analisar as dimensões espaciais do racismo brasileiro; 3) tentar ir além de Fanon, articulando outros pensadores da questão racial brasileira.

Buscaremos oferecer uma leitura geográfica sobre o tema do racismo, do trauma e do sofrimento psíquico. Nosso propósito é sugerir algumas ideias tanto para a luta epistemológica e ontológica quanto para a luta na política antirracista *stricto sensu* para a construção de políticas afirmativas e reparatórias.

Dividiremos nossa análise em dois momentos. Nesses dois momentos tentaremos compreendê-los a partir de categorias analíticas que têm se constituído em categorias da ação política. Em um primeiro momento, nos dedicaremos a pensar sobre a ideia “nossos passos vêm de longe”, tão usada em bandeiras de luta contra o racismo no Brasil atual. Vamos analisar como foram se constituindo traumas, feridas³ coloniais e formas de enfrentamento dessas violências do passado colonial no contexto neoliberal.

¹ Este texto é parte de um trabalho mais amplo em fase de finalização.

² Todos os equívocos aqui cometidos são de nossa inteira responsabilidade.

³ Grada Kilomba (2019) lembra que a palavra ferida deriva do grego “trauma”. Usaremos aqui, como faz Grada Kilomba, o entendimento da “ferida como trauma”.

Num segundo momento, ressaltaremos outra categoria política usada intensamente na luta atual contra o racismo no Brasil, que tem se constituído como categoria analítica: “nossos mortos têm voz”.

Para compreender esses dois caminhos é necessário, como lembra Stuart Hall (apud KILOMBA, 2019), saber de onde estamos falando. Saber nossa posição nos permite nos posicionar diante do mundo (SANTOS, 2012). Stuart Hall lembra, como um intelectual jamaicano na Inglaterra que falava, assim como nós aqui hoje no Brasil, da “barriga da besta”. Um país gerido por governos de extrema direita, contrários a dados científicos (especialmente no contexto atual da pandemia da COVID-19), fascista, com discursos e práticas abertamente racistas, sexistas e homofóbicas, que produz e alimenta discursos de ódio, fundamentalismos religiosos de base cristã evangélica, que ataca terreiros e religiosos das religiões de matriz afro no Brasil, ameaça, com inúmeras falas e ações, a frágil democracia brasileira, promove e alimenta o racismo ambiental com o incentivo às queimadas, desmatamentos e a não punição de empresas poluidoras, ou seja, falamos de um contexto de intensos conflitos raciais. Infelizmente, isso não é exemplo apenas no Brasil. Cresce em todo o mundo, governos de extrema direita, grupos neonazistas, supremacistas brancos, fascistas, demonstrando múltiplas opressões imanentes ao racismo estrutural, sob a lógica patriarcal e heteronormativa.

Discordamos da tese que afirma que o racismo no Brasil é sutil. O racismo no Brasil é escancarado, violento e um *grande camaleão*. Ele se camufla em cada realidade e o racista não se vê como produtor de violências e assassinatos. Isso nos coloca a pensar, como diz o próprio Fanon (2008), lembrado por Grada Kilomba (2019), que é tanta brancura que isso chega a nos queimar.

RACISMO, TRAUMA E SOFRIMENTO PSÍQUICO

O tema do trauma, do sofrimento e suas formas de enfrentamento na análise da saúde mental da população negra remonta à história do violento processo de desreterritorialização da “África” para as “Américas”, com a escravidão racial. As heranças desse processo ainda são visíveis na distribuição racial da renda e na segregação racial do espaço urbano exercendo influência na vida social. Esse fato nos lembra Milton Santos (1978), quando afirma que o espaço é o acúmulo de tempos desiguais. Dessa forma, os tempos do colonialismo/colonialidade (QUIJANO, 2000) ainda persistem, insistem

e foram transmutando a hierarquia da diversidade humana na forma como nós (re)produzimos conhecimento e organizamos nossos atuais espaços. Os traumas e as feridas coloniais não foram eliminados. Dizer, portanto, que *nossos passos vêm de longe* significa pensar os enfrentamentos a esses traumas, feridas e sofrimentos psíquicos, que impactam a vida da população negra, como inerentes à violência colonial. Rachel Gouveia Passos (2018) aponta a necessidade de pensarmos esses elementos no contexto de formação do sistema-mundo, isto é, no sequestro na “África” e no navio negreiro.

O negro é uma invenção da modernidade imanente à violência colonial. Logo, o negro nasce do trauma e dos delírios inventados pelo projeto de eurocentramento de mundo (MBEMBE, 2014). As populações violentamente arrancadas de suas terras, desreterritorializadas, sequestradas e levadas para o trabalho forçado da área que hoje chamamos de “África” em direção às colônias nas “Américas” não se autodenominavam negras. Elas tinham centenas de autodenominações⁴. Os macuas, os angicos, os do reino de Oyó, de Ketu, entre outras tiveram suas identidades sequestradas e redefinidas pela branquitude. Essas populações foram sendo desreontologizadas. “A colonização fabrica colonizados assim como fabrica colonizadores” (MEMMI, 2007, p. 09). Uma das funções do racismo é separar cirurgicamente os indivíduos de qualquer identidade definida por si pelo trauma violento e irracional da barbárie da branquitude, mas que não se vê praticando barbárie (KILOMBA, 2019).

Para Frankenberg (2004), a branquitude representa “um lugar de afirmação estrutural de poder racial onde o branco vê, classifica e hierarquiza os outros diferentes de si e a si mesmo, numa grelha definidora de posições de privilégio e poder”. Para essa autora, o branco expressa um lugar confortável, da raça que não se vê como raça, no qual se pode atribuir valor aos seus diferentes que não atribuiria nunca a si mesmo. Nesse sentido, o negro, como Fanon (2008) aponta, é uma invenção do branco. Essa invenção se inicia a partir do contexto do sequestro na “África”. O negro e, concomitantemente, a África nascem como problemas espaciais da branquitude. Eles resistem ao sequestro, derrotam as investidas europeias⁵ e se mostram

⁴ Lima (2006) afirma que até o século XIX os povos escravizados não se autodenominavam como africanos. Eram povos de diversas áreas do continente e suas identidades sociais e territoriais eram múltiplas.

⁵ Os exemplos são inúmeros e demonstram o eurocentrismo colonizando as memórias e mentalidades. Lembremos o caso de Nzinga (a grafia do seu nome também aparece escrita dom Njinga, Jinga, Zingha, Singa ou Ginga). A rainha Nzinga foi uma soberana que viveu no século XVII, na

intelectual e militarmente muito mais poderosos que o nascente ocidente⁶. A demanda europeia por escravizados, e os lucros advindos dessa operação, fez com que promovessem a divisão dos povos da “África”, para poder governar. A ideia de raça, compreendida como a cor da pele e os traços corpóreos, passou a ser usada tanto teologicamente⁷ quanto politicamente para definir quem deveria ser escravizado e trabalhar até a morte e quem deveria usufruir do trabalho dos escravizados.

A lógica do trauma colonial continuava no contexto do navio negroiro.

Sabe-se que boa parte dos africanos trazidos como escrav[izad]os era composta de presos políticos por lutas contra-hegemônicas na África. Muitos deles eram pessoas de alto nível intelectual. Enquanto na Europa vinham dregrados, da África vinham príncipes, princesas e sacerdotes, a exemplo de Otampê Ojaró, filha gêmea do Alaketu (rei Ketu), fundador do primeiro terreiro de Ketu na Bahia, sucedida por sua filha brasileira Iya Akobiodé. Uma elite africana formou-se aqui por meio de um implícito pacto simbólico entre indivíduos de etnias diferentes, a despeito das hostilidades entre crioulos (nascidos no Brasil) e africanos da Costa da Mina ou da Costa dos Escravos.

região de Matamba, atual Angola. Ela uniu distintos povos contra o colonialismo europeu, derrotando-o. Câmara Cascudo (2002) lembrava que “em cada navio, invisível e lógica, embarcava a Rainha Jinga”. As histórias de suas façanhas, feitos e os vários mitos de suas ações guerreiras apontam a perspectiva negra e feminina da luta contra o colonialismo (FONSECA, 2018). O exemplo de Nzinga e de tantos outros negros e negras que promoveram e promoveram lutas contra o sistema racista não é a falta de resistência, mas “a falta de acesso à representação, sofrida pela comunidade negra” (KILOMBA, 2019, p. 51).

⁶ O continente africano, até o século XV, era marcado por um forte desenvolvimento universitário na costa ocidental e oriental. Há estudiosos que defendem que as primeiras universidades do mundo surgiram na África (Marrocos e Mali). Ademais, os povos atrás da faixa litorânea ocidental, meridional e central eram militarmente superiores aos europeus. Mackenzie (1994) afirma que a taxa de mortalidade europeia na costa africana era extremamente alta e amargaram, durante séculos repetidos, insucessos de conquista da região. Para esse autor: “Atrás da faixa litorânea da África ocidental havia uma série de Estados poderosos, muitos dos quais mantinham exércitos bem organizados. Havia também estados importantes na África meridional e central, e uma revolução militar negra, na África do sul, no princípio do século XIX, renovou a capacidade de resistência de alguns povos africanos. Na verdade, até o final do século XIX os europeus continuaram a ser derrotados por africanos – por exemplos, pelos ashantis, os zulus e os abissínicos” (MACKENZIE, 1994, p. 14).

⁷ A teoria camita, inscrita no livro de Gênesis da Bíblia, definia que os descendentes de Cam (um dos filhos de Noé) seriam seres amaldiçoados. Durante um tempo polemizou-se se os seus descendentes teriam habitado o que hoje se chama de Oriente Médio ou a África. Segundo o livro de Gênesis, Noé teria tido três filhos. Jafet (os seus descendentes teriam habitado a Europa), Sem (seus descendentes teriam habitado a Ásia) e Cam (seus descendentes teriam habitado a África). Por ter zombado do pai, embriagado e nu, Cam teria sido amaldiçoado. O cristianismo usou, no passado (e vários exemplos são expostos no presente), esse argumento como justificava para a escravidão e evangelização de povos da África (OLIVA, 2008).

Nos termos de Badiou, o *acontecimento* originário comporta a ideia do *trauma* (no caso, a diáspora escrava) e da *restauração* (a continuidade da *Arkhé*) (SODRÉ, 2017, p. 91, grifos do autor).

Então, para compreender o trauma e o sofrimento psíquico, precisamos compreender de que modo a branquitude inventou o negro como um problema espacial (OLIVEIRA, 2019). E o que queremos dizer do negro como um problema espacial? Ele é um ser que precisa ser interditado, confinado, constrangido no uso e na apropriação do espaço. Se mobilizarmos o contexto do sequestro em África, James (2010) já ressaltava o quanto os negros já estavam nascendo como um problema espacial. James (2010) nos lembra que os povos eram sequestrados, amarrados uns aos outros em colunas e obrigados a carregar pedras extremamente pesadas, de 20 a 25 quilos, para evitar que fugissem. Eles eram amarrados, levados em marcha, em longa jornada do interior, onde eram sequestrados, até o porto.

O trauma emerge como um elemento de controle de mobilidade do negro. Os homens e mulheres negros e negras eram seres que precisavam ser interditados espacialmente e contidos territorialmente. Então, as marcas desse processo de desreterritorialização produz aí um elemento extremamente central para que possamos pensar o mundo de hoje. O negro correndo, ou seja, o negro fugindo, o negro buscando a liberdade é símbolo do medo branco. Fanon (2008) vai lembrar, e aí estabelecemos um diálogo com Freud (1969), que o trauma é um sintoma de um resíduo de uma experiência emotiva. Para Fanon (2008), esse sintoma não decorre de apenas um único acontecimento, mas ele parte de casos múltiplos de acontecimentos de traumas e de suas repetições (percebidas ou não). Então, passamos a verificar, já no sequestro na África, que esse ser que está nascendo não merece crédito (confiança). É um ser que será confinado nos portos de escravizados e nos porões dos navios negreiros. Nesse contexto, é importante lembrar Mahommah Baquaqua (2017[1854]), um escravizado que, depois de inúmeras e intensas lutas, consegue sua alforria e escreve uma das poucas autobiografias de um ex-escravizado⁸. Ele conta os horrores do navio negreiro e lembra:

Fomos empurrados para o porão totalmente nus, os homens foram amontoados em um lado e as mulheres em outro. O porão era tão baixo que não podíamos nos levantar, éramos obrigados a nos agachar ou a sentar no chão.

⁸ Assinar uma autobiografia com o seu nome próprio e não o nome que o colonizador deu (já que todas/os as/os escravizadas/os eram batizadas/os e recebiam uma nova identidade cristã) expressa a busca pela descolonização do imaginário através do enfrentamento ao regime racial de autoridade que define quem pode falar, como pode falar, quando pode falar e onde pode falar (KILOMBA, 2019).

Dia e noite eram iguais para nós, o sono nos sendo negados devido ao confinamento de nossos corpos (BAQUAQUA, 2017[1854], p. 52).

Os navios negreiros vão se constituir como *lugares de horror*. Entendemos esses *lugares de horror* como um espaço de confluência de um triplo exercício do poder racial sobre/a partir do espaço-tempo. Um primeiro poder racial sobre/a partir do espaço-tempo é um poder punitivo e disciplinar que busca adestrar o negro (esse ser que está em gestação pela branquitude) para um comportamento racial adequado à apropriação e uso dos espaços. Isso se gesta no navio negreiro para evitar revoltas. Em outras palavras, “ponha-se no seu devido lugar” (OLIVEIRA, 2011). A obediência à prescrição de um comportamento racial para apropriação e uso do espaço não é garantia de uma vida sem humilhações e castigos. Lembremos que existia na legislação escravocrata, para aquele que concedia carta de alforria, a possibilidade de o “ex-dono” do escravizado revogar a alforria por ingratidão do ex-escravizado⁹. Esse “ponha-se no seu devido lugar” se atualiza nas cidades brasileiras com *tribunais de rua*, especialmente em operações policiais que definem racialmente, como lembra Marcelo Yuka, que todo camburão tem um pouco de navio negreiro. São cumplicidades objetivas e cognitivas usadas tanto para “interiorizar” quanto “epidermizar a inferioridade” (FANON, 2008), visando (re)produzir projetos do “contrato de dominação” (MILLS, 2013) que “impõe a repressão da possibilidade de outras trajetórias” (MASSEY, 2008, p. 109).

O segundo exercício do poder racial sobre/a partir do espaço-tempo que construiu os navios negreiros como *lugares de horror* é um exercício de poder racial biopolítico. Em outras palavras: quem pode racialmente viver e quem deve racialmente morrer. Esse exercício biopolítico se constituirá como dispositivo racial de controle espacial na colônia que demarca fronteiras espaciais de vida e morte instituídas pelo “contrato de dominação” (MILLS, 2013) e seus sistemas de comando, poder/conhecimento.

⁹ Disposto no § 7º, Título 63, do Livro IV, das Ordenações Filipinas: “Se alguém forrar seu escravo, livrando-o de toda a servidão, e depois que o for forro, cometer contra quem o forro, alguma ingratidão pessoal em sua presença, ou em sua ausência, quer seja verbal, quer de feito e real, poderá este patrono revogar a liberdade, que deu este liberto, e reduzi-lo à servidão, em que antes estava. E bem si por cada uma das outras causas de ingratidão, porque o doador pôde revogar a doação feita ao donatário, como dissemos acima”. A colonialidade permanecia, após a alforria, produzindo indivíduos disciplinados, adestrados e vigilantes para a branquitude de qualquer insurreição negra, isto é, a busca jurídico-política de produção da servidão voluntária (LA BOÉTIE, 1999[1549]). Esse dispositivo de reversão do status de liberto só foi revogado no plano jurídico pela lei do Ventre Livre (Lei 2.040 de 28 de setembro de 1871). Mas no plano político ficou vigente mesmo após a abolição (CAMPELLO, 2018).

Mesmo após o fim do colonialismo, esse dispositivo permanece até os dias de hoje, especialmente nas políticas de segurança do Estado, no Brasil, pois esse contrato da dominação nunca foi quebrado, pelo contrário, ele tem sido constantemente actualizado¹⁰, reajustado, reescrito e renovado. Esse segundo exercício do poder racial sobre o espaço-tempo age sobre/a partir da vida e dos corpos negros definindo-os como “objetos parciais” – lembrando aqui o diálogo de Lélia Gonzales com Freud (GONZALEZ, 1988) –, isto é, a fantasia e o discurso grotesco da branquitude que define as/os negras/os como seres-para-servir-e-satisfazer os desejos da branquitude.

O terceiro poder racial sobre/a partir do espaço-tempo inventado no navio negreiro, que conflui na construção desse *lugar de horror*, é um projeto necropolítico. Isto é, institui espaço de aceitabilidade da matança. O negro, portanto, é inventado como um vazio de humanidade, como lembra Mbembe (2006; 2014). Fanon (2008) vai também lembrar que o negro é desumanizado. Então, se ele é um ser desumanizado, nem mesmo quando morre aos milhões gera comoção social. Porque a branca não se vê como assassina, não vê o genocídio e a escravidão como crimes. Não vê o trauma e a violência colonial como crimes. Esse tipo de poder racial sobre/a partir do espaço-tempo também sobreviveu ao fim do colonialismo e está inscrito nas políticas de segurança do Estado, no Brasil.

Então, a confluência desses três exercícios do poder racial sobre/a partir do espaço-tempo visa controlar a produção de subjetividades “negras”. Formas de disciplinamento e de controle social que produzem a/o negra/o como problema espacial da branquitude (OLIVEIRA, 2019). Esses dispositivos de poder racial, disciplinar, de controle, biopolíticos e necropolíticos foram centrais não apenas na escravidão rural, mas especialmente na escravidão urbana, com as/os chamadas/os “pretas/os de ganho”, ou seja, cativas/os que trabalhavam nas ruas realizando algum tipo de serviço e/ou vendendo algum tipo de mercadoria para garantir renda diária a seus proprietários. A produção da renda na constituição de riqueza no Brasil nasce racializada. “A grande preocupação era a segurança pública, pois no centro da relação escravocrata existia um imenso medo”¹¹ (CAMPELLO, 2018, p. 171, grifos do autor).

¹⁰ “actual, es decir, algo de otro tiempo que actúa aquí y ahora, a partir de nuevas circunstancias” (GONÇALVES, 2001, p. 125).

¹¹ “Um fato notório afigura-se na preocupação, em constante evidência nos relatórios de presidentes de províncias e nas correspondências das autoridades, a respeito das possíveis rebeliões e rebeldias escravas, quando efetivamente, não ocorriam tantas prisões de escravos como se poderia supor” (CAMPOS, 2007, p. 217).

Mesmo após o fim do colonialismo persiste o negro como um problema espacial de segurança pública para a branquitude. Esse fato social, produzido pela branquitude, continua útil para sua (re)produção. Ele tem como objetivo garantir a manutenção e atualização de um ordenamento espacial das relações raciais (OLIVEIRA, 2011) que dê legitimidade político-ideológica à (re)produção de arranjo espacial das relações raciais distribuindo racialmente populações, privilégios e bens sociais.

O negro, portanto, foi inventado moderno-colonialmente como corpo racializado a ser explorado pela branquitude até a exaustão. Os espaços onde vivem também serão racializados. Portanto, um dos focos das resistências espaciais negras foi produzir outros modos de existências, outras espaço-temporalidades que escapam do capitalismo racial. Dessa forma, como já afirmamos, o espaço é, ao mesmo tempo, o acúmulo de tempos desiguais (SANTOS, 1978), isto é, a expressão dos vestígios dos campos de tensões na produção do espaço, mas também é o acúmulo de tempos diferentes que buscaram desenhar outros projetos e horizontes de sentido (QUIJANO, 2000).

O Atlântico negro, portanto, para lembrar o Paul Gilroy (2001), é o lugar da invenção do negro pelo trauma ou, como diria o grupo de hip hop Racionais MC's, a invenção do "negro drama". Criou-se um mundo Amefricano, como Leila Gonzalez (1988) nos convida a chamar a Améfrica Ladina, ou seja, as disputas, apropriações e negociações criadas com a multiplicidade de povos das "Áfricas" com os povos originários do "novo mundo" no olhar dos europeus no enfrentamento ao colonizador português. Esse processo de desreontologização significa a construção de lutas frente à desumanização. Os escravizados que chegavam doentes iam para a quarentena para restituir sua capacidade produtiva para serem explorados até a morte. Muitos desses escravizados chegavam enlouquecidos depois da dura viagem pelo navio negreiro.

Assim, o racismo estrutura material e simbolicamente sociedades hierarquizando-as pela ideia de raça. Fanon (2008) vai, nesse sentido, dizer que se constituem aí falsos complexos de inferioridade, superioridade e dependência. Nesses falsos complexos de superioridade, inferioridade e dependência, sobre os quais Fanon (2008) nos convida a pensar, o racista que cria o inferiorizado. Então, o complexo de inferioridade busca eternizar o sofrimento psíquico e o trauma. Destitui-se de culpa o violentador e impõe a culpa à própria vítima. Fanon (2008) lembra que é o processo de interiorização da inferioridade. O negro é símbolo da emoção. O complexo

de inferioridade institui a epidermização da inferioridade (FANON, 2008). O negro, portanto, sempre é corpo e instinto. Então, ele busca incutir um processo de autodestruição e autopunição. Esse é um dos focos da brancura: silenciar o negro.

O medo branco de ouvir o que poderia ser revelado pelo *sujeito negro* pode ser articulado com a noção de *repressão* de Sigmund Freud, uma vez que a “essência da repressão”, segundo o mesmo: “Encontra-se simplesmente em afastar-se de algo e mantê-lo à distância do consciente” (FREUD, 1923, p. 17) (KILOMBA, 2019, p. 41, grifos da autora).

Fanon (2008) vai lembrar-nos que a brancura vai constituindo também um complexo de dependência. Em outras palavras, o negro e tudo aquilo que produz só é valorizado quando o branco reconhece, ou seja, é um ser para ser tutelado. Se ele é esse ser para ser tutelado, o branco, nesses falsos complexos ou nesses delírios, para lembrar aqui Mbembe (2014), é a expressão do complexo de autoridade, o complexo de chefe. É o universal, a raça que não se vê como raça. É a recusa de admitir-se violento e reconhecer a verdade. A produção e reprodução do complexo de chefe envolve o constante estabelecimento de “blindagens cognitivas”.

O complexo de autoridade ou o complexo de superioridade, inspirado em Fanon (2008) o branco daquilo que é o campeão. Em italiano, campeão vem de *campione*, aquele que é o exemplo. O branco tem o capital racial ou, como diria o William Du Bois (apud SCHUCMAN, 2012), é o que tem o salário público psicológico. O que é o “salário público psicológico” de William Du Bois? O branco pobre pode frequentar os espaços de riqueza do branco rico. O negro pobre e, muitas vezes, mesmo o negro rico não podem frequentar os espaços de riqueza sem constrangimento racial no uso do espaço, porque espaços de prestígio social, de privilégio e de crédito (o negro não tem crédito, pois crédito, na economia, quer dizer confiança) são exclusividades da brancura. É a expressão do “pacto narcísico” da branquitude (BENTO, 2009) que define contratos e sistemas de alianças inconscientes por meio dos quais indivíduos brancos a priori com status econômicos diferentes se reconhecem como iguais (2009) e usam um reservatório de recursos para facilitar suas experiências brancas de espaço.

O branco, portanto, é o símbolo da razão e, se é o símbolo da razão, então, a sujeição do outro está justificada. “A noção de *privilégio*, como, no entanto, repeti com frequência, está no cerne da relação colonial” (MEMMI,

2007, p. 16, grifo do autor). Gestaram-se transmissões intergeracionais de privilégios, vantagens econômicas e usurpações conscientes e inconscientes para todos os que forem sendo identificados como brancos (MEMMI, 2007; BENTO, 2009).

Mas o navio negreiro também é o espaço de concentração da raiva e essa raiva, lembra Fanon (1968), é a minha busca por restituir a minha humanidade. Audre Lorde (2019) lembra que a raiva é a resposta às atitudes racistas e às ações e presunções que surgem dessas atitudes. Nossa hipótese é que, no navio negreiro, nasceu a ideia do medo branco da concentração espacial de negros, ou seja, negros aglomerados geram medo e todos os negros são iguais.

Como fala Renato Nogueira¹², os afetos vão sendo produzidos por uma lógica racial, então, é no navio negreiro que se gestou uma sensação racial de segurança ou de insegurança. A raiva, portanto, é a não aceitação da condição imposta pelos colonizadores. A raiva, lembra Audre Lorde (2019), ameaça um modo de vida. O modo de vida da branquitude. A raiva é sempre luta de um coletivo enfrentando o ódio. A autora nos lembra que

É o ódio que nos espreita nessas ruas, que deseja destruir a todos que trabalharmos verdadeiramente em prol de mudanças, em vez de apenas cedermos à retórica acadêmica. Esse ódio e a nossa raiva são muito diferentes. O ódio é a fúria daqueles que não compartilham os nossos objetivos, e sua finalidade é a morte a destruição. A raiva é um sofrimento causado pelas distorções entre semelhantes, e a sua finalidade é a mudança (LORDE, 2019, p. 161).

Fanon (1968) lembra que a raiva é a rejeição à atualidade, ao devir que está sendo imposto em nome de um passado mítico e esse ódio é a expressão da negação de uma existência. Audre Lorde (2019) vai falar que a raiva é cheia de informação e energia e, dessa forma, entendemos que o ódio vai criar respostas geográficas a isso e essas respostas geográficas são os constrangimentos e as contenções territoriais e o confinamento espacial.

Uma das raízes da indignação do negro é inspirada na raiva. A raiz do ódio branco é o medo de perder o domínio do destino do negro, porque, como lembra Fanon (2008), o destino do negro é ser branco. O traço, portanto, da brancura é um traço de desumanização do negro. Logo, não estamos lidando com o “sujeito negro”, mas com as fantasias e delírios do branco (KILOMBA, 2019; MBEMBE, 2014). Isso vai sendo gestado no passado colonial à cidade

¹² Aula inaugural do Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kUCzEwytI2E>. Acesso em: 04 ago. 2020.

neoliberal, pois continuam os “lembretes dos lugares onde mal podemos entrar, dos lugares nos quais dificilmente ‘chegamos’ ou não ‘podemos ficar’” (HOOKS, 1990, p. 148 apud KILOMBA, 2019, p. 57).

Segundo essa lógica, o negro nunca será um humano, no máximo, o negro vai ser um sub-humano. Nesse sentido, se o negro nunca vai ser um humano, nem mesmo o “negro tipo A”. Como diria o grupo de rap Racionais MC’s “ser um preto tipo A custa caro”. O negro de classe média ou enriquecido, para viver sem constrangimento, precisa promover uma “batalha contínua contra o pagamento racial” (LORDE, 2019, p. 148). A função da branquitude é produzir três destinos para o negro: 1) o negro como um servo voluntário e que vá “eclipsando ou negando as outras partes do meu [seu] ser” (LORDE, 2019, p. 150), isto é, um negro que se embranquece (FANON, 2008); 2) o negro como símbolo de um *token* (LORDE, 2019)¹³; 3) o negro é um ser-para-o-fim e um ser-para-a-morte, parafraseando o polêmico Heidegger (2005)¹⁴. Retornemos mais uma vez a Baquaqua (2017[1854], p. 55):

Meus companheiros de escravidão não eram tão firmes quanto eu, sendo muito dados à bebida, de maneira que eles não eram tão rentáveis para o meu senhor. Aproveite desta situação para elevar-me em sua opinião, sendo muito prestativo e obediente [isto é, um servo voluntário]; mas tudo em vão; fizesse o que fizesse, descobri que servia um tirano e nada parecia satisfazê-lo. Por isso, comeci a beber da mesma maneira que os outros: éramos todos da mesma espécie, mau senhor, mau escrav[izad]o.

O depoimento acima, do ex-escravizado Baquaqua, demonstra que a servidão voluntária (LA BOÉTIE, 1999[1549]) é um círculo infernal (FANON, 2008) em que o único destino é a ruptura total. A função da branquitude é produzir um negro tipo A, ou seja, um negro que vai querer se embranquecer.

Esse servo voluntário, inspirado aqui em Étienne de La Boétie (1999[1549]), é educado para o auto-ódio e busca afirmar um oprimido que odeia outros oprimidos, especialmente os racialmente semelhantes, e ama o opressor. O foco, lembrando novamente Fanon (2008), é a epidermização da inferioridade, para que os negros compreendam que o único privilégio que tem seria

¹³ As notas da tradutora Stephanie Borges, de Audre Lorde, lembram que “‘Tokenismo’ vem do inglês ‘token’ (símbolo) e refere-se à prática de fazer algumas concessões a indivíduos de uma minoria para evitar acusações de preconceito e desigualdade” (LORDE, 2019, p. 147). Esse discurso é carregado de ideais meritocráticos para negar o racismo estrutural e os seus efeitos.

¹⁴ Lembremos que ele era um defensor da supremacia branca nazista.

o “privilégio da servidão” (CAMUS, 1994)¹⁵. O orgasmo da branquitude é a confirmação da transmissão intergeracional desses complexos (BENTO, 2009).

O convés do navio negreiro produz o medo branco da onda negra que pode vir dos porões. “A diferença racial vem a coincidir com a diferença espacial” (KILOMBA, 2019, p. 61), logo, brutalidade não se aplica aos negros e seus espaços. Nasce aqui também a ideia de que os negros aguentam mais dor. Se os negros aguentam mais dor, crueldade não se aplica aos negros, essa é a lógica colonial que foi sendo inventada, que a produção científica foi, assim, reproduzindo. Então, se crueldade não se aplica aos negros, porque, como afirmava Kant (1993) e Hegel (1999), os negros não são humanos, são seres indolentes, logo, o confinamento produzido pelos navios negreiros definia, cerca de 400 anos antes dos darwinistas sociais afirmarem que “os mais fortes sobrevivem”, a *seleção natural* da dominação, já que o navio negreiro era um local extremamente insalubre, de sufocamento¹⁶ e de muita violência¹⁷.

Estima-se que em torno de 10% a 20% dos escravizados morriam no trânsito pelo Atlântico de fome, sede, pelas péssimas condições de higiene, revoltas, suicídios, entre outras. Os escravizados eram marcados como gado com ferro fervente para definir de quem eram propriedade. Os revoltosos tinham a pele cortada à faca e esfregavam pimenta ou vinagre na ferida (BAQUAQUA, 2017[1854]). Estamos vendo aí que o modelo do navio que estava articulado à *plantation* expressava aquilo que James (2010) vai chamar de um “regime de calculada brutalidade e terrorismo”. Calculada, porque os negros eram mercadorias, que precisavam ser compradas e vendidas. Então, o foco era produzir corpos amedrontados e dóceis, garantindo a segurança dos proprietários e a chegada das mercadorias, os escravizados, para serem vendidos com o máximo de valor.

James (2010) lembra de um capitão que, para tentar manter a ordem e evitar revolta dentro dos navios negreiros, assassina um escravizado, retira suas vísceras e obriga que os outros escravizados comam. Então, passamos a verificar aí que o negro é um ser para ser contido. No navio negreiro os escravizados eram assassinados para garantir a ordem

¹⁵ Audre Lorde (2019, p. 152) afirma a necessidade de erradicar “os padrões internalizados de opressão se quisermos ultrapassar os aspectos mais superficiais da transformação social [...]”. Pois temos, entranhados em nós, velhos diagramas que ditam expectativas e reações, velhas estruturas de opressão, e essas devem ser alteradas ao mesmo tempo que alteramos as condições de vida que resultam delas, pois as ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa grande”.

¹⁶ O direito a respirar nasce dos gritos dos navios negreiros. “Eu não consigo respirar” é um grito de suplício pelas existências negras. Esse grito transpassa tempos e espaços em que a presença negra se afirma, especialmente em operações para garantir a “sensação racial de segurança”.

¹⁷ “Oh! A repugnância e a sujeira daquele lugar horrível nunca serão apagadas da minha memória” (BAQUAQUA, 2017[1854], p. 52).

racial do espaço. Entendemos que foram gestados múltiplos racismos nos navios negreiros. James (2010) lembra que os navios negreiros impactavam de forma distinta homens e mulheres, quando ele nos afirma, por exemplo, que era comum que mulheres, quando chegavam à colônia, ficassem estéreis por dois anos. Então, percebam que o trauma do colonialismo afetou de formas distintas negros e negras.

O navio negreiro, portanto, simboliza a reafirmação do negro como jazigo, para lembrar aqui Achille Mbembe (2014), ou seja, um “símbolo de morte”, porque no navio negreiro os escravizados (homens, mulheres e crianças¹⁸) eram transportados nus (com pouquíssimos adornos corpóreos), acorrentados num espaço extremamente insalubre, imundo, durante semanas e às vezes meses, vendidos num outro continente. Então, o negro é um problema espacial, marcado pela branquitude e pela ideia de segurança. A ideia de segurança que nasce no navio negreiro carregada de subsídios raciais.

Então, passamos a verificar o quanto elementos que foram gestados no contexto colonial estão sendo atualizados e acrescidos de novos racismos. Aqui lembrando um pouco do que Fátima Lima¹⁹ nos trouxe da fala de Conceição Evaristo quando coloca que “escrever é uma forma de sangrar”. Baquaqua (2017[1854], p. 53)²⁰, assim nos diz:

Quando qualquer um de nós se tornava rebelde, sua carne era cortada com uma faca e no corte eram esfregados pimenta e vinagre para torná-lo pacífico(!). Assim como os outros, fiquei muito mareado no início, mas nosso sofrimento não causou preocupação alguma aos nossos brutais proprietários. Nossos sofrimentos eram da nossa conta, não tínhamos ninguém para compartilhá-los, ninguém para cuidar de nós, ou até mesmo nos dizer uma palavra de conforto. Alguns foram jogados ao mar antes que a respiração cessasse de seus corpos; quando presumiam que alguém não iria sobreviver, era assim que se livravam dele.

Apenas duas vezes durante a viagem fomos autorizados subir ao convés para que pudéssemos nos lavar – uma vez enquanto estávamos em alto-mar, e outra pouco antes de entrarmos no porto.

¹⁸ Escravizar crianças visava o trabalho no subsolo das minas e a busca de seres mais fáceis de adestramento e que não sabiam fugir.

¹⁹ Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo – Aula 3: Saúde Mental, Trauma e Sofrimento. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=K2crdnplYxM>. Acesso em: 18 ago. 2020.

²⁰ Uma escrita de si, para-si e para-o-outro. Como diria Conceição Evaristo: “escrevivências”.

O navio negreiro, portanto, forjou uma diversidade de racismos que estruturou a sociedade brasileira. Que diversidades de racismos são essas? Levantamos várias hipóteses. Primeiro o que tem sido chamado de um racismo ambiental, ou seja, lugar de negro é o lugar dos dejetos sociais, lugares insalubres. O navio negreiro era, também, o local onde se construiu o racismo recreativo, para lembrar aqui Adilson Moreira (2019). O que é esse racismo recreativo? Um meio de propagação da hostilidade racial pelo uso do humor como um projeto de dominação que se disfarça de benigno (MOREIRA, 2019)²¹. Castro Alves (1976[1868]) lembra que os capitães dos navios negreiros obrigavam os escravizados a dançar para divertir a tripulação²². Em meio à brutalidade, os negros nos navios negreiros eram postos como uma piada para divertir os brancos em seus momentos de ócio.

É no navio negreiro, ainda, que vai emergir pela primeira vez na modernidade a gestão bio-necropolítica do espaço (OLIVEIRA, 2015a), em que vai se construindo uma política administrada pela morte para manter a disciplina, o controle e a ordem racial do espaço. Nesse sentido, é importante lembrarmos o quanto isso se expressava no nome de vários navios negreiros, na crença que se colocava de que era para o bem dos escravizados. Tinha navio negreiro chamado de Amável Donzela (1788 a 1806), Boa Intenção (1798 a 1802), Brinquedo dos Meninos (1800 a 1826), Caridade (Quatro diferentes embarcações usaram esse nome, de 1799 a 1836), Feliz Destino (1818 a 1821), Feliz Dias a Pobrezinhos (1812), Graciosa Vingativa (1840 a 1845), Regeneradora (Três embarcações usaram esse nome, de 1823 a 1825), entre tantos outros nomes que dissimulavam o brutalismo. Verifica-se, assim, quantos racismos são produzidos e que o negro é aquele que nunca vai

ser cuidado por ninguém. Na verdade, ele é um ser adestrado para cuidar dos brancos, especificamente próximos da morte. Identifica-se quanto o racismo, para lembrar Ana Flauzina (2017), vai extorquindo as energias e trucidando as potências e os sonhos, sem remorso, dos negros. Passamos a

²¹ Moreira (2019) afirma que ele se constitui com o uso do humor contra negros que ideologicamente se afirma como benigno, mas que: 1) propaga uma hostilidade racial; 2) bestializa os negros; 3) busca produzir um ser programado para servir o branco; 4) cria uma forma de degradação do negro buscando impedir o acesso à comunidade política.

²² Ver o poema *O navio negreiro*, de Castro Alves (1976[1868]): “Era um sonho dantesco ... O tombadilho \ Que das luzernas avermelha o brilho, \ Em sangue a se banhar. \ Tinir de ferros ... estalar do açoite ... \ Legiões de homens negros como a noite, \ Horrendos a dançar ... [...] Presa nos elos de uma só cadeia, \ A multidão faminta cambaleia, \ E chora e dança ali! [...] No entanto o capitão [...] \ Diz do fumo entre os densos nevoeiros: \ ‘Vibrai rijo o chicote, marinheiros! \ Fazei-os mais dançar!...’”.

verificar que o racismo é uma estrutura histórica de longa duração, que foi forjando um sistema econômico.

Lembremos, os escravizados eram mercadorias, comprados e vendidos, então, para usar a máxima dos liberais, a riqueza das nações surgiu a partir dos corpos negros que foram transformados em mercadorias. O liberalismo foi forjado por uma lógica racial (MBEMBE, 2014). Os liberais não gostam muito de lembrar-se desse seu passado²³. O racismo estruturou o sistema político, ou seja, espaços/posições de poder e decisão são espaços/posições da branquitude.

Além disso, o racismo foi forjando um sistema cultural-religioso, definindo uma hierarquia das religiões e espiritualidades, definindo o cristianismo como o céu e as religiões de matriz afro e dos povos originários como símbolos do inferno e do demoníaco.

O racismo foi estruturando a produção de conhecimentos produzindo uma geo-corpo-política do conhecimento tida como válida²⁴. A lógica racial produz estranhamentos de negros como intelectuais. Quando essa ótica admite negros intelectuais seu repertório deve ser limitado a falar sobre o negro, cultura e coisas correlatas²⁵. Mas o racismo foi também estruturando

²³ Campello (2018) aponta que a constituição de 1824 (mesmo não declarando a existência de escravidão) produz uma conciliação implícita de referências à escravidão e à questão liberal no resguardo às liberdades individuais [para os brancos].

²⁴ Pesquisas científicas sólidas e respeitadíssimas feitas há mais de 50 anos apontam o contato de inúmeros povos da área que hoje chamamos de África com os povos de Abya Yala (como o povo Kuna chama até hoje o continente americano) há milênios, isto é, muito antes da invasão europeia de 1492. O eurocentrismo difundido em programas televisivos pseudocientíficos, que historicamente reproduzem a visão única de África como uma região homogênea dominada por povos primitivos e pela paisagem natural de leões, zebras, savanas e floresta de pigmeus, preferem acreditar em alienígenas que criaram as pirâmides e outras estruturas arquitetônicas na África e nas Américas muito semelhantes que acreditar que povos destes dois continentes tivessem criado, há milênios, aparatos técnicos e científicos que pudessem cruzar o oceano atlântico e criar estruturas técnicas tão sofisticadas como pirâmides no Egito e na América Central e do Sul. Os discursos contra a ciência em relação aos povos não-europeus e não-brancos é anterior ao neoliberalismo. A narrativa única e ideológica do eurocentrismo prefere o marco zero do colonialismo/colonialidade de 1492 da relação África e América do que falar de trocas milenares intercontinentais de tecnologias que não pressupunham colonialismo. Vemos os livros e materiais didáticos como espaço de disputa de narrativas que infelizmente continuam reproduzindo a colonialidade do saber e seu concomitante epistemicídio (NASCIMENTO, 1980).

²⁵ Os/As negras/os sempre têm um destino esperado. Nunca podem produzir subjetividades acerca do mundo. Não podem apresentar uma sofisticação estética, como Carolina Maria de Jesus em sua vasta obra ou como Cartola fez dizer querer ver a “alvorada lá no morro, que beleza. Ninguém chora, não há tristeza”. O negro não pode falar que “as rosas não falam, simplesmente exalam o perfume que roubam de ti”, ou seja, há um repertório limitado que é colocado para as/os negras/os. Os/As negras/os só podem falar sobre escravidão e violência. Lembremos aqui tentativas de

a dinâmica dos afetos. Afetos tristes e/ou negativos são coisas de negros. Afetos alegres e/ou positivos são coisas de brancos. Somos ainda uma sociedade carregada com valores coloniais.

Albert Memmi (2007) lembra o seguinte: o que faz ser uma sociedade colonial? Três elementos. O primeiro elemento são as vantagens econômicas que foram dadas no período colonial e nunca foram abolidas. O segundo elemento são os privilégios. Privilégios que dão ao branco um capital racial, mas que, contraditoriamente, nunca se vê como raça, ou seja, um indivíduo andando pela rua, dependendo da cor da sua pele ou como é racialmente classificado, um atestado de óbito está sendo produzido para aqueles que desrespeitaram o comportamento racial para o uso do espaço. Se esse indivíduo for negro e estiver andando em áreas escuras e “nobres” da cidade, ele é culpado pela própria morte e, provavelmente, será criminalizado. Assim, no “beco escuro explode a violência” da colonialidade do poder e são “becos da memória”.

Além de vantagens econômicas e privilégios, as usurpações são a terceira característica das sociedades coloniais, ou seja, aquilo que foi roubado do passado nunca foi devolvido. Como abdicou, no Brasil, de se debater políticas reparatórias e ações de combate às estruturas de dominação/opressão/exploração racial-generificada-sexual-de classe, esses atributos da sociedade colonial (privilégios, vantagens econômicas e usurpações) ganharam dimensão espacial, reforçando o negro como um problema espacial para a branquitude. Então, lembra Fanon (1969), o foco do racismo nunca foi o indivíduo, mas a destruição de um modo de existência. O racismo, portanto, foi se metamorfoseando ao longo do tempo e se regionalizando

diminuir a literatura da escritora negra Conceição Evaristo como uma literatura memorialista. A estrutura racial-patriarcal-heteronormativa-etária de validação do conhecimento definindo quem pode falar (SPIVAK, 2014; KILOMBA, 2019) e “performances frutíferas do poder, controle e intimidação” (KILOMBA, 2019, p. 57). A literatura sofisticada de Conceição Evaristo além de tocar no cerne da sociedade brasileira, nos dilemas humanos da gente preta, nos fazendo repensar como os universais são reveladores de particularismo. A literatura de Conceição Evaristo cria um campo de possibilidade para outras “memórias do futuro”. “Quando produzimos conhecimento, argumenta bell hooks, nossos discursos incorporam não apenas palavras de luta, mas também de dor – a dor da opressão. Ao ouvir nossos discursos, pode-se também ouvir a dor e a emoção contidas em sua precariedade: a precariedade, ela argumenta, de *ainda* sermos excluídas/os de lugares aos quais acabamos de ‘chegar’, mas dificilmente podemos ‘ficar’” (KILOMBA, 2019, p. 59, grifo da autora).

nos espaços (OLIVEIRA, 2019), ou seja, foi ganhando diferentes formas e modalidades ao longo do tempo, dependendo de cada contexto espacial.

O racismo foi mobilizado pelo eurocentrismo como um dos elementos definidores daquilo que é considerado como humano (que transita na zona do *ser*, isto é, a zona de privilégios) e daquilo que é sub-humano ou que não tem nenhum grau de humanidade (que transita na zona de opressões, a zona do *não ser*) (FANON, 2008; GROSGUÉL, 2014). A zona do *ser* e do *não ser* (FANON, 2008) é um debate que hoje extrapolou a própria discussão inicial de Fanon. O autor vai falar dessa zona do *não ser* como uma zona árida, que nada se produz ali.

Entendemos que esse debate extrapola a ideia inicial de Fanon (2008), pois a zona do *não ser*, hoje, se expressa espacialmente em espaços em que há aceitabilidade da matança, ou seja, não existe necropolítica sem geopolítica. Necropolítica significa uma política de morte, mas é uma política de morte em determinados lugares que são aceitáveis (MBEMBE, 2006), ou seja, é aceitável matar no Morro dos Macacos se você está jogando futebol; é aceitável matar no Morro do Alemão se você está sentado na porta de casa; é aceitável matar em vários outros morros, favelas e periferias pelo Brasil. Mas, em determinados espaços vitrines (ROLNIK, 1988), isso pode gerar repercussão nacional e internacional. São aceitáveis, como apontam Giselle Florentino e Fransérgio Goulart²⁶, incursões policiais e assassinatos de jovens negros nas operações na Baixada Fluminense, proibidas judicialmente, mas que continuam sendo realizadas, mesmo em contexto de pandemia da COVID-19.

A política de aceitabilidade da matança, prescrita pelo “contrato de dominação” (MILLS, 2013), vem estabelecendo, historicamente, fronteiras raciais para o controle racial do uso do espaço vitrine (ROLNIK, 1988) das cidades brasileiras, criando uma “geopolítica dos corpos sensíveis” (LIMA, 2020)²⁷. Para Lima (2020), o contexto da pandemia da COVID-19 evidencia

²⁶ Ver mais em: <https://dmjracial.com/>.

²⁷ Infelizmente os exemplos são inúmeros. Santos (2012, p. 44-46) aponta um caso hipotético: “[...] dois amigos, um branco e um negro, se apresentam em busca de uma vaga de emprego. Neste momento há, como situação predominante em nosso tecido social, uma vantagem do postulante branco em relação ao postulante negro – o acesso ao emprego é um dos campos onde a assimetria é a marca das relações raciais, inclusive nas situações em que há igualdade nas va-

a “geopolítica dos corpos sensíveis”, ou seja, a relação formada entre espaço e poder mediada pela (inter)corporalidade, trata-se de sujeitos corporificados que constituem a face vívida das realidades geopolíticas cotidianas. É como se falássemos aqui de uma geografia dos sujeitos corporificados em sua condição geopolítica. Acrescentamos a proposta de Lima (2020) para compreender o exercício da necropolítica, a imbricação entre espaço, tempo e poder. Propomos uma geocropolítica dos corpos sensíveis, isto é, uma seletividade espaço-temporal de corpos racializados que são vistos como mais suscetíveis a serem mortos em determinados momentos do dia ou da noite. A raça, a classe e o gênero têm sido mobilizados na seletividade espaço-temporal da política de morte.

Nesse sentido, o trauma do racismo vai gestando sofrimento, fragmentação, doenças psicossociais. Então os negros nasceram na moderno-colonialidade como seres matáveis, descartáveis, que aguentam mais dor, porque crueldade não se aplica aos negros, o único de todos os seres humanos que, na modernidade, foi transformado em mercadoria (MBEMBE, 2014). Mesmo após a morte, não tem a dignidade respeitada. São a expressão do mal, são seres que aglomerados nos causam medo; são seres instintivos, animais e destituídos de humanidade; a estética da feiura²⁸. O negro é a ausência de obra. O negro, portanto, são seres homogêneos. Todos os seres são iguais, sem importância. Então, é um repertório limitado de destinos e possibilidades.

Como nunca se enfrentou essa ferida colonial e esse trauma com políticas reparatórias em múltiplas escalas, esferas e contextos, isso produziu e continua produzindo o sinal verde para o genocídio. As respostas que a luta antirracista vêm construindo são a criação de contra-espacos (OLIVEIRA, 2020), ou seja, produzir espacos de liberdade, espacos de acolhimento, como

riáveis que poderiam configurar diferenciais entre os postulantes (mesma qualificação, mesma idade etc.). Estes dois postulantes podem ser os melhores amigos, e, ao sair da entrevista, se põem a comentar ‘Como foi a sua entrevista? O que te perguntaram?’, sentados numa praça, ou dentro do ônibus a caminho de suas casas. Neste momento, eles voltam a ter uma interação marcada pela horizontalidade nas relações inter-raciais, momento este que foi sutilmente precedido por outro onde a assimetria era a tônica. E se, quando estão ambos dentro de um ônibus, este veículo de transporte coletivo for parado pela polícia? Terão igualdade de tratamento? As chances de ser abordado pela polícia, e ter um tratamento de desrespeito e suspeita por parte do policial são as mesmas?” Este exemplo que reúne situações corriqueiras na nossa sociedade mostra como a mudança de padrão pode se dar no mesmo lugar, em momentos diferentes ou em lugares diferentes: espaco e tempo aqui são flexionados de acordo com o que está em questão em cada “contexto de interação”.

²⁸ Sartre (2007) lembra que o feio produz uma brutalidade com o seu corpo. Por que ele produz a brutalidade com o corpo? Porque ele quer se aproximar daquilo que é belo e o racismo produziu que aquilo que é belo é aquilo que é branco. Então, a estética da feiura significa a busca de se embranquecer.

quilombos, terreiros, os fundos de quintais como espaços de encontro, produção de subjetividades, a busca de redefinição dos lugares de horror como lugares de memória, dessas memórias de potências indomáveis, o que significa que nossos mortos têm voz!

Então, quando passamos a ver familiares que têm seus filhos mortos por ações do Estado, mães que carregam a imagem dos seus filhos em camisetas e/ou bandeiras, nós estamos vendo “criptas vivas que o capitalismo racial” tenta apagar e que nunca serão esquecidas (MEMBE, 2014; OLIVEIRA, 2014). Dizer que “nossos mortos têm voz” é a construção de uma política de memória. Há uma política aí de enfrentamento ao luto. Lutar pela implementação da Lei 10.639/03, que aponta a obrigatoriedade do ensino de história da África e das lutas negras na diáspora, que conclama outras mentalidades e outros horizontes de sentido (QUIJANO, 2000) ou, como diria Grada Kilomba (2019), uma das tarefas da descolonização é fazer um funeral digno, porque o colonialismo [e a colonialidade] nunca foi enterrado (MBEMBE, 2008). A luta antirracista no contexto da COVID-19 em todo o planeta tem profanado os túmulos dos facínoras que foram homenageados em bustos, estátuas, monumentos, nomes de ruas, escolas, viadutos, entre outros. Como diria o Racionais MC's, quem matou muito negro ganhou uma medalha de prêmio²⁹, o ser humano descartável do Brasil. Isso revela que os monumentos de civilização são retratos de monumentos de barbárie (BENJAMIM, 1986). Convocam-se outras políticas de memórias e reparações!

Passamos a verificar que a luta antirracista tem colocado o quanto esses facínoras foram tendo o privilégio na própria construção das memórias. A luta por memória dos mortos por esses facínoras é uma outra dimensão que significa produzir que *nossos mortos têm voz*. O professor Amauri Mendes Pereira (2018), lembra que a luta antirracista tem criado uma *cultura de consciência negra*. Essa *cultura de consciência negra* tem sido difundida tanto no meio virtual quanto nas ações de usos políticos de apropriação do espaço em atos, marchas, eventos antirracistas, frentes de luta contra o racismo, entre outros, ou seja, muitos dos processos de aquilombamento. Então pensar a saúde mental da população negra significa a construção de múltiplas escalas do agir político, o que envolve decolonizar formas de como enxergamos o mundo, como produzimos conhecimento, na forma de como

²⁹ Por todo o país ainda existem bustos, estátuas e placas que fazem homenagem a escravocratas, assim como nomes de lugares, escolas prédios e viadutos que também fazem essas “homenagens”. O espaço, lembra Santos (1978), é historicamente produzido. Logo, a luta antirracista incorpora a dimensão espacial ao colocar a necessidade de produzir outras referências na produção e apropriação do espaço.

fazemos a luta e como desejamos ser lembrados. Porque como lembrou Cesaire (1978), o humanismo eurocentrado está na bancarrota. Daí a sua resposta da difusão da cultura do ódio que tem sido evidenciada contra todos os grupos que põem em xeque o capitalismo racial-patriarcal-cristão-heteronormativo-ocidental-das classes superiores.

“CUMÉ QUE A GENTE FICA?”³⁰: CONSIDERAÇÕES FINAIS PARA FOMENTAR NOVOS DEBATES

Pensar a saúde da população negra nos faz lembrar duplamente o cantor, músico e compositor Cartola. O primeiro Cartola é um alerta. Assim ele nos diz:

Ouça-me bem, amor
Preste atenção, o mundo é um moinho
Vai triturar teus sonhos, tão mesquinho
Vai reduzir as ilusões a pó³¹.

Apesar de a música fazer alusão à relação pai e filha, percebemos que ela coloca questões para pensar o racismo brasileiro tanto ao sinalizar que “as/os negras/os fora do lugar” imposto pela branquitude verão seus sonhos triturados quanto ao buscar eliminar as/os negras/os como seres desejantes de sonhos e futuros diversos.

O silêncio, durante décadas, da academia brasileira e do Estado brasileiro no combate ao racismo é carregado de sentidos, ou seja, o racismo não é um ato falho, para usar uma metáfora da psicanálise. O racismo produz mentalidades, ou seja, formas de enxergar o mundo, logo, a transformação social revolucionária, lembra Audre Lorde (2019), em diálogo

com a pedagogia do oprimido de Paulo Freire, “não pode nunca ser apenas as situações opressivas das quais buscamos nos libertar, mas sim aquele fragmento do opressor que está profundamente arraigado em cada um de nós, e que conhece apenas as táticas do opressor, as relações do opressor” (LORDE, 2019, p. 153).

³⁰ Alusão ao subtítulo do texto *Racismo e sexismo na cultura brasileira: Cumé que a gente fica?* De Lélia Gonzalez (1984).

³¹ Trecho da música *O mundo é um moinho* de Cartola.

Em outra menção que fazemos a Cartola aqui, criamos uma conversa fictícia entre o cantor e músico com o escritor James Baldwin e a escritora Conceição Evaristo quando Cartola nos diz:

Deixe-me ir
Preciso andar
Vou por aí a procurar
Rir pra não chorar
Deixe-me ir
Preciso andar
Vou por aí a procurar
Sorrir pra não chorar
Quero assistir ao sol nascer
Ver as águas dos rios correr
Ouvir os pássaros cantar
Eu quero nascer
Quero viver³².

Esse “Deixe-me ir / Preciso andar” nos informa as tentativas de interdição da negritude coincidindo com a imposição de uma imobilidade (KILOMBA, 2019). Esse “quero viver” da música “Deixe-me ir / Preciso andar” de Cartola nos faz lembrar, James Baldwin, em uma conversa fictícia. Numa possível especulação de resposta de Baldwin a Cartola, talvez ele diria: “eu quero viver porque *não sou seu negro*”³³. Conceição Evaristo, numa especulação de resposta a Cartola e Baldwin, responderia que: “combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer”³⁴.

BIBLIOGRAFIA

ALVES, C. **Obra completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976[1868].

³² Trecho da música *Preciso me encontrar*, de Cartola.

³³ Alusão ao documentário *Eu não sou seu negro*, dirigido por Raoul Peck e lançado em 2017. O roteiro deste documentário foi criado a partir de escritos inéditos e inconclusos de James Baldwin (1924-1987), batizado como *Remember This House* (1979).

³⁴ A frase que se transformou em brado político de movimentos sociais e ativistas políticos é: “Eles combinaram de nos matar, nós combinamos de não morrer”. Conceição Evaristo em várias palestras usou essa mesma frase que ficou famosa. No livro de onde foi retirada a inspiração da frase a autora reproduz da seguinte forma: “a gente combinamos de não morrer” (EVARISTO, 2014 p. 107). Essa frase é o nome de um subcapítulo do livro *Olhos D'Água* e também é uma frase usada pela autora neste subcapítulo no corpo do texto.

- BENJAMIN, W. **Documentos de cultura, documentos de barbárie**: escritos escolhidos, seleção e apresentação de Willi Bolle. São Paulo: Cultrix/EdUSP, 1986.
- BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: BENTO, M. A. S.; CARONE, I. **Psicologia Social do Racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CAMPOS. Crime e escravidão: uma interpretação alternativa. *In*: CARVALHO, J. M. de (Org.). **Nação e Cidadania no Império**: novos horizontes. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2007.
- CAMUS, A. **O primeiro homem**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.
- CESAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá Da Costa Editora, 1978.
- EVARISTO, C. **Becos da memória**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2013.
- EVARISTO, C. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2014.
- FANON, F. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FANON, F. **Em defesa da Revolução Africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FLAUZINA, A. L. P. Apresentação. *In*: ALEXANDER, M. **A nova segregação**: racismo e encarceramento em massa. São Paulo: Boitempo, 2017.
- FRANKENBERG, R. A miragem de uma branquitude não-marcada. *In*: WARE, V. (Org.). **Branquitude**: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.
- FREUD, S. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1969, e publicado *In*: **Religião e Sociedade**, 15/1, 1990, pp. 120–127. As notas são da edição *Standard* e se referem à íntegra do texto. *In*: Revista Espaço Acadêmico – Nº 26 – Julho de 2003 http://www.espacoacademico.com.br/026/26tc_freud.htm.
- GILROY, P. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: UCAM, CEEA, 2001.

- GONÇALVES, C. W. P. Geo-grafias. **Movimientos Sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad**. México: Siglo Veintiuno, 2001.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira: Cumé que a gente fica? **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1984.
- GONZALEZ, L. A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, jan./jun. 1988.
- GROSGOUEL, R. **El concepto de 'racismo' en Michel Foucault y Frantz Fanon**: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? Tabula Rasa [On-line] 2012, (Enero-Junio): Data de consulta: 12 / noviembre / 2014.
- HEGEL, G. W. F. **Filosofia da história**. Brasília: Editora da UnB, 1999.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**: parte II. Petrópolis: Vozes, 2005.
- JAMES, C. L. R. **Os jacobinos negros**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- KANT, E. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Campinas: Papyrus, 1993.
- KILOMBA, G. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LA BOÉTIE, E. **Discurso da servidão voluntária**. São Paulo: Brasiliense, 1999[1549].
- LORDE, A. Os usos da raiva: as mulheres reagem ao racismo. In: LORDE, A. **Irmã Outsider**: ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- LIMA, M. Como os tantãs na floresta: reflexões sobre o ensino de História da África e dos africanos no Brasil. **Saberes e fazeres**, v. 1: modos de ver / coordenação do projeto Ana Paula Brandão. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2006.
- LIMA, I. G. 2020. A condição geopolítica dos corpos sensíveis. **Revista Paisagens Híbridas**, Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <https://paisagenshibridas.eba.ufrj.br/2020/04/01/a-condicao-geopolitica-dos-corpos-sensiveis/>. Acesso em: 5 abr. 2020.
- MACKENZIE, J. M. **A partilha da África, 1880 – 1900**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

- MASSEY, D. B. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- MBEMBE, A. **Necropolítica**. Sevilla: Fundación BIACS. 2006.
- MBEMBE, A. **Por un entierro simbólico del colonialismo**. Publicado en Le Messager (Duala, Camerún), 2008
- MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.
- MEMMI, A. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MILLS, C. O contrato de dominação. **Meritum**, Belo Horizonte, v. 8, n. 2, p. 15-70, jul./dez. 2013.
- MOREIRA, A. **Racismo recreativo**. São Paulo: Pólen, 2019.
- OLIVA, A. R. Da Aethiopia à Africa: as idéias de África, do medievo europeu à Idade Moderna. **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, Uberlândia, v. 5, n. 4, ano 5, out./nov./dez. 2008.
- OLIVEIRA, D. A. **Por uma Geografia das relações raciais**: o racismo na cidade do Rio de Janeiro. 2011. 274f. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.
- OLIVEIRA, D. A. O marketing urbano e a questão racial na era dos megaempreendimentos e eventos no Rio de Janeiro. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 16, n. 1, p. 85-106, mai. 2014.
- OLIVEIRA, D. A. Gestão racista e necropolítica do espaço urbano: apontamento teórico e político sobre o genocídio da juventude negra na cidade do Rio de Janeiro. Nova Iguaçu. **Anais do Copene Sudeste**, 2015a.
- OLIVEIRA, D. A. Possibilidades de leitura do continente africano a partir do ensino de geografia: uma avaliação preliminar dos impactos da Lei 10.639/03. In: BEZERRA, A. C. A. et. al. (Org.). **Formação de professores de Geografia**: diversidade, práticas e experiências. Niterói: EdUFF, 2015b.
- OLIVEIRA, D. A. **O negro**: um problema espacial. Vitória, Espírito Santo. Anais do Copene Sudeste, 2019.
- PASSOS, R. G. “Holocausto ou Navio Negroiro?”: inquietações para a Reforma Psiquiátrica brasileira **Argumentum**, v. 10, n. 3, p. 10-23, 2018.

Disponível em: <https://doi.org/10.18315/argumentum.v10i3.21483>.

Acesso em: 27 jul. 2020.

PEREIRA, A. M. **Do Movimento Negro à Cultura de Consciência Negra**: reflexões sobre o antirracismo na sociedade brasileira. Belo Horizonte: Nandyala, 2018.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

ROLNIK, R. **O que é cidade**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

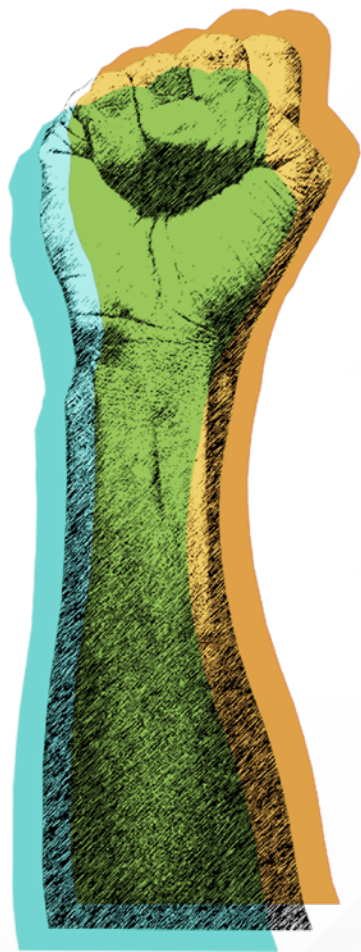
SANTOS, M. **Por uma Geografia Nova** – da crítica da geografia a uma geografia crítica. São Paulo: Hucitec, 1978.

SANTOS, R. E. Sobre espacialidades das relações raciais: raça, racialidade e racismo no espaço urbano. In: SANTOS, R. E. (Org.). **Questões urbanas e racismo**. Petrópolis: DP et Alli; Brasília: ABPN, 2012.

SARTRE, J. P. **O ser e o nada**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

SCHUCMAN, L. V. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**: raça, hierarquias e poder na formação da branquitude paulistana. 2012. 160f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SODRÉ, M. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.



CAPÍTULO

8

**O RACISMO
COMO
ESTRUTURANTE
DA
CRIMINOLOGIA
BRASILEIRA**

> [VOLTAR AO SUMÁRIO](#)

O RACISMO COMO ESTRUTURANTE DA CRIMINOLOGIA BRASILEIRA

Lívia Cásseres

*Brasil, meu nego
Deixa eu te contar
A história que a história não conta
O avesso do mesmo lugar
Na luta é que a gente se encontra
Brasil, meu denço
A Mangueira chegou
Com versos que o livro apagou
Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento
Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos
Eu quero um país que não tá no retrato
Brasil, o teu nome é Dandara
E a tua cara é de cariri
Não veio do céu
Nem das mãos de Isabel
A liberdade é um dragão no mar de Aracati
Salve os caboclos de julho
Quem foi de aço nos anos de chumbo
Brasil, chegou a vez
De ouvir as Marias, Mahins, Marielles, malês
(G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira)*

Este texto é resultado da participação no *Curso de Extensão em Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: diálogos a partir do pensamento de Frantz Fanon*. Com ele se inauguram as incursões no campo jurídico, que não escondem a face mais perversa do racismo. O texto busca descortinar as entranhas mais podres da nossa sociedade colonial.

Participar desse curso está sendo uma honra imensa, um privilégio, primeiro, poder ouvir as aulas e, agora, chegar a esse momento de poder discutir um pouco o discurso criminológico, o saber criminológico, o sistema punitivo tem sido fantástico. Aqui vou tentar contribuir um pouco com essa

perspectiva técnica, jurídica e criminológica e eu acho que esse curso está sendo um marco para todas/os nós. Quero parabenizar mais uma vez as professoras Rachel Gouveia e Patrícia Magno, pela realização. Eu acho que vocês estão conseguindo promover um espaço pioneiro mesmo. Para nós, da Defensoria Pública, é um acontecimento histórico ter esse curso sediado aqui, no canal do YouTube da DPERJ. Enfim, é uma alegria muito grande dividir esse momento com vocês.

Para não perdermos tempo, vou tentar traçar um percurso dividindo em três partes, mais ou menos. Primeiro, queria conversar um pouco com vocês para pensarmos o sistema jurídico-penal brasileiro e sua evolução histórica. Pensar um pouco nos programas criminalizantes que foram atravessando nossa história, nossa história constitucional, nossa história como formação de uma sociedade, de um Estado. Depois, pretendo me deter um pouco mais no paradigma etiológico da criminologia e vamos até o final do século XIX, para falar sobre Lombroso, Nina Rodrigues, o que esses teóricos têm a ver com racismo e saúde mental. Por fim, quero falar sobre as escolas críticas da criminologia, abolicionismo penal, o que precisamos entender no pensamento de Fanon que vai contextualizar, de outra forma, essas escolas críticas, esse pensamento criminológico crítico e, se for possível, talvez, começar a construir então uma “matriz decolonial do pensamento criminológico”.

Esses são os três degraus que quero percorrer e eu acho que iniciar por um percurso histórico do sistema jurídico-penal é indispensável, porque temos uma cultura no ensino jurídico e eu sei que muita gente que acompanha esse curso não necessariamente é do direito.

Coloco aqui meu campo de trabalho como um referencial. Como atuo na Defensoria Pública, partirei de uma fala jurídica. Em nosso espaço de produção de conhecimento, existe uma tradição de ensino muito pobre no Brasil e muito formalista. Uma tradição que está encerrada no normativismo e perde com a ausência de análises históricas, que trariam perspectivas de longa duração e a possibilidade de contextualizar o direito dentro das relações sociais, assim como a perspectiva de pensar o direito como expressão do poder político. Então, é uma metodologia importante invocar a pesquisa histórica e um breve atravessamento, que considero indispensável para entendermos as permanências do sistema jurídico brasileiro.

Como podemos pensar as instituições penais brasileiras se adaptando às necessidades e interesses de cada momento histórico? Iniciemos por resgatar a programação criminalizante da conjuntura colonial. Temos de

resgatar a economia colonial mercantilista, que estabeleceu por aqui uma unidade de produção específica, uma forma de colonização específica, uma forma de mão de obra específica, a mão de obra negra escravizada, assim como a mão de obra indígena. Nesse momento histórico, o direito penal, os sistemas punitivos presentes no Brasil Colônia eram exercidos principalmente no ambiente privado e aconteciam de uma maneira desregulada. Por isso, o escravismo e o colonialismo vieram acompanhados de um direito penal doméstico, o direito penal senhorial, imposto sem qualquer limite jurídico, sem qualquer limite estabelecido por um Estado.

Havia um princípio de Estado, que ainda estava em formação. Estamos falando, portanto, do poder punitivo exercido pelos senhores de escravos e um poder punitivo, segundo o qual o direito de ditar a pena, a forma do castigo, a maneira de se determinar aquela pessoa como culpada, estava totalmente entregue aos senhores de escravos. Naquele período, era possível identificar a vigência das ordenações portuguesas (afonsinas, manuelinas, e até filipinas), que eram legislações, em tese, aplicáveis ao Brasil Colônia. Porém, na vida prática da Colônia, o que prevalecia era o direito penal doméstico, senhorial, imposto como fenômeno intrínseco ao escravismo. O controle dos corpos negros e indígenas era exercício diretamente pelas próprias mãos dos senhores de escravos.

Em tese, a vigência de ordenações portuguesas na Metrópole deveria ter efeitos aqui, na Colônia, mas, em verdade, tínhamos o poder senhorial e também visitas do Santo Ofício da Inquisição. Embora o Brasil não sediasse um Tribunal da Inquisição, os tentáculos dessa Inquisição chegaram aqui, no Brasil Colônia. Há registros de visitas, inquirições, aplicações de pena pelo Santo Ofício da Inquisição, nomeado para Portugal, aqui, no Brasil.

Então, pelo menos até a metade do século XVIII o poder punitivo tinha múltiplas facetas e cumpria distintas funções para essa empresa colonial, para essa economia mercantilista. Primeiro, exterminar de maneira implacável qualquer resistência ao empreendimento colonial. Depois, garantir o monopólio da Metrópole, proibindo o livre comércio e, por fim, garantir também um genocídio físico e simbólico dos povos colonizados, protegendo a moral católica. Por isso, encontramos figuras no programa criminalizante como a heresia e a sodomia. Todas essas funções eram cumpridas pelo sistema punitivo complexo do período colonial.

Existe uma tendência muito forte nos discursos históricos de desprezar o aspecto sociológico produzido por essa realidade e privilegiar apenas as análises economicistas desse sistema escravista e do próprio colonialismo.

Wilson Prudente¹ (2009) alertava para o perigo dessas análises economicistas desprezarem o acontecimento sociológico do ódio racial, que, através do escravismo e dos poderes que foram distribuídos nesse sistema, acabaram moldando também a legislação e as instituições brasileiras.

Passando agora para o século XIX, que marca o início de um capitalismo industrial no Brasil e a primeira ascensão burguesa, que culminou também no processo de independência do Brasil, assistiremos a uma atualização do programa criminalizante. Ele vai se adaptar ao novo cenário histórico de um Brasil independente, de um Brasil Imperial. Como um marco importante nesse momento temos o Código Criminal de 1830. E aqui, o que é importante discutir?

Precisamos apontar para a contradição fundante do sistema jurídico-penal brasileiro. O país adotava uma Constituição que se dizia liberal. Por mais que ela trouxesse várias contradições, era uma Constituição que previa princípios liberais, como o princípio da legalidade, por exemplo. Entretanto, ao mesmo tempo, o Código Criminal de 1830 permitia penas corporais contra pessoas negras escravizadas. Este é o primeiro retrato dessa contradição: de um lado, aparece o Estado imperial que buscava se modernizar através das formas políticas ideológicas liberais, por outro, ele se sustentava sob uma prática escravista e uma realidade social que negava, em termos de cidadania, nacionalidade, direitos políticos, que essa modernização chegasse à população negra e à população indígena. Desde aquele momento originário, naquele momento fundante e constitutivo do nascimento do Brasil como um país independente, o projeto de nação se alicerça na ideia de cidadania garantida apenas para um pequeno grupo de pessoas, enquanto a massa predominante da sua população continuava sujeitada ao escravismo, inclusive, juridicamente.

Além do Código Criminal de 1830, também importa na manutenção jurídica do sistema escravocrata, o Código de Processo Criminal de 1832. Na lei processual foi prevista uma distinção de ritos em que, por exemplo, aos negros escravizados era negado o acesso a recursos e o acesso a determinados tipos de julgamentos, com a consequente imposição de penas e criminalização aplicadas diferenciadamente. Esse dado jurídico é importante de ser destacado. O escravismo não foi disciplinado na Constituição de 1824, ele se sustentou juridicamente pelas normas que regulavam o sistema penal.

¹ O falecido Procurador Wilson Prudente foi um doutrinador constitucional, uma referência para os juristas que militam no Movimento Negro.

Muitos juristas vão sustentar que a Constituição de 1824 não previu expressamente a figura do escravo por uma escolha estratégica da elite branca brasileira, que desenhava um projeto de nação fulcrado no privilégio de classe e raça, mas que estava muito impactada pela Revolução Haitiana (1791-1804).

Estamos tratando de um momento histórico que marcou a história das colônias. Em 1804, o Haiti era o primeiro Estado negro independente da modernidade. Foi esse medo da onda negra que levou a nossa Constituição a silenciar sobre a questão da escravidão e levou o Brasil a demorar bastante tempo para editar um Código Civil. Isso, em grande parte, é explicado pelo “medo branco da onda negra” (AZEVEDO, 1987). E quem se encarregaria de tratar da situação jurídica dessas pessoas negras escravizadas? Foi justamente o direito penal: o Código Criminal e o Código de Processo Penal. Por força dessas normas, a pessoa negra vai estar na condição de sujeito, de sujeito do processo penal e ali será submetida a todo um regramento que diferencia, de maneira explícita, o que é o devido processo legal para o cidadão branco e o que é o devido processo penal para o negro escravizado.

Nas primeiras décadas do Império, é preciso considerar que o Brasil estava marcado por uma alta instabilidade política. O projeto de centralização que o Império estabelecia não estava consolidado naquele tempo e havia, então, uma expressa diferenciação jurídica entre o regime ao qual estavam sujeitos corpos negros e o regime jurídico diferenciado para os senhores brancos, para os cidadãos brancos. Para ilustrar, com alguns exemplos, essa questão, trago a lei que proibia recurso judicial aos escravos negros libertos condenados à morte, a Lei nº 04, de 10 de junho de 1835 (BRAZIL, 1835). Desse modo, os escravizados condenados à morte não tinham acesso a recurso judicial.

Uma outra observação, bastante ilustrativa e interessante, é que a pena de morte não era cominada para delitos políticos. No entanto, no delito de insurreição², que consistia em reunirem-se escravizados para se rebelar contra o senhor, que é um delito evidentemente político pelo qual o

² O Código Criminal de 1830 tipificava o crime de insurreição em um capítulo inteiro. A saber: “CAPITULO IV – INSURREIÇÃO. Art. 113. Julgar-se-ha commettido este crime, retinindo-se vinte ou mais escravos para haverem a liberdade por meio da força. Penas – Aos cabeças – de morte no gráo maximo; de galés perpetuas no médio; e por quinze annos no minimo; – aos mais – açoutes. Art. 114. Se os cabeças da insurreição forem pessoas livres, incorrerão nas mesmas penas impostas, no artigo antecedente, aos cabeças, quando são escravos. Art. 115. Ajudar, excitar, ou aconselhar escravos á insurgir-se, fornecendo-lhes armas, munições, ou outros meios para o mesmo fim. Penas – de prisão com trabalho por vinte annos no gráo maximo; por doze no médio; e por oito no minimo” (BRASIL, 1830).

escravo estava se revoltando contra aquela condição à qual ele foi submetido. Nesse caso, sua natureza política foi suprimida, justamente para permitir as condenações à morte de escravizados no Brasil Imperial.

Mais uma vez constatamos que as funcionalidades do programa criminalizante do Brasil Colônia se mantêm muito fortemente no Brasil Império. À época da colônia, o programa criminalizante tinha a função de preservar a centralidade e os interesses da metrópole e no Brasil Império, sua função também se destina a preservar a centralidade política que o Império representava e a reprimir todas aquelas insurreições que aconteceram naquelas primeiras décadas do século XIX. Estava presente, obviamente, mais uma vez, a funcionalidade de assegurar e permitir o genocídio negro e o genocídio indígena brasileiros.

Um elemento que é pouco comentado pelos juristas, pouco falado, e quem nos lembra é o jurista Wilson Prudente (2009), é que já temos aqui, no período imperial, um sistema de justiça todo financiado pelo Tesouro Nacional. Se estamos falando de um Estado Imperial e de tributos que vão financiar a estrutura do sistema judiciário naquele momento, falamos de impostos, como a SISA, que era aplicada sobre a comercialização de pessoas negras escravizadas. Então temos, no nascedouro, na origem da nossa estrutura judiciária, um financiamento por imposto aplicado sobre comércio de escravos. Temos uma estrutura judiciária formada por magistrados que serão pagos com recursos do Tesouro Nacional e esses recursos eram arrecadados, principalmente, por esse que era o grande tributo do período imperial, a SISA, aplicada sobre a comercialização de escravizados.

Observe-se como as funcionalidades antinegras vão se atualizando e, na verdade, essas funcionalidades têm relação com toda a estrutura do Estado, que é antinegra. Desde o senhor de escravos, que era o primeiro braço de aplicação de pena colonial, depois, no período do Império, já com uma legislação unificada, o Código Criminal de 1830, e aplicada pelo Estado por intermédio de um Judiciário estruturado para a aplicação de pena de morte contra escravizados que se dispunham a insurgir contra esse regime escravista. Era um sistema judicial que continuaria trabalhando para garantir a submissão e a subordinação dessas pessoas negras e dos povos indígenas a esse Estado genocida que estava se estruturando.

Finalmente, chegamos em 1890, no final do século XIX, no momento da Primeira República (1889) e do Código Criminal de 1890. E o que é interessante falar? É que antes mesmo da Constituição Republicana, temos a edição de um Código Criminal e eu acho que isso diz muito sobre a formação da

nossa sociedade naquele período e diz muito sobre o direito penal e a importância que o sistema punitivo teve para estruturar a sociedade brasileira.

Se no período imperial havia um estatuto da diferenciação jurídica entre o cidadão branco e o negro escravizado, não no plano constitucional, mas no plano infraconstitucional, havia um estatuto formal que diferenciava o cidadão livre e o escravizado, assegurando o regime escravagista nas legislações criminal e processual penal, no período republicano, após a abolição da escravatura, esse estatuto não se aplicava mais. Uma nova ordem, em que uma diferenciação normativa formal permitida pelo escravismo tinha sido desarticulada. Então, o Estado brasileiro e a elite brasileira tiveram que procurar outros recursos e tecnologias para manter as hierarquias raciais e coloniais e para que a raça fosse consolidada como um mecanismo de perpetuação dessa inferioridade da população negra brasileira.

Em plena virada de século, no final do século XIX, o contingente negro no Brasil era da ordem de 72% da população. O dado oficial do ano de 1872 conta que 72% de pessoas negras compunham nossa população e a sociedade estava ali defrontada com a tarefa de lidar com esse contingente recém-liberto e decidir que projeto de país se queria constituir. Houve uma tomada de decisão fundamental naquele momento que era a de não absorver o contingente negro como integrante da cidadania brasileira.

De que forma é possível atualizar as funcionalidades jurídicas, penais, antinegras para continuar exterminando essas pessoas ou assimilá-las e transformar o Brasil em um projeto moderno de país, europeizado, à semelhança das sociedades centrais do capitalismo, que se procurava copiar ou atingir. Aqui, mais uma vez, vamos testemunhar a atualização da funcionalidade colonial antinegra do sistema punitivo e o pensamento criminológico vai ter um papel muito importante para essa atualização.

Entramos na nossa segunda parte da conversa, que é justamente destinada a nos debruçarmos, com mais calma, sobre o paradigma etiológico da criminologia. Estamos falando que, no século XIX, no auge do positivismo científico, ocorreu o surgimento da criminologia como saber dentro da lógica e da cultura modernas, do próprio poder punitivo como um mecanismo, um fenômeno moderno e, assim, o saber sobre o poder punitivo e sobre o delito também se coloca como uma ciência autônoma e o paradigma etiológico da criminologia será o primeiro marco desse saber. Se, na Europa, temos, na pessoa de Cesare Lombroso, um dos principais expoentes desse pensamento, aqui, em solo brasileiro, vamos encontrar a figura do médico Nina Rodrigues (1957), como o principal representante dessas ideias. Além de

principal representante, Nina Rodrigues foi também o tradutor oficial de Lombroso para o direito brasileiro, para a antropologia criminal brasileira.

O estudo de Luciano Góes (2016), intitulado *A tradução de Lombroso na obra de Nina Rodrigues: o racismo como estruturante da criminologia brasileira*, nomeia a nossa aula de hoje. Recomendo muito que vocês conheçam e se aprofundem nessa obra em que o professor Luciano traça exatamente a relação entre o pensamento de Lombroso e a tradução que chega no Brasil desse pensamento, através da pena e das ideias de Nina Rodrigues.

Naquele momento, o positivismo científico na Europa fez frutificar diversas teorias raciais que vão estabelecer uma hierarquia racial e sustentar uma inferioridade da raça negra e da raça indígena em detrimento da superioridade racial branca. Teorias científicas vão defender uma inferioridade biológica dos negros, dos indígenas e dos asiáticos. Com base nessas teorias raciais, o pensamento criminológico também acabou sendo influenciado, para explicar as causas dos delitos através das características morais degeneradas que seriam típicas das raças inferiores. Então, a *Teoria do Criminoso Nato* é o principal e perverso legado que a criminologia etiológica nos deixa. De acordo com esses pensadores, buscou-se demonstrar, através de métodos empíricos, as características biológicas e antropológicas como determinantes do agir delinquente de uma pessoa. Nessa perspectiva, um negro, um indígena e seus descendentes eram definidos como criminosos natos. Isso está presente na obra de Nina Rodrigues e vai influenciar diretamente a nossa legislação, assim como a prática jurídica brasileira.

É importante destacar o contexto em que Nina Rodrigues produziu ciência e discurso criminológico: ele vivia no Brasil do final do século XIX. Naquele momento, tínhamos disputas sobre as teorias da miscigenação em solo brasileiro. Foi um momento em que a sociedade brasileira foi chamada a decidir que tipo de país queria projetar, que tipo de cidadania queria projetar e que destino teriam aqueles milhares, milhões de negros recém-libertos do escravismo.

A constatação de uma população majoritariamente negra (estamos falando de 72% do contingente populacional em 1872) acaba levando nossos dirigentes a abandonarem as teorias da degenerescência e a adotarem as teorias da mestiçagem. As teorias do branqueamento vão aceitar a mestiçagem e projetar o Brasil como uma nação branca, uma nação que seria capaz de assimilar o elemento negro e o elemento indígena.

Explicando melhor essas duas ideias: no bojo das teorias raciais, naquele momento, se sustentava que, considerada a inferioridade ontológica,

intrínseca, das raças asiáticas, negras e indígenas, qualquer tipo de mestiçagem, qualquer tipo de mistura entre a raça pura, a raça ariana e as raças inferiores, significava degenerescência. Essa era uma das vertentes das teorias raciais: a teoria da degenerescência da mestiçagem.

No entanto, começou a ganhar corpo no Brasil a teoria do branqueamento, a qual acreditava que a mestiçagem nos conduziria a uma nação predominantemente branca, uma vez que, para os pensadores daquela época, era possível biologicamente, através da superioridade genética da raça ariana³, embranquecer a população brasileira, assimilando o elemento negro, o elemento indígena, eles seriam naturalmente absorvidos e, conseqüentemente, extintos, exterminados. Prevaleceu entre os nossos dirigentes a adoção da teoria do branqueamento e a aposta na mestiçagem como um projeto de país.

Isso significaria um estímulo a uma cisão pigmentocrática da nossa população negra que será escalonada em mulato, pardo, cafuzo, mameluco. Enfim, toda uma série de classificações raciais da população negra, apesar de essas classificações não existirem para a população branca. Além disso, iniciou-se um projeto de imigração que se concretizaria ao longo do século XX. Tratava-se de um projeto que proibia qualquer tipo de imigração africana ou asiática e incentivaria financeiramente a imigração europeia (ariana) como forma de branquear e purificar, nesse sentido, a população brasileira.

Era esse o contexto em que se desenvolveu o pensamento de Nina Rodrigues. E o que é interessante, o professor Luciano Goés (2016) nos explica. Para Nina Rodrigues, a teoria do branqueamento não era um projeto ideal, ele era um pessimista quanto à ideia do branqueamento da população brasileira, pois não acreditava que seria possível eliminar o elemento negro degenerado, o elemento indígena degenerado, que era a origem do atraso da nossa população, para essas pessoas, e do atraso da nossa sociedade através somente do incentivo à mestiçagem e do incentivo à imigração.

Para Nina Rodrigues era necessário estabelecer um *apartheid* formal que garantisse uma separação entre o elemento branco e os elementos raciais inferiores e permitisse um controle racial formal. No entanto, o curioso na obra de Nina Rodrigues é que o autor não considerava que a sua visão tivesse, possivelmente, adesão entre os legisladores brasileiros, entre os dirigentes brasileiros. Nina Rodrigues, médico, homem branco, filho de dono de escravizados, pertencente a essa elite colonial, formulou uma estratégia para a

³ Estamos falando aqui de um Darwinismo social.

garantia desse controle racial, mesmo que o discurso jurídico e o âmbito normativo não adotassem um *apartheid* explícito. Estávamos justamente, do ponto de vista político, sofrendo a transição de um regime imperial, que criou estatutos jurídicos diferenciados para o sujeito escravizado e para o cidadão branco, para um momento republicano, em que se pretendia criar uma nação sob o signo da igualdade jurídica, das formas jurídicas liberais.

Nina Rodrigues, antevendo esse problema, aposta na estratégia de estabelecer o controle social na prática, no cotidiano, por via de um sistema punitivo, que vai se dar, muitas vezes, pelas mãos das autoridades que manejam o cotidiano: autoridades médicas, autoridades policiais, autoridades judiciárias. É essa a aposta do pensamento de Nina Rodrigues.

Para o autor, as características da inferioridade, do desenvolvimento cerebral incompleto, dos instintos selvagens, da primitividade, da infantilidade (o negro era retratado por ele como uma criança) das raças inferiores indicam que os não brancos mereciam um tratamento penal diferente, como inimputável. Aqui temos um segundo momento constitutivo do sistema jurídico brasileiro.

No período imperial, tivemos o momento constitutivo que definiu a contradição fundamental do sistema jurídico, uma contradição que visou projetar uma sociedade liberal regida por uma Constituição que consagrava princípios liberais no direito penal, o princípio da legalidade, proscricção das penas cruéis e, ao mesmo tempo, contraditoriamente, abraçava o escravismo por intermédio de um sistema jurídico-penal diferente e inferior para as pessoas negras escravizadas. No final do século XIX, vamos ter mais um momento constitutivo é uma cisão entre os modos de operar esse direito penal formal, escrito nos moldes da igualdade jurídica, mas que, na prática, vai se submeter a duas lógicas diferentes de funcionamento. De um lado, a lógica do direito penal do fato para o cidadão, para aquele delinquente que pertence à raça superior e que delinque como acidente, de modo episódico. De outro lado, um direito penal do autor para aquele que pertence à raça inferior e que delinque por natureza, porque é selvagem ou bárbaro, aquele no qual a delinquência é a regra geral.

É muito interessante acompanhar como o professor Luciano Góes expõe em seu livro o modo como o controle social, presente no pensamento de Nina Rodrigues, chega a transcender o próprio Lombroso e os termos do paradigma etiológico na Europa, naquele momento. Isso porque o controle social europeu tinha que lidar com os selvagens como uma minoria de sua população, o que significava uma pequena delinquência, uma delinquência

passível de um controle social mínimo. Para o Brasil, e nas sociedades periféricas do capitalismo, se estamos falando de uma população de 72% de pessoas negras, a delinquência é a regra. Estamos falando do “caos delinquential”, nas palavras de Nina Rodrigues. Então, o controle racial que tinha que se estabelecer aqui precisava ser completamente diferente, e tinha que ser muito mais sólido, muito mais violento e consolidado.

O que é muito interessante observar também é que o próprio Nina Rodrigues vai fazer referência à Revolução Haitiana, revelando o “medo branco da onda negra” (AZEVEDO, 1987), que era uma sombra desde nossa primeira Constituinte, em 1824, e continua sendo uma sombra no final do século XIX, quando também vai falar de Palmares, como exemplos da violência negra e para justificar a necessidade de se estabelecer uma vigilância constante de pessoas negras em nossa sociedade.

Apesar de Nina Rodrigues se filiar às teorias da degenerescência da mestiçagem, entendia a mestiçagem como uma degradação da população brasileira. Acabou construindo uma legitimação científica para a operabilidade do nosso sistema jurídico penal, apesar de esse sistema jurídico, naquele momento, não adotar um regime de *apartheid*, isto é, de diferenciação formal entre o estatuto jurídico da pessoa negra e da pessoa branca ou da pessoa indígena e da pessoa branca.

Sublinho outra vez que nós estamos falando aqui do segundo momento constitutivo do sistema punitivo e da criminologia brasileira, o momento em que são cindidas as respostas penais de acordo com uma concepção de “raça”, o direito penal do fato como a resposta para a raça superior, a ariana e o direito penal do autor como resposta aos crimes praticados pela raça inferior. Nesse sentido, a bandeira liberal na norma jurídica escondia o regime de *apartheid*. Aparentemente não havia, pelo menos não de forma massiva e institucionalizada em todos os campos da vida social, um regime de *apartheid* propriamente dito, como vinha se estabelecendo nas sociedades de colonização anglo-saxônica, mas tínhamos uma legitimação científica para a manutenção de uma cidadania excludente. Havia uma aposta na prática cotidiana dos agentes policiais, dos magistrados e dos criminólogos, das ciências médicas, das ciências da saúde como as autoridades cotidianas que garantiriam a prática da violência do controle social sobre as pessoas negras e seus descendentes.

Portanto, o pensamento de Nina Rodrigues e esse discurso criminológico fundado no paradigma etiológico garantiram, no final do século XIX, naquele momento em que mais uma vez se atravessava um período histórico

decisivo para a formação social brasileira, um mecanismo de controle social dos negros e um mecanismo de perpetuação da hegemonia do poder da branquitude em detrimento da liberdade negra. Mas, no fim das contas, o discurso produzido se mostrava conciliador, convenientemente conciliador. Nina Rodrigues, de certa forma, aceita a derrota da sua concepção da mestiçagem como degenerescência e a sua teoria vai se aliar à ideologia do branqueamento, ela vai legitimar, do ponto de vista científico, o projeto de branqueamento da população brasileira e uma prática de controle social no nosso sistema punitivo.

O terceiro momento que eu queria abordar, muito brevemente, é o momento de surgimento de uma escola crítica da criminologia. Entrando agora no século XX, veremos despontar tanto no centro quanto nas periferias do capitalismo discursos criminológicos que não mais buscarão simplesmente explicações causais para o delito, mas vão começar a olhar para o sistema punitivo como exercício de poder e vão olhar para o sistema punitivo como exercício de poder contra determinados alvos, contra determinados grupos sociais, através de dois mecanismos principais que essas escolas críticas criminológicas vão articular: a vulnerabilidade e a seletividade.

E para que eu quero falar sobre isso agora? Porque eu acho que aqui está o ponto-chave para articularmos o pensamento de Fanon com o tema da nossa exposição, com o pensamento criminológico, com o estudo da criminologia e com a compreensão de como o nosso sistema punitivo está estruturado. É possível extrair de Fanon a “hipótese colonial” para a questão penal no Brasil. Se simplesmente nos limitarmos a importar as análises críticas criminológicas que foram desenvolvidas no seio de um pensamento eurocêntrico, a partir de modelos que a professora Thula Pires (2017a) chama de homogêneos da América Latina, acabamos por reduzir a explicação do poder punitivo como um poder político aos moldes de uma perspectiva de ver o mundo e a história que é eurocêntrica e completamente distinta da nossa realidade, pois os modelos europeus não bebem nos saberes construídos aqui, a partir das nossas resistências ao escravismo e ao colonialismo.

No entanto, se bebemos do pensamento de Fanon (FAUSTINO, 2015), podemos levantar uma hipótese colonial sobre essa questão penal. Resgatando a hipótese colonial que eu trouxe na introdução, queria trazer um panorama das diversas maneiras de atualização das nossas engrenagens jurídico-penais, apontando que a mesma funcionalidade antinegra colonial foi se atualizando e continua sendo reproduzida até os dias de hoje. É a funcionalidade de estruturar e permanecer normalizando a nossa sociedade

e nossa vida segundo o racismo. Essa explicação só pode ser buscada a partir do entendimento “do colonialismo como o verdadeiro articulador entre o sistema penal e o racismo” (QUIJANO, 2005).

Se a pesquisa criminológica, como as escolas críticas fizeram ao longo de todo o século XX, se limita a olhar a raça como o alvo da seletividade, como alvo externo ao sistema penal e objeto desse sistema acidentalmente, um adjetivo da seletividade – “ah, o sistema penal é seletivo e ele atinge mais a raça negra” – se for esquecido ou desprezado o elemento de compreensão que, em verdade, coloca a raça como uma produção do sistema penal, não conseguimos compreender que ele produz racialização. Ele, em si mesmo, é racialização, engendra a racialização naquela virada pós-abolição, por exemplo, em que o sujeito negro não estava mais submetido à condição de escravizado. Foi o sistema penal que demarcou o lugar desse sujeito negro, então, ele racializou esses corpos e produz raça, em verdade, continua produzindo raça, não apenas seleciona pessoas negras. Ao mesmo tempo, a raça alimenta (como estruturação da nossa sociedade) o racismo, que vai alimentar o nosso sistema penal.

É a partir do pensamento de Fanon que conseguimos desenvolver essa compreensão racializante do sistema penal e transcender o argumento da seletividade, que acaba sendo extremamente colonizado e será mobilizado pelas escolas críticas da criminologia a partir do pensamento europeu, a partir do pensamento da luta de classes que despreza o racismo, a cis-heteronormatividade compulsória e as diversas matrizes de dominação que estão imbricadas no colonialismo. Se não enxergarmos o sistema penal como um resultado do processo colonial, nos perderemos na dimensão da raça como um fenômeno intrínseco do sistema penal e que o constitui, assim como é constituído por ele.

O nosso desafio é pensar de maneira decolonial a criminologia, é abandonar o pensamento único, abandonar o pensamento europeizante, eurocêntrico, abandonar a heterossexualidade obrigatória, a cis-heteronormatividade compulsória como referencial epistêmico e tentar construir saberes que na verdade estejam inscritos na nossa latinoafricanidade (GONZALEZ, 1988, 2011).

Apreendi com a professora Thula Pires a entender a latinoafricanidade como um lugar em que podemos produzir saberes disruptivos, saberes que vão construir concepções emancipatórias da nossa vida, do Estado, da nossa história (PIRES, 2017, 2018; PIRES; CASSERES, 2017). Aposto na esperança de que é possível produzir um saber criminológico em que nos entendamos

como parte de uma resistência histórica secular ao colonialismo e ao escravismo ao longo de todo esse tempo, em toda América Latina e em todo continente americano. Por intermédio dessa experiência compartilhada da latinoafricanidade, aposto na possibilidade de começarmos a construir uma criminologia decolonial, uma criminologia fanoniana, uma criminologia independente de teorias racistas, que também não nos circunscreva em um modelo homogêneo de sociedade, em um modelo único de pensamento e aceita ao invés de negar e silenciar a nossa própria história.

BIBLIOGRAFIA

DUARTE, E. P.; QUEIROZ, M. V. L.; COSTA, P. A hipótese colonial, um diálogo com Michel Foucault: a modernidade e o Atlântico negro no centro do debate sobre racismo e sistema penal. **Universitas Jus**, Brasília, v. 27, n. 2, p. 500-526, 2016.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Alexandre Pomar. 2. ed. Porto: Paisagem Editora, 1975.

FANON, F. **Em defesa da Revolução Africana**. Tradução: Isabel Pascoal. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1980.

FAUSTINO, D. M. **Por que Fanon? Por que agora?** Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. 2015. 260f. Tese (Tese Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

GONZALEZ, L. Por um feminismo afrolatinoamericano. **Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino**, [s.l.], n. 1, p. 12-20, 2011.

NEDER, G. **Iluminismo jurídico-penal luso-brasileiro** – Obediência e Submissão. Rio de Janeiro: Ed. Freitas Bastos, 2000.

PIRES, T. Racializando o debate sobre direitos humanos. Limites e possibilidades da criminalização do racismo no país. **Sur – Revista Internacional de Direitos Humanos**, [s.l.], v. 15, n. 28, p. 65-75, 2018.

PIRES, T.; CASSERES, L. Necropoder no território de favelas do Rio de Janeiro. In: CONGRESSO DE PESQUISA EM CIÊNCIAS CRIMINAIS, 1., 2015, São Paulo. **Anais...** São Paulo: IBCCRim, 2017.

PIRES, T. R. O. Criminologia crítica e pacto narcísico: por uma crítica criminológica apreensível em português. **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, São Paulo, v. 135, n. 25, p. 541-562, 2017a.

PIRES, T. R. Direitos humanos traduzidos em português. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 11.; e WOMEN'S WORLDS CONGRESS, 13., 2017, Florianópolis. **Anais...** Florianópolis: [s.n.], 2017b.

QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 117-142.

ZAFFARONI, E. R., BATISTA, N.; ALAGIA, A.; SLOKAR, A. **Direito Penal Brasileiro**:– Teoria Geral do Direito Penal. 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2003. v. 1.



CAPÍTULO

9

OS RUMOS EPISTEMOLÓGICOS DA CRIMINOLOGIA E DO PROCESSO PENAL FEMINISTA A PARTIR DE UM PONTO DE VISTA INTERSECCIONAL E DECOLONIAL

> [VOLTAR AO SUMÁRIO](#)

OS RUMOS EPISTEMOLÓGICOS DA CRIMINOLOGIA E DO PROCESSO PENAL FEMINISTA A PARTIR DE UM PONTO DE VISTA INTERSECCIONAL E DECOLONIAL

Soraia Mendes

O ensaio que segue é o resultado de reflexões compartilhadas durante o *Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: diálogos a partir do pensamento de Frantz Fanon*, promovido pela Defensoria Pública do Rio de Janeiro (DPERJ).

Mais uma vez, agora de forma escrita, expresso minha gratidão à Patrícia Carlos Magno e Rachel Gouveia pelo convite e também por colocarem este texto ao dispor de todos e todas que buscam compreender o sistema de justiça criminal brasileiro a partir de novas e outras lentes epistemológicas.

Tenho uma especial afeição pela Defensoria Pública do Rio de Janeiro, pois nela encontro um lugar em que a prática jurídica se transforma em conhecimento e isso é algo singular dentro do sistema de justiça. Sei que isso só ocorre devido ao contingente revolucionário de homens e mulheres (e aqui faço referência à maioria de mulheres) que impulsionam a Defensoria Pública do Rio de Janeiro a ser esse tão importante espaço de discussão e de prática jurídica relacionada a grandes questões.

Quero iniciar minha exposição com um dado sobre a violência contra as mulheres no Brasil, muito especialmente sobre o feminicídio. Como sabemos, mulheres são brutalmente assassinadas não só por parceiros ou ex-parceiros, mas também em atos de violência misógina proporcionada pela inexistência de políticas públicas de transporte, de iluminação e/ou de segurança capazes de garantir às mulheres o elementar direito à cidade.

No Brasil incorporamos à nossa legislação o feminicídio como o ato de matar uma mulher em decorrência da condição de sexo feminino por envolver ou violência doméstica e familiar ou menosprezo ou discriminação à condição de mulher. O fenômeno da violência feminicida, entretanto, só aparentemente atinge por igual todas as mulheres independentemente da raça e classe social.

A violência que se alastra por todos os cantos do território brasileiro tem o rosto de mulheres majoritariamente pobres e negras e não pode deixar de ser denunciada como o que venho chamando de feminicídio de Estado.

Do modo como compreendo o fenômeno do crescimento do número de mortes de mulheres no Brasil, em especial de mulheres negras, considero estar em curso em nosso país um verdadeiro feminicídio de Estado mediante uma política, ora subterrânea, ora plenamente visível, de extermínio. Entendo, pois, para além dos casos de feminicídios de Estado, que considero como aqueles decorrentes da violência obstétrica e de ações de extermínio político, o feminicídio de Estado em um paralelo com a definição de *gendercide*, ou seja, como mortes em massa baseadas na seletividade de gênero.

O termo *gendercide* foi usado pela primeira vez por Mary Anne Warren, em 1985, em seu livro *Gendercide: the implications of sex selection*. Warren o entende como análogo ao conceito de genocídio. Entre nós, latinoamericanas, também Rita Segato entende que a inclusão do feminicídio nas leis nacionais deve observar dois requisitos, o primeiro relativo à forma genérica, atendendo às exigências do direito penal internacional e o segundo ao atendimento a termos mais específicos, como um crime de extermínio de mulheres, equivalente a um genocídio.

O ódio em relação às mulheres ainda é uma marca indelével em sociedades como a brasileira e ele prospera na medida em que é incentivado pelo discurso que hoje avança do centro do Planalto até os rincões deste nosso imenso país. Ele ganha fôlego cada vez que se diz a uma mulher que ela merece ser estuprada (como já disse o atual Presidente da República, enquanto ainda era deputado federal). Ele se assanha quando se diz que a mulher jamais pode estudar mais do que um homem (como afirma o principal líder religioso fundamentalista, Bispo Edir Macedo, em suas pregações).

A misoginia, compreendida como a repulsa, o desprezo ou o ódio contra às mulheres é uma forma de aversão diretamente relacionada com a violência que é praticada contra a mulher. Em *Wars against women: sexual violence, sexual politics and militarized State*, publicado há quase 20 anos, Liz Kelly trata da violência sexual como estratégia deliberada na guerra e repressão política de Estado e aponta que esse tipo de violência está conectado às mais variadas formas de violências e contextos. Segundo Liz Kelly, nós feministas deveríamos questionar o uso que nós mesmas fazemos da expressão “guerra às mulheres”, pois, segundo ela, seu uso pode ser entendido

como uma metáfora para violência contra mulheres, enquanto, na realidade, seu significado denota a exata realidade histórica que todas vivenciamos.

Sim, no Brasil, há uma guerra contra as mulheres. Estão nos matando. Isso precisa ter um basta.

Como pesquisadora, minha preocupação tem sido a de construir referenciais teóricos que auxiliem a compreender o fenômeno da violência contra a mulher sob o prisma do que cunhei como uma “epistemologia jurídica feminista interseccional decolonial”.

Em 2014, quando meu livro *Criminologia feminista: novos paradigmas* foi publicado, não era possível imaginar a enorme receptividade que a obra teria junto à academia brasileira. O desafio era enorme. Afinal, tratava-se da primeira obra brasileira a propor um referencial criminológico ancorado em uma perspectiva epistemológica e metodológica feminista. O sucesso de um trabalho tão específico – o livro, fruto de reflexões de meu doutoramento, encerrado em 2012 esgotou em apenas dois meses – foi uma grata, mas também grande surpresa.

De fato, mais do que o sucesso editorial do texto, o que a necessidade de suas constantes novas tiragens e nova edição veio a demonstrar era algo que as inquietações, as inconformidades e os desassossegos que motivaram sua redação já prenunciavam: a constatação de que a maioria dos trabalhos, senão todos, encontrados no Brasil sobre a condição feminina, seja como autora de crimes, seja como vítima, encontrava-se até aquele momento referenciada em paradigmas criminológicos conformadores de categorias totalizantes, que se distanciam muito (ou totalmente) do que produziu a epistemologia feminista.

Paradoxalmente, embora existissem feministas criminólogas, poucas eram as que defendiam a existência autônoma de uma criminologia feminista. Feminismo e gênero, na melhor das hipóteses, eram encontrados nos textos como um mero, como diria bell hooks, “modelo aditivo” em criminologia.

A construção (ou reconhecimento) de um referencial autônomo que permitisse compreender os diferentes contextos de vitimização e de criminalização das mulheres era necessária. Era preciso, como nos instigou Sandra Harding (1993), ir além dos modelos conhecidos, projetar novas questões e nos colocarmos o desafio de construir novos paradigmas. Aí está o porquê de minha decisão de investigar e de responder afirmativamente que era possível uma criminologia feminista.

Uma criminologia que não será obviamente a “única” e “verdadeira” criminologia feminista, mas “uma” criminologia feminista, em respeito à diversidade de feminismos e suas correspondentes *epistemologias*.

Uma criminologia a partir da qual a análise do proibir, do julgar e do condenar tomasse como pressuposto o que identifiquei como o processo de custódia que articula tanto o que está dentro, quanto o que está fora do sistema de justiça criminal. Propus, então, uma criminologia que representou um giro epistemológico.

Posiciono-me com relação ao direito entendendo-o como um campo de disputas estrategicamente útil às mulheres, razão pela qual propus a construção de um programa de direito penal mínimo sustentado nos direitos fundamentais exclusivos das mulheres em duas situações específicas: o respeito aos direitos reprodutivos e a violência de gênero.

Entendo, pois, que o caráter histórico, social, cultural e familiar perverso da violência de gênero justifica o direito à proteção contra esse tipo de violação, um direito fundamental exclusivo das mulheres, no mesmo sentido do direito à autodeterminação, no que concerne ao aborto. É sob esse ponto de vista que me parece ter de circunscrever-se aos limites de atuação da lei penal em relação às mulheres.

De forma crítica e realista afirmo que tratar o discurso feminista que recorre ao direito penal a partir da violência concreta vivida historicamente pelas mulheres é uma etiqueta injustificável e injustificada (algo ainda, infelizmente, comum dentro do próprio campo dito abolicionista). Sendo tanto possível, quanto necessário que as questões que envolvem as mulheres, seja como vítimas, seja como réis ou condenadas, precisam constar em um programa que se construa nos marcos de um direito penal mínimo.

De modo assumidamente audacioso, como, por sinal, é característico das reflexões teóricas que se expressam na escrita feminista em todos os campos da ciência, dizia eu que a Criminologia se constituía como uma ciência de homens, para homens, circunstancialmente sobre as mulheres, mas que, pretensamente, se dizia para “todos”.

Ousei dialogar com Alessandro Baratta, referência para todos e todas nós, criminólogos e criminólogas críticas. Dizia o querido mestre italiano que uma criminologia feminista poderia “desenvolver-se, de modo oportuno, somente na perspectiva epistemológica da criminologia crítica” (BARATTA, 1999, p. 39). Audaciosamente, repito, disse eu que, dadas as limitações metodológicas e epistemológicas da criminologia crítica, seria esta

– a Criminologia Crítica – a que somente poderá sobreviver se amparada na perspectiva epistemológica de uma Criminologia Feminista.

A Criminologia Feminista ganhou amplo espaço na academia brasileira. Contudo, passados mais de sete anos da escrita daquela obra, os problemas vivenciados pelas brasileiras na vida real não se esgotaram a ponto de que as problemáticas acadêmicas ao redor dos direitos fundamentais das mulheres à proteção e à autodeterminação pudessem deixar de ser objeto da pesquisa criminológica feminista.

Sem embargo, sem abandonar a Criminologia Feminista, entendo ser o momento de um passo adiante em busca de adentrar os verdadeiros espaços onde o poder se concentra nas Ciências Criminais.

Minha crítica está ainda mais aguda, pois, no transcurso de meu processo de reflexão (profundamente desconfortante), tornou-se possível compreender que as dinâmicas do poder de formação do discurso, no campo das ciências criminais, não estão na esfera da construção da análise crítica dos fenômenos, mas sim nos dogmas que orientam o quando, o como, o por quem e o para quem as decisões são tomadas. Esse é o lugar da dogmática, que, no Brasil, foi e é um espaço de privilégio masculino.

Em minha mais nova obra, *Processo penal feminista*, estão as reflexões teóricas que venho fazendo no intuito de demonstrar não somente a invisibilidade feminina na vida doutrinária processual penal brasileira, mas fundamentalmente a possibilidade de pensar para além de um hermético sistema juspositivista (para usar a terminologia de Luigi Ferrajoli).

Processo penal feminista é fruto de mais um período de dedicação acadêmica à pesquisa, desta vez, em nível de estágio pós-doutoral junto ao Programa de Pós-graduação em Teorias Jurídicas Contemporâneas, da Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGD/UFRJ). Todas e todos poderão perceber que é, novamente, um trabalho marcado por inquietações, inconformidades e desassossegos.

Inquietações quanto ao processo de formação do discurso como instrumento de poder no campo das Ciências Criminais. Desassossegos pela ausência feminina na literatura científica sobre o processo penal brasileiro. Inconformidades diante de paradigmas epistemológicos que excluem a possibilidade de formação de discursos por quaisquer sujeitos de fala que busquem trazer suas vivências e experiências como elementos a partir dos quais é possível (re)pensar os pontos de início e chegada de um processo verdadeiramente democrático.

A arquitetura do Sistema de Garantias (SG), amplamente difundida e seguida no Brasil por vertentes mais progressistas do pensamento doutrinário do direito penal e do direito processual penal, representa um significativo e inafastável barômetro democrático. Contudo, nenhuma estrutura teórica ergue-se sem que esteja alicerçada em um sólido referencial epistemológico que, por vezes, como também adiante pretendo demonstrar, ao fechar-se em um esquema normativo com pretensão de objetividade, culmina com a interdição da emergência de narrativas de sujeitos e seus lugares de fala, posto que não são pensados pela norma.

Não proponho o distanciamento do garantismo. Por outro lado, é fundamental que ele seja submetido ao crivo das vozes silenciadas de quem tem a liberdade e dignidade humana em jogo, ocupando o espaço reservado à vítima, à ré ou à condenada. Assim, não se há de tomar minha obra como um manifesto antigarantista, mas como um diálogo sobre o sentido do Sistema de Garantias (SG) a partir de uma perspectiva epistemológica jurídica feminista interseccional decolonial.

A epistemologia feminista, como nos ensina Margareth Rago, ao questionar dicotomias, tais como corpo/mente ou sentimento/razão, aponta para a superação do ato de conhecer como um processo meramente racional, conferindo legitimidade à incorporação da dimensão subjetiva, emotiva e intuitiva no processo de conhecimento. Essas conclusões são, dentro de suas devidas medidas, aplicáveis no terreno processual penal.

Entendo ter chegado a hora de a teoria feminista iniciar o caminho para retirada das pedras que nos têm impedido de sequer ousar pensar no processo penal. O momento de demonstrar que a existência de subjetividades, diferentemente do mero reducionismo punitivista, reflete a emergência de vozes silenciadas por epistemologias colonizadoras que tão só na aparência preservam garantias.

Toda e qualquer proposta androcentrada e marcada pela branquitude, venha ela de qualquer dos pontos mais extremos do pensamento, entre conservadores e progressistas ou punitivistas e garantistas, como sói acontecer, bloqueia a construção de outras e novas definições conceituais no campo de produção do saber processual penal.

Sabemos nós, mulheres, por outro lado, que o pensamento crítico feminista nunca encontrou mar calmo. Ele foi forjado na confrontação com tradições filosóficas e científicas assumidas e autoproclamadas como verdadeiras, senão como únicas. Foi em pleno campo de batalha que alinhávamos e tecíamos maneiras novas e mais inclusivas de conhecer o mundo.

Assim como já disse Sandra Harding, a teoria feminista nunca se propôs a simplesmente substituir o conjunto de lealdades de gênero por outro, isto é, nunca foi proposto um simplório câmbio entre as hipóteses “centradas no homem” pelas “centradas na mulher”. Pelo contrário, a ideia que permeia o percurso feminista de construção do conhecimento é justamente chegar a hipóteses que não dependam das lealdades de gênero.

Também essa é a intenção quanto ao processo penal, pois é de reconhecer-se que o Sistema de Garantias (SG) guarda um sentido que, epistemologicamente redimensionado, deve ser aproveitado. Sem embargo, é preciso avisar: a epistemologia feminista, ao descobrir e redescobrir a vida e a produção das mulheres ao longo da história, produz nossa própria história e, com isso, rompe com paradigmas estabelecidos e apresentados como intransponíveis.

Falar da construção de uma história própria, todavia, demanda entender também que, tal como percebido por Patricia Hill Collins, ainda que concebidos para representar e proteger os interesses de homens brancos poderosos, nem as escolas, o governo, a mídia e outras instituições sociais que abrigam os processos de exclusão nem as epistemologias que eles promovem e autoproclamam como verdadeiras são necessariamente geridas somente pelos próprios homens brancos.

Como escreve Collins, mulheres brancas, assim como homens negros podem ser alistados para exercerem atos que sustentam essas relações de poder e que estabelecem o que será aceito como “verdade”. Há, de fato, lugares de construção da verdade em que alguns e algumas colocam-se como autoridades proprietárias do que é o “conhecer”. Um fenômeno que, com base na genialidade do pensamento de Lélia Gonzales, pode ser entendido a partir das categorias de infante e sujeito-do-suposto-saber que expressam a colonialidade no âmbito das Ciências Criminais.

Como explica Lélia Gonzales, a categoria infante constitui-se a partir de um paralelo ao que ocorre com a formação psíquica da criança que, ao ser falada pelos adultos na terceira pessoa, é, conseqüentemente, excluída, ignorada, colocada como ausente, apesar da sua presença. A criança reproduz o discurso dos adultos sobre ela, e fala de si em terceira pessoa, até o momento em que aprende a trocar os pronomes pessoais. A criança, ao ser falada pelos adultos na terceira pessoa, é, conseqüentemente, excluída, ignorada, colocada como ausente, apesar da sua presença.

Um processo no todo equivalente ao que se dá em relação às mulheres não brancas, sempre “faladas”, definidas e classificadas por um sistema

ideológico de dominação infantilizador no qual o “sujeito-do-suposto-saber” atribui a si um saber que não possui, mas que se sustenta pelas identificações imaginárias com determinadas figuras de autoridade (mãe, pai, psicanalista, professor etc.)

Com as categorias utilizadas por Gonzalez, é possível compreender os mecanismos psíquicos inconscientes que explicam a superioridade que o colonizado atribui ao colonizador. Sendo flagrante, no campo de disputa do discurso dentro das Ciências Criminais, tanto a legitimidade conferida a quem tem a si garantido o espaço de fala (como sujeito-do-suposto-saber que é), como também é claro o “arregimentamento” de que fala Collins nos diferentes processos de exclusão operados dentro dos padrões ditados pelo patriarcado branco cis-hétero-normativo.

A partir de um viés epistemológico, o processo colonial significou a fundação (eurocêntrica) do pensamento moderno no qual “o outro” colonizado e desumanizado passa a dar sentido ao europeu como sujeito universal e não bárbaro, tese defendida pelo racionalismo, como aponta Natália Damázio em sua brilhante tese de doutoramento, *Necropolítica masculinista das prisões: uma análise do litígio estratégico brasileiro no sistema interamericano de Direitos Humanos*. De fato, como ensina Porto-Gonçalves, “a crítica ao eurocentrismo é uma crítica à sua episteme e à sua lógica que opera por separações sucessivas e reducionismos vários. Espaço e Tempo, Natureza e Sociedade entre tantas”.

Na mesma linha de Aníbal Quijano, para quem, na América Latina, o fim do colonialismo não significou o fim da colonialidade, Natália Damázio aponta que a própria compreensão de modernidade foi fundada na expropriação cultural das populações colonizadas, pela repressão, digo eu, pelo aniquilamento, de “suas formas de produção de conhecimento, simultaneamente forçando-as a aprender parcialmente a cultura dos dominadores, no limite do que fosse útil para a reprodução da relação de dominação”. Para Damázio, é nesse contexto que se dá o aprofundamento da formação de subjetividades que mantiveram a hierarquia e o poder coloniais vivos, sem que se nomeasse ou percebesse expressamente sua manutenção.

Patrícia Collins, Lélia Gonzalez e Natália Damázio nos oferecem chaves de leitura capazes de desnudar a presença branca e cis-hétero-normativa de mulheres que se apresentam na seara criminal como se a todas representassem, ainda que tão somente para a repetição e/ou chancela ao já dito dentro dos padrões da masculinidade tóxica epistemicida colonial. Padrões esses oriundos de (e até os dias de hoje sustentados por) um processo de

formação de subjetividades subalternizadas que nos impede de sequer poder pensar em “reais subjetividades”, em lugares como o processo penal, sem que estas sejam taxadas como se subjetivistas/punitivistas fossem, por aqueles e aquelas que se orientam por uma episteme e uma lógica absolutamente reducionistas.

A compreensão do processo de dominação epistêmica colonial, no que toca ao aqui como um processo penal feminista, não pode ter outro reflexo senão o de que, se precisamos que nossas produções sobre a dogmática processual penal saiam da invisibilidade, é igualmente urgente e necessário que mais e mais mulheres escrevam sob uma perspectiva epistemológica feminista, marcada por uma interseccionalidade decolonial. Fora disso, o que há é a reafirmação do que pensa o sujeito-do-suposto-saber cis, hétero, branco (masculino ou feminino) assentado nos espaços de dominação.

De modo particular, entendo que a interseccionalidade de gênero, raça e classe é a primeira das mais importantes ferramentas de análise propostas nos últimos tempos pelo pensamento filosófico. Aduzo, todavia, que sua validade, para fins descritivos e explicativos da realidade, precisa estar condicionada a uma concepção decolonial necessariamente interpe-lada pela realidade brasileira. E essa realidade é a da dor.

No Brasil, como mulheres negras, somos uma em tantas. O processo de produção colonial de tudo segregou as mulheres pretas, menos da dor. Fomos destinadas aos piores trabalhos, às piores das dores que o corpo e a mente podem enfrentar. Fomos, por este mesmo sistema de acumulação e manutenção da riqueza vítimas do estupro histórico que “clareou”, à força, a pele de muitas de nós, para daí em diante nos sexualizarem ao extremo como “mulatas tipo exportação”. Somos, repito, filhas da dor.

Não há como compreender a interseccionalidade no Brasil sem entender a dimensão da dor que une. Por isso, a dororidade, tal como pensada por Vilma Piedade, é, em meu entender, a segunda maior descoberta epistemológica recente. Uma revelação cujo significado revolucionário é maior do que o “enegrecimento” da sororidade, mas a sua superação.

A concepção de sororidade cunhada por Marcela Lagarde não nos alcança a todas. Não somos todas iguais. Somos diversas. Ainda que estejamos todas dentro de um mesmo campo de discurso – aqui o das Ciências Criminais – algumas se sobrelevam pela raça e classe em relação às outras. Utilizada como cartão de apresentação e/ou estratégia de autodefesa por algumas, a sororidade acaba, muitas vezes, por encobrir a cumplicidade com o machismo, o racismo e subalternização de classe.

A emergência do conceito de dororidade jogou por terra a sororidade no que ela carrega de colonial em seu DNA, assim como deu novos contornos à interseccionalidade naquilo em que ela se constitui como uma ferramenta analítica que parte da realidade do norte global. Se irmãs somos umas das outras, somos pelas dores compartilhadas capazes de ligar gênero, raça e classe. Eis o que explica o porquê de somente algumas mulheres serem admitidas nos seletos “clubes” de discussão das Ciências Criminais. Lá são admitidas “mulheres” que não carregam dores e que, portanto, prestam-se a inovações que não destoem do que sempre foi dito e, assim, restam preservadas as estruturas do poder que controla o como e o quê conhecer.

Epistemologicamente alinhadas, dororidade e interseccionalidade formam uma perspectiva sul global capaz de desnudar o *modus operandi* político machista, classista e racista no mundo jurídico, em especial das Ciências Criminais, daí serem chaves de compreensão para entender o quão naturalizada é a presença de “algumas” mulheres (normalmente brancas e de classes abastadas) seja na doutrina conservadora, seja junto aos que dominam o espaço de produção científica dito progressista.

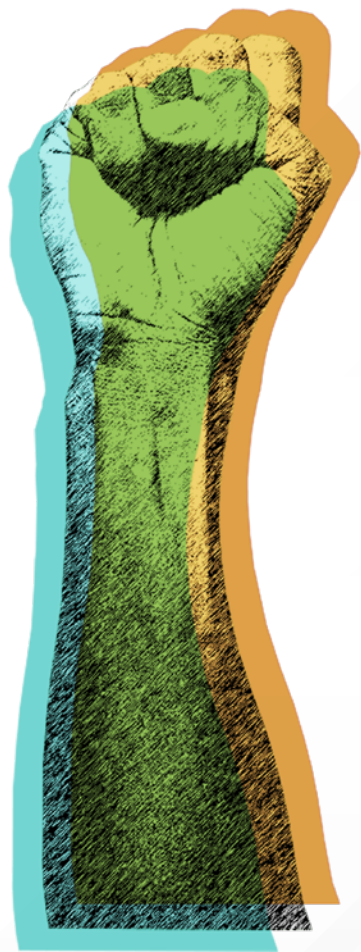
Muitas vezes o discurso das juristas “não brancas” é rotulado como “raivoso”. Lembro, contudo, que aprendemos com Paulo Freire que a “justa raiva” é a raiva que protesta contra as injustiças, contra a deslealdade, contra o desamor, contra a exploração e a violência.

No início do século XX, Virgínia Woolf perguntou: “Quem pode medir a fúria e a violência do coração de um poeta quando preso e emaranhado em um corpo de mulher?”. Quero repetir essa mesma pergunta trazendo-a para o campo do processo penal: afinal, quem pode medir a fúria e a violência do coração de uma jurista quando preso e emaranhado em um corpo de mulher, principalmente se essa for uma mulher negra?

Há, sim, afirmo eu, um direito à raiva. À raiva que nos leva à indignação, que nos move a não aceitar a subalternidade pela infantilização de que Lélia nos falava. A raiva que, como ensinou Paulo Freire, refere-se diretamente à imersão do pensar certo no universo da afetividade como generosidade. A raiva entendida como a dimensão afetiva saudável, necessária à mobilização política. A raiva que não nos permite aceitar o consenso que pressupõe a docilidade e a subserviência.

Patricia Hill Collins e Vilma Piedade juntas dão nome ao que não pode somente aparentar ser feminista, porque precisa ser mais, porque deve ser interseccional em sua dororidade e decolonial em sua concepção. Esta é a minha perspectiva epistemológica feminista interseccional decolonial, Latina, brasileira, negra.

Enfim, essas são as minhas contribuições aos nossos diálogos.



CAPÍTULO

10

CORPOS NEGROS, PRISÕES BRANCAS

*REDESCUTINDO A
PERICULOSIDADE COM
O CRIMINÓLOGO (?)
FRANTZ FANON*

[> VOLTAR AO SUMÁRIO](#)

CORPOS NEGROS, PRISÕES BRANCAS:

REDISCUINDO A PERICULOSIDADE COM O CRIMINÓLOGO (?) FRANTZ FANON

Luciano Góes

*Desde que era impossível livrar-me de um
complexo inato, decidi me afirmar como Negro.
Uma vez que o outro hesitava em me reconhecer,
só havia uma solução: fazer-me conhecer*

(Frantz Fanon)

INTRODUÇÃO

Periculosidade se relaciona à perigo. Mas perigo de quê? De quem? De que forma esse perigo irá se concretizar? E, de fato, se concretizará? Na imensidão de incertezas, a única certeza é a projeção futura desse perigo, o que significa que ele se manifesta, a priori, no corpo que o invoca, em termos da ameaça de um dano, físico ou patrimonial, mas sempre incerto.

Periculosidade é o centro gravitacional de nossa política criminal que segue a máxima racista-colonial: outrificar para desumanizar, alinhavando o medo de corpos que representem a antítese do padrão branco, ideário que fundamenta a programação do sistema de controle racial por ter sua essência na hierarquização de existências, considerando muitas desprezíveis.

Sem conceituação mínima em nosso ordenamento penal, é sobre a ideia abstrata de periculosidade que se define o “perigoso”, fato, aparentemente, incoerente segundo o princípio básico da legalidade. Porém, longe de ser um equívoco, essa não normatização é, em verdade, vital para o nosso sistema punitivo, uma artimanha da branquitude que expressa, por lacunas legais e sob o véu do livre convencimento motivado, seu racismo, sem nomeá-lo para não falsear o discurso da igualdade, seguindo as diretrizes da política da democracia racial, expressa no encarceramento da massa negra.

Assim, conteúdos e formas, tanto da periculosidade quanto da/o perigosa/o, são preenchidos de acordo com os desejos e objetivos da raça/

classe dominante, consoante à programação de processos de construção da criminalidade e da loucura, legitimando enclausuramentos eugênicos com idêntica raiz racista. Seja com prisões ou medidas de segurança, o imprescindível é a exclusão de quem responde de modo distinto aos parâmetros comportamentais impostos pela ideologia dominante que desenha o “progresso humano” através da razão iluminadora universal.

Como regra inquebrantável diante da seletividade ontológica do direito penal, sua desigualdade contorna processos de criminalização, significando dizer que, antes de termos o status jurídico de “criminoso/a”, é necessário um movimento reacionário a corpos etiquetados como criminosos ou loucos, no sentido de suas condenações, punições e exclusões (não necessariamente nessa ordem) por suas “naturezas” ilícitas, o que resulta, por outro lado, na não exclusão social de corpos brancos por sua imunidade racial.

Nesse sentido, a periculosidade justifica processos outrificantes, possibilitando a construção de inimigos/as e “criminosos/as” por sua caracterização através do medo, riscos e ameaças que demandam uma resposta preventiva, sediada na segurança pública e em nome da defesa social, diante de atos contrários às normas sociais estabelecidas e naturalizadas por meio de processos de socialização primários (controle informal) e secundários (controle formal), comprometidos com a neutralização daquele corpo ameaçador, demonstrando como o processo “civilizatório” superou a barbárie (?).

Esse “confronto” é chave de entendimento para a construção da periculosidade, conceito criminológico a serviço do colonialismo e de suas configurações (pós)modernas e criado por mãos racistas, que modernizou o sistema de controle e sua atuação punitiva pelas críticas ao modelo de defesa que privilegiava o indivíduo, e o rol de liberdades orientadas a ele como resultado das “luzes da razão”, demonstrando a farsa da máxima jurídica: “o que não está nos autos, não está no mundo”. Enraizada na animabilidade negra, a periculosidade legitimou a supremacia branca, reorientando a inimização conforme as conjunturas políticas, dinamizando as transições estatais e governamentais ao longo de séculos genocidas.

Assim, estabeleço o marco de uma Criminologia antirracista em Frantz Fanon, na inferiorização e assimilação do corpo negro como instrumentos de controle que se (re)organizam a cada insurgência à zona do *não ser* que concretiza as prisões da branquitude, reflexos da miserabilidade humana a que fomos sentenciados, edificadas e fortificadas na ausência da civilidade que define o “lugar do negro” em seu mundo através da presunção

da periculosidade, afiançando a desumanidade ao sabor de discursividades que legitimam as normatizações brancas e a dominação correspondente.

Em *Pele negra, máscaras brancas*, as críticas criminológicas transitam entre as facetas de sistemas de controles raciais que objetivam a neutralização do “Ser-negro diaspórico” através de processos de socialização branca, radicados na violência colonial, legalizada e legitimada, porém, nem sempre explícita, se relacionando com as insurgências diante da compreensão das dimensões da dominação racial, ou seja, de uma perspectiva individual do negro que arranca suas máscaras desumanizantes ao levante coletivo organizado diante da radicalidade do racismo, se aproximando dos passos das Criminologias (Crítica e da Libertação), contribuindo com lições antirracistas na construção de uma “Criminologia da Libertação Negra”.

Comprometido com esse objetivo, na cruzada colonial que nos empurra à morte como único sentido, vadiando com Luiz Rufino, arrio um *ebó criminológico* para despachar o *carrego criminalizante* da periculosidade e inverter seu/s sentido/s, transformando o mero ponto cartesiano em encruzilhada ancestral, morada de Exú, dono do poder criativo e subversivo que gargalha da mesquinha (i)lógica binária branca e multiplica possibilidades existenciais e caminhos emancipadores nos quais firmo, em coro, os sábios conselhos do *velho cumba* Fanon, conhecedor “dos segredos e potências das palavras, que nesse caso também é corpo, hálito e saliva envoltos ao ritmo, elementos propiciadores de invenção e mobilizadores de energia vital” (RUFINO, 2019, p. 13).

Assim, a proposta segue os conselhos do *preto velho* rezador na quebra do pacto colonial, fazendo de nossos corpos instrumentos de denúncias das violências que nos amarram à zona branca das anulações, e de libertação das prisões alienantes, como resposta individual ao controle informal, anunciando uma postura coletiva belicosa como resultado da conscientização sobre a complexidade do sistema de controle do povo negro no âmbito formal, potencializando fissuras que possibilitam a implosão da arquitetura racista e construção, em seu lugar, de uma democracia multirracial.

MÁSCARAS BRANCAS: PRODUZINDO A PERICULOSIDADE NEGRA COM LEGITIMIDADE CRIMINOLÓGICA

Quando olhamos a concepção jus-filosófica do direito penal (oriundo do Contrato social e lastreado pelo Classicismo que inaugurou um amplo rol de garantias individuais), devemos atentar para o contexto colonial no qual

esse processo “evolutivo”, marco da superação da emoção (instinto) pela razão, exorcizou o lado “selvagem” da humanidade através do processo civilizatório. Entretanto, sua faceta perigosa não foi apagada, mas jogada nas margens, onde assumiria a forma negativa do humano patenteado branco, sobre as quais toda e qualquer violência utilizada se manifestaria em termos de “legítima defesa” de seu modelo de sociedade e do seu “progresso”.

O ordenamento jurídico produzido nessa conjuntura legalizará o projeto colonial, legitimando a violência física ilimitada em nome da defesa social da ordem racista inscrita no “Contrato Racial” (MILLS, 1997) que confere sentido às linhas do pacto escravizador por suas entrelinhas e notas de rodapé, diante da anúncio de Bwa Kayiman, na colônia francesa de Saint Domingue, que inverte a equação racial solfejada na cantiga *égalité* de ninar gente branca e usa a linguagem colonial contra ela mesma, impondo uma reorganização no “direito penal do fato” que se mostra inadequado no sentido de prevenção dos riscos (sempre) iminentes de revoltas negras.

A violência do negro escravizado–colonizado, em legítima defesa (de sua liberdade), comprova sua “incivilidade” ao não possuir condições intelectuais de diálogos conciliatórios com o branco escravizador–colonizador que invoca, novamente, a violência desumanizante em defesa da manutenção da estrutura colonial, gestando a hostilidade negra ou, nas palavras de Aimé Césaire (1978), a invenção branca do negro bárbaro. O uso da violência ilimitada é legitimado, assim, a título de progresso civilizatório e defesa diante da violência construída e intitulada como primitiva.

Entre o prelúdio do confronto entre mundos e a imprescindibilidade de obstrução de uma nova insurgência, a criminalização de corpos perigosos denota a disposição da estrutura racista como bem jurídico tutelado, faltando um discurso, com alto potencial em produzir consenso, que possibilite ao controle racial, de modo direto e indireto, dissuadir a ousadia negra e apaziguar a branquitude amedrontada diante do imaginário aterrorizante, sem desmentir a ilusão igualitária sedimentada sobre a desigualdade racista, concretizada por séculos de objetificação santificada.

É nesse contexto que a Criminologia é criada por Cesare Lombroso, médico italiano que, orientado pela metodologia racista positivista (método branco, verdade branca), estabeleceu um vínculo inquebrantável entre o criminalizado, o louco, o inferior, o primitivo e o negro, com uma lógica que irá construir a “fórmula mágica” para o direito penal responder ao problema da “criminalidade”, direcionando sua seletividade ontológica a

corpos indesejáveis, alcançando seu sucesso com o encarceramento da massa negra e seu genocídio, objetivos jamais alcançáveis com o “direito penal do fato”.

Manuseando o paradigma racista-etiológico, a prova da criminalidade negra nata, encontrada em seu passado, presente ou futuro, é o crânio de Villela, homem negro condenado como ladrão, como seu pai, através do qual Lombroso valida suas hipóteses e “revoluciona” o sistema criminal ao introduzir o “autor racialmente construído”, cuja imagem estereotipada é explicitada em *L'uomo delinquente* (1876), refletindo o fenótipo negro mas não nomeando o racismo. A prova da “anormalidade” negra está em *L'Uomo bianco e l'uomo di colore: letture sull'origine e la varietà delle razze umane* (1871), onde a periculosidade é instituída como característica racial, pois o homem negro seria o elo “perdido” entre o mundo animal e o ápice da humanidade, o homem branco.

É nessa animalidade que a periculosidade reside, instruindo o saber criminológico de um poder revelador do futuro, próspero e seguro, apto a inverter a lógica punitiva em nome da defesa social, de ultima para prima ratio, diante da comprovação da ontologia criminosa, que impõe o enclausuramento de corpos aparentemente evoluídos, mas de natureza violenta. Seja qual for a forma (prisão temporária, preventiva ou medidas de segurança), a regra é expurgar a periculosidade de modo a assegurar a segurança pública branca¹.

Destituindo o saber criminológico e restaurando o monopólio judicante sobre crime e o criminoso, a política criminal “moderna”, projetada por Franz von Liszt, apresenta um modelo de direito penal integral que dispõe a dogmática jurídico-penal como “Carta magna do delinquente” ao declarar que a única segurança jurídica “aceitável” seria na tutela da pessoa acusada². Nesse (eterno) retorno ao garantismo, a periculosidade é recepcionada por seu mérito em legitimar a seletividade sem rescindir a igualdade contratada, invertendo as funções punitivas, não cumprindo o prometido e realizando desejos “secretos” (ANDRADE, 2003).

Comungando a natureza colonial e escamoteando as colonialidades, a segurança branca é instituída através da segregação negra em espaços

¹ Não foi por acaso que o paradigma racista-etiológico foi traduzido por Nina Rodrigues no pós-abolição, substituindo a legalidade perdida do sistema de controle escravagista pela legitimidade criminológica. Na dialética tutela da branquitude e criminalização negra, Nina Rodrigues projeta um *apartheid* à brasileira, estruturado em quatro direitos penais, para impedir uma nova “Troia Negra”, cuja eficácia se observa hoje, no controle de uma das maiores populações negras do mundo (GÔES, 2016).

² Assim, desde sua constituição nesse modelo integrado, o direito penal declarado é composto pelo *Direito penal do fato* e pelo *Direito penal do autor*, de modo complementar, jamais excludente.

pré-determinados, estabelecendo o “Direito penal do autor” como característica punitiva brasileira, seja no “Direito penal declarado”, legalizado em nosso Código Penal e em nossa Política de Drogas, principal instrumento de controle formal que manifesta sua programação racista na (in)diferenciação entre o usuário e traficante, resultando no encarceramento da massa negra e na legalização, com aval constitucional, de nosso “Direito penal paralelo” e sua pena de morte, cujo alvo são corpos negros “perigosos”, logo, matáveis.

Mantendo relação hierárquica e maniqueísta com seu oposto, a ideia de “periculosidade” traduz, racialmente, a primitividade que (de)marca a violência irrestrita como linguagem do encontro entre mundos e resposta às existências consideradas antissociais, segundo os próprios padrões colonizantes normatizados, sentenciadas a viver em espaços de desumanidades naturalizadas, acarretando exclusividade da condição “humana” à branquitude. Sob a alegação de “integração” por meio do aprisionamento, uma (re) socialização imposta como solução ao desajuste natural através da exclusão dos já excluídos, encontramos a retórica salvacionista do “progresso civilizatório” branco, isto é, branqueamento e assimilação, sínteses do genocídio.

É pelo ordenamento punitivo que apresento uma perspectiva criminológica de Fanon, aproximando as Criminologias, Crítica e da Libertação, às suas lições que relacionam periculosidade (mesmo implícita) e criminalizações como respostas padrões a corpos negros pelos direitos penais que compõem nosso Sistema de controle racial (Subterrâneo, Declarado e Paralelo), isto é, métodos de controle que sistematizam a complementariedade entre genocídio negro e necropolítica como necessidade da morte negra para construção do mundo branco e obrigatoriedade dessa morte em sua defesa e manutenção, alinhavando à pele preta a inimidade *pharmakológica* (MBEMBE, 2017).

PELE NEGRA: RESISTÊNCIA AO SISTEMA CONTROLE INFORMAL

Na linguagem está a promessa do reconhecimento; dominar a linguagem, um certo idioma, é assumir a identidade da cultura. Esta promessa não se cumpre, todavia, quando vivenciada pelos negros.

(Frantz Fanon)

A linguagem do colonizador integra o imenso elenco de violências escravagistas que nos institui como povo negro diaspórico e em sua obrigatoriedade situa-se o processo de branqueamento e assimilação pela perspectiva narcísica branca que só se reconhece através da própria educação, face do controle informal que ordena processos de socialização estruturados no epistemicídio. É no sistema educacional que ato o nó criminológico com as *máscaras brancas* pintadas pelo sistema de controle racial informal, cujas lições de Lola Aniyar de Castro (2005) são imprescindíveis, mas limitadas.

Composto por família, educação, religião etc., o sistema informal de controle informa o sistema formal, transmitindo a ideologia dominante e produzindo obediência, submissão e consenso em torno dos valores tidos como essenciais, ou seja, o plano formal é subsidiário, responsável pela “socialização secundária” (sanção penal) quando a “socialização primária” fracassa, produzindo estigmatização, desvio e acesso seletivo a direitos vitais. Tais fundamentos inscrevem uma dicotomia punitiva entre “sistema penal aparente” (controle formal) e “sistema penal subterrâneo” (controle informal) que atua em todos os níveis da sociabilidade imposta pela raça/classe dominante, se manifestando, mormente, pelo não-dito que estabelece bases sólidas para processos de criminalizações:

Enquanto o sistema penal aparente formula expressamente o que é “mau” nos códigos através das incriminações, o sistema penal subterrâneo é o que decretará o que é “bom”. E, conseqüentemente, quem são os “bons” do sistema social. Assim, encontramos uma não-criminalização de condutas de grave dano e custo social, características do papel das classes hegemônicas no sistema global. Em contrapartida, o sistema penal aparente criminaliza prioritariamente condutas que são mais facilmente localizáveis no âmbito das classes subalternas (CASTRO, 2005, p. 128).

O aparato informal é responsável pela “função reprodutora” do sistema cuja integração requer obediência, docilidade e acatamento da ideologia dominante: “aquele que obedece, isto é, que faz boa obra, não deve temer a autoridade. Produz-se assim uma confusão entre *obediência* e o *bem*, que nunca mais desaparecerá” (CASTRO, 2005, p. 156). É sobre o marco da “teoria crítica do controle social” que os passos criminológicos e de Fanon se cruzam, produzindo um campo fértil para análises críticas do sistema de controle racial, informal e formal, não desconsiderando a

manutenção da “síndrome da redenção senhorial”, pela qual a branquitude se consolida entre colonialidades fincadas sobre nossos corpos.

Em Fanon, o sistema de controle racial informal se funda no “narcisismo branco” que encerra a promessa inconcretizável do reconhecimento negro ao estabelecer uma socialização embranquecida, que irá ressoar igualdade e, por ela, “a exigência de ser indiferente à cor significava dar suporte a uma cor específica: o branco” (FANON, 2008, p. 14). Sob o compromisso (des)igualitário, a “integração” negra é condicionada por seu juramento à obediência alienante a todas as regras e normas (im)postas, incutindo o desejo de ser reconhecido no futuro, mesmo que em outra vida, e refletindo a imagem de *sinhô/sinhá* em cada corpo que preste o juramento de subserviência e proteção da ideologia branca.

A busca negra em ser reconhecido como igual, em uma sociedade racista, esbarra na impossibilidade de reconhecimento e tutela das diferenças, tendo em vista a normatização de corpos e comportamentos, definida a partir da branquitude, e para ela, sendo que, ao determinar parâmetros que tomarão formas na padronagem, define-se a anormalidade que será excluída, em consonância com o Contrato Racial, e sua função de tutelar o Estado racista-colonial, do qual emerge o “Direito penal racial subterrâneo”, programado pelo *dever-ser* branco estabelecido na negação do *ser-negro*, que *será* branco ou *nunca será*, eis que constituído pelo status jurídico da anulação.

Assim, a negritude não encontrará respaldo como bem jurídico tutelado, em seus aspectos próprios, mas apenas na exata medida que o colonizador-branco entender e conceder, ou seja, nunca em sua complexa e radical demanda. A sentença de morte do *ser-negro* se encontra na desumanidade estabelecida por Fanon em sua “zona do *não ser*”, representando a prisão negra na zona branca da inexistência, sob a qual o sistema de controle racial mantém muitos corpos negros que nem sequer terão acesso à consciência da presença dessa região estéril (FANON, 2008).

A conscientização da condenação à anulação não se dá sem a violenta experiência de arrancar cada máscara pregada em nosso rosto e, durante a travessia do longo percurso de naturalização de todas as violações que o embranquecimento forja como grades, cada amarra colonial desfeita é sentida pela branquitude e por seus serviçais que se comportam como panópticos, sempre atentos para reforçar todas as muitas celas que aniquilam a negritude. Amaldiçoados à assimilação, nós é que incarnamos o mal demoníaco quando negamos as migalhas que caem da mesa da Casa Grande.

A transformação da amistosidade negra em animosidade negra (ao racismo) é resultado da luta pela liberdade dessa não existência, uma ordem à visibilidade que resulta em condenações fundadas na radicalidade negra, efeito de sua desumanidade, jamais causa, como sua animalização sugere. Ao bradar “o negro não é um homem”, Fanon destaca o empreendimento científico branco para a comprovação de nossa periculosidade com fins de controle que, de modo complementar, certificará a transição do corpo rotulado como problemático, no âmbito informal, para o criminoso, no âmbito formal, mantendo a constância do domínio sobre os desviantes da ideologia branca e seu branqueamento, porque “do negro exige-se que seja um bom preto” (FANON, 2008, p. 47), ou seja, um *bon banania*.

Os processos de socialização branca, assim, irão incutir no negro colonizado um “complexo de inferioridade” que desembocará na vergonha da própria existência, objetivo do controle racial por meio da assimilação e, posterior, resiliência dessa condição. Qualquer tentativa de se apresentar como igual aos brancos é motivo de punição, como uma carta escrita por um homem negro (Mactar) a uma mulher, que nega sua negrura e acredita ser branca (Nini). A periculosidade, aqui, é demonstrada 1) pela incapacidade cognitiva dos limites; 2) pelo impulso em desrespeitá-los (e quem não respeita uma regra social, não respeita nenhuma), podendo, facilmente, desencadear a criminalização:

A mulata considera essa carta um insulto, um ultraje à sua honra de “moça branca”. Esse preto é um imbecil, um bandido, um mal-educado que merece uma lição. Ela lhe dará essa lição, o ensinará a ser mais decente e menos ousado; ela o fará compreender que os “peles brancas” não são para os *bougnouls*. Em decorrência disso a mulatada exprimirá sua indignação em unísono. Fala-se em enviar o caso à justiça, em obrigar o negro a comparecer perante os tribunais. [...] Tal atentado aos princípios deveria ser punido com a castração. E é à polícia que, enfim, se pedirá para repreender Mactar. Pois se ele “recomeçar suas insanidades mórbidas, lhe será aplicada uma correção pelo Inspetor de Polícia, Monsieur Dru, um branco cujos pares apelidaram de Dru, o Cruel” (FANON, 2008, p. 63-64).

Uma dinâmica punitiva insustentável por aquele direito penal concebido sob as luzes da razão do “Contrato Social”, pois a sanha punitivista da justiça racista se manifesta no “Direito penal do autor”, que incarna a vingança branca por qualquer fato considerado como um “atentado” (não

necessariamente tipificado como crime), mas que possa ser adequado a tal, punindo o corpo negro para mandar um recado: comportem-se devidamente como negros!

Essa postura manifesta o carregamento criminológico do “sinhorismo”, característica do nosso sistema de controle racial formal, enraizado no preceito branco de considerar-se “senhor predestinado” do mundo e de tudo que nele existe, fazendo da apropriação a essência de suas relações que adquirem caráter objetificante (FANON, 2008). As violências resultantes não são contrárias às premissas cristãs, ao contrário, a “caridade beatificante” engendra a artimanha branca de repartição racial da culpa pela desumanização negra: “o branco, incapaz de enfrentar todas as reivindicações, se livra das responsabilidades, jogando-as para o próprio negro, para que ele resolva o problema negro, como uma insurreição” (FANON, 2008, p. 117).

O “sinhorismo” foi incorporado à democracia racista com a ilegalidade do sistema de controle escravagista que fez com que a necropolítica (necessidade de matar corpos negros e neutralizar resistências) fosse recepcionada, democratizando o poder necropolítico, legitimado pela periculosidade e criminalidade negra “nata”, que estrutura as agências policiais e programa suas ações que objetivam a ordem racial por meio da violência colonial manuseada por negros “dignos” que exterminam todas as manifestações insurrecionais negras que visam a liberdade “indigna”.

A instituição da criminalidade negra sobre bases criminológicas, com fachada igualitária, permite a mobilização do “Direito penal do autor” consoante à vontade branca em atribuir tutela jurídica a bens que entenda importantes, porque os valores civilizatórios primordiais, brancos e negros, são contrários por corresponderem a mundos distintos, sendo que “a tentativa de socialização não se refere às mesmas intenções” (FANON, 2008, p. 134). A morte negra, nesses termos, não guarda nenhuma relação com os bens jurídicos declarados por nossa política de drogas, uma guerra racial que legaliza, com aval constitucional, o “Direito penal do autor” e a pena de morte negra, reflexos da contraposição punitiva entre a presunção de inocência branca e a presunção de periculosidade negra.

A manutenção dessa guerra encontra razão em seu resultado genocida, cuja funcionalidade é devida ao estereótipo criminal arraigado no controle racial informal que determina quem materializa o mal e no cruzamento racista, desumanização e diabolização do corpo negro, forjam a imagem do traficante que atualiza o delinquente nato, possibilitando a quebra dos vínculos coletivos diante do inimigo comum, interno e altamente perigoso,

que produzirá legitimação ao recrudescimento punitivo (CASTRO, 2008), (mais) militarização e, conseqüentemente, mais mortes negras como sinônimo de segurança branca.

É sobre mecanismos de controle racial que o fenótipo negro se alinha à “criminalidade”, manifestações do mal que refletem a construção colonial-jurídica de crime, não como produto da sociedade, mas de personalidades incompatíveis com normas de convivências “civilizadas”, restando sua exclusão como única resposta a uma ideologia gerada na (e pela) violência. A gestão da “natureza transgressora” é efetivada pelo “Direito penal do autor” e sua socialização punitiva mobilizada em qualquer âmbito (Subterrâneo, Declarado ou Paralelo) representado como guardião do “bem divino”:

Na Europa, o Mal é representado pelo negro. É preciso avançar lentamente, nós o sabemos, mas é difícil. O carrasco é o homem negro, Satã é negro, fala-se de trevas, quando se é sujo, se é negro – tanto faz que isso se refira à sujeira física ou à sujeira moral. [...] Na Europa, o preto, seja concreta, seja simbolicamente, representa o lado ruim da personalidade. Enquanto não compreendermos esta proposição, estaremos condenados a falar em vão do “problema negro”. O negro, o obscuro, a sombra, as trevas, a noite, os labirintos da terra, as profundezas abissais, enegrecer a reputação de alguém; e, do outro lado: o olhar claro da inocência, a pomba branca da paz, a luz feérica, paradisíaca. Na Europa, isto é, em todos os países civilizados e civilizadores, o negro simboliza o pecado. O arquétipo dos valores inferiores é representado pelo negro. [...] E como todo homem se eleva em direção à brancura e à luz, o europeu quis rejeitar este não-civilizado que tentava se defender. Quando a civilização européia entrou em contacto com o mundo negro, com esses povos selvagens, todo o mundo concordou: esses pretos eram o princípio do mal (FANON, 2008, p. 160-161).

A criminalização é a resposta estatal, através do selecionado entre os selecionáveis, às respostas individuais diante da distribuição desigual de bens e acessos a direitos da estrutura racista, de modo que, se analisarmos em conjunto tais respostas, teremos um manifesto coletivo contra o racismo sistêmico. Em termos criminológicos fanonianos, cada máscara arrancada de nosso rosto representa um passo na descida ao inferno branco, um caminho de sentido único: a radicalidade do racismo na estrutura colonial, trajeto de extrema violência na (re)construção do *ser-negro* que (e)leva sua conscientização a outra dimensão, potencializando a negritude como

campo político de denúncia e recuperação da matriz negra do ser afrodiaspórico e de um mundo de(s)colonial.

É aí que a periculosidade é reordenada não como um aspecto biológico individual, construído pelo branco como instrumento de controle colonial, mas como insurgência negra organizada, consciente do racismo colonizante, que objetiva a destruição de um modelo de sociedade que se mantém pela desumanização de seus corpos, ou seja, visa a descolonização, como meio e a decolonialidade como fim, por isso a finalidade última do sistema de controle racial é a neutralização da resistência negra.

No processo de desalienação das limitações impostas pelo “maniqueísmo delirante” branco, a obra do *preto velho* Fanon atinge seu objetivo de ser um espelho no qual o negro pode se reencontrar (FANON, 2008, p. 157) e, com ele, (re)encontramos o *muntu* que (re)potencializa nossas rodas com “novas” armas epistemológicas ancestrais, desmascarando aquele mundo que nos abraça somente como subservientes, pois, quando o encaramos de cabeça erguida, orgulhosos de nossas raízes, ele demonstra a duplicidade do fenômeno reativo: branqueamento e periculosidade são causa e efeito, não nos restando outra alternativa que não a destruição total do modelo de sociedade colonial e seus sistemas de controle:

Se o branco contesta minha humanidade, eu mostrarei, fazendo pesar sobre sua vida todo o meu peso de homem, que não sou esse *y'a bom banania* que ele insiste em imaginar. Desperto um belo dia no mundo e me atribuo um único direito: exigir do outro um comportamento humano. Um único dever: o de nunca, através de minhas opções, renegar minha liberdade (FANON, 2008, p. 189, grifo do autor).

Nos ditames dos processos de socialização, as violências racistas correspondem a prisões brancas assimilacionistas e a conscientização dessa realidade orienta a radicalização do racismo na estrutura colonial e as demandas por libertação do povo negro diaspórico são respondidas com neutralização da sua resistência em não aceitar as máscaras brancas, consolidando o caráter coletivo de potências subversivas, projetadas à prática desordeira da ordem racista que não apenas desconstruirá a estrutura e a ideologia colonizante, mas sedimentará as bases multirraciais para outro modelo de sociedade, de Estado, de democracia.

CONSIDERAÇÕES INFINALIZÁVEIS

*Abandonemos essa Europa que não para de falar
no homem, ao mesmo tempo que o massacra
onde quer que o encontre, em todos os cantos de
suas ruas limpas, em todos os cantos do mundo*

(Frantz Fanon)

Em sua existência, ainda presente, Franz Fanon compõe a roda de mandingueiros que ressignificam a vida preta em diáspora, ensinando que nossa liberdade demanda a destruição de todas as máscaras que envolvem as violências estruturais, legalizadas pelo Contrato Racial, que estabelecem o dever negro em aceitar, passivamente, as condenações brancas como respostas únicas de ser e estar em seu mundo, tutelado por instrumentos de controle que tramam o tecido social com processos de socialização, informal ou formal, nos quais a periculosidade negra se manifesta de inúmeras formas.

De característica outrificante, o sistema de controle racial se estrutura em torno da ameaça do “anormal”, manifestando seu racismo através de direitos penais (Declarado, Paralelo e Subterrâneo) que coexistem de forma harmônica e complementar, legitimados pela farsa igualitária cujos bens jurídicos tutelados não são universais. A dialética “criminalidade negra x imunidade branca” demonstra que a criminalização corresponde ao processo não-narcísico do olhar branco que vê perigo na imagem refletida pelo confronto, concebendo eficácia ao “Direito penal do autor”, caracterizado na presunção de inocência branca e presunção de periculosidade negra que sustenta nossa política de drogas e sua pena de morte a que estão submetidos os corpos negros.

Considerando as experiências negras, sobretudo nas anulações, apagamentos e lacunas provocadas e preenchidas pelo saber/poder branco (eu)central, que nos afastam de nossa ancestralidade e naturalizam nosso genocídio nas bandas de cá da *Calunga Grande*, o modelo de sociedade necropolítico se mostra, cada vez mais, indefensável (CESAIRE, 1978), pois a sobrevivência de democracias monocromáticas, por seus estreitos limites e insuperáveis restrições, depende da aniquilação de cosmogonias marginais, logo, marginalizadas no sentido impresso pelo racista, para facilmente criminalizar.

Traçando passos malandreados com Nego Bispo, reconceituou a identificação inferiorizante que o racista nos colocou³ para afirmar nossa marginalidade como deslocamento ao centro de debates, discussões e produção de saberes emancipatórios, como protagonista, pois, na encruzilhada protegida pela resistência negra, a sediciosidade desordeira rompe com a linearidade binária colonial para conceber multiplicidade de sentidos e possibilidades múltiplas de existências, fundamentos de uma “Criminologia da Libertação Negra”, que se alimenta das lições criminológicas de Frantz Fanon para propor práticas subversivas que incorporam o devir negro no sentido de projeto democrático multirracial e de justiça afrodiaspórica, assentadas em raízes civilizatórias de matriz africana, onde *mntu*, e sua constituição verbal potencializada em termos políticos por Exú, o Senhor da terceira cabaça e do poder da criação, se (re)encontra com o *Ubuntu* e sua essencialidade e, nesse sentido, o olhar criminológico racista tinha razão, é em nossa ancestralidade que a periculosidade negra se enraíza.

BIBLIOGRAFIA

ANDRADE, V. R. P. **A ilusão da segurança jurídica**: do controle da violência à violência do controle penal. 2. ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2003.

CASTRO, L. A. **Criminologia da libertação**. Tradução: Sylvia Moretzsohn. Rio de Janeiro: Revan, 2005.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução: Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008

GÓES, L. **A “tradução” de Lombroso na obra de Nina Rodrigues**: o racismo como base estruturante da Criminologia Brasileira. Rio de Janeiro: Revan, 2016.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. 2. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

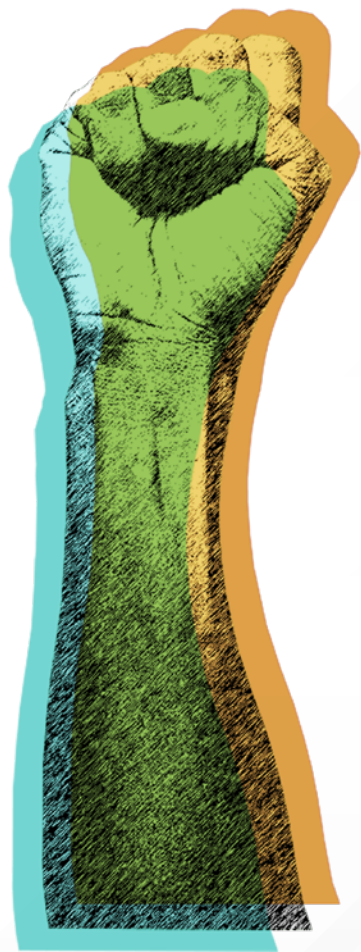
MBEMBE, A. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

³ SANTOS, Antonio Bispo dos. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. In: OLIVA, Anderson Ribeiro; CHAVES, Marjorie Nogueira; FILICE, Renísia Cristina Garcia; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. (Org.). Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasil, Portugal. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MILLS, C. **The Racial Contract**. Cornell University, 1997.

RUFINO, L. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, A. B. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. *In*: OLIVA, A. R. *et. al.* (Org.). **Tecendo redes antirracistas**: Áfricas, Brasil, Portugal. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.



CAPÍTULO

11

**PERICULOSIDADE,
CRIME E
LOUCURA**

*FUNÇÕES DO RACISMO
NO MANICÔMIO
JUDICIÁRIO*

> [VOLTAR AO SUMÁRIO](#)

PERICULOSIDADE, CRIME E LOUCURA: FUNÇÕES DO RACISMO NO MANICÔMIO JUDICIÁRIO

Patricia Carlos Magno

As interlocuções mantidas entre a pesquisa acadêmica no doutorado em direito na Faculdade Nacional de Direito da UFRJ, com estágio doutoral no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, e minha atuação funcional como defensora pública titular da 20ª DP da Pessoa Presa do Núcleo do Sistema Penitenciário (NUSPEN/DPERJ) se estabelecem no “território existencial” (ÁLVAREZ; PASSOS, 2015, p. 151) do manicômio judiciário, locus que habito seja como pesquisadora, seja como profissional do sistema de justiça. Então, é desse lugar, de alguém que atua na DPERJ desde 2001 e no NUSPEN desde 2013, que as angústias da militante antimanicomial me mobilizaram até me empurrarem de volta para a universidade, de modo que este artigo se insere no conjunto das reflexões críticas, ainda inacabadas, formuladas sob os auspícios das metodologias articuladas de uma pesquisa participante, interventora e militante (BARROS; BARROS, 2013; BRINGEL; VARELLA, 2016; GABARRÓN; LANDA, 2006) e que objetiva sistematizar uma experiência defensorial de lutar “por uma sociedade sem manicômios” (MNLA, 1987).

Na companhia de Frantz Fanon (1971, 1975, 1980, 2015, 2020) e olhando para o manicômio judiciário, pretendo revelar as raízes racistas no sistema de justiça criminal brasileiro (GOÉS, 2016), ancoradas especialmente na noção de periculosidade e suas permanências autoritárias, para pensar em caminhos ou rotas alternativas em relação às lutas por dignidade (HERRERA FLORES, 2009) das pessoas capturadas pelo duplo estigma da loucura e do crime.

A questão que me mobiliza a pensar é: em que medida “Fanon psiquiatra” (MENOZZI, 2015) revela o pacto entre o racismo e o controle penal punitivo e me ajuda a identificar o projeto racista-colonial de aniquilação, sob a função declarada de tratamento no manicômio judiciário? Pensar, ainda, em que medida “Fanon político” (MENOZZI, 2015) germina estratégias antimanicomiais a serem contemporaneamente empreendidas e inspiradas nas reflexões que ele formulou para o enfrentamento do paradigma da “etnopsiquiatria colonial” (FANON, 2015, p. 304-320; 2020, p. 232-235)?

Por esse ângulo, dividirei o texto em três blocos: *retrato*, *raízes* e *caminhos*. Em primeiro lugar, quero tirar uma fotografia do Manicômio Judiciário (MJud). Estou situada no Rio de Janeiro, de modo que vou olhar para os remanescentes hospitais de custódia que ainda estão de pé por aqui e para quem são as pessoas privadas de liberdade nesse espaço. Visito as informações que colho no banco de dados de acesso restrito que acesso em virtude da minha profissão para buscar aqueles que trazem os indicadores de classe, raça, gênero, geração, razão da privação de liberdade e infração penal, em relação ao total de pessoas manicomializadas no estado.

Em segundo lugar, com o fim de problematizar a situação encontrada, buscarei elaborar o porquê de o retrato ter tintas negras tão marcadas. Quais são as raízes criminológicas que produziram o Manicômio Judiciário e que sustentam esse espaço como lugar de degredo das pessoas perigosas, capturadas no encontro entre crime e loucura? Devidamente desinvisibilizado o *hoje* e resgatado o *ontem*, restará pavimentado o trajeto para se alcançar a terceira parte do artigo, que consiste na reflexão sobre os caminhos a seguir: para onde vamos?

RETRATO

Manicômios, prisões e conventos são espécies do mesmo gênero, dizia Goffman (2015). Rachel Gouveia Passos e Melissa de Oliveira Pereira (2019) acrescentam a esse elenco os espaços de medidas socioeducativas. São todas essas instituições exemplos de estruturas de opressão e violência (BASAGLIA, 1985). O MJud, por sua vez, é forjado na sobreposição de manicômio e prisão em um mesmo espaço social: o “hospital–prisão” ou “prisão–hospital”. Ele “se caracteriza fundamentalmente por ser ao mesmo tempo um espaço prisional e asilar, penitenciário e hospitalar” (CARRARA, 1998, p. 27).

Como produto dos saberes psiquiátrico e jurídico (FOUCAULT, 2010), resta consagrado como lócus para cumprimento da sanção penal travestida de tratamento curativo, denominada medida de segurança, que foi inserida na lei penal brasileira em 1940 e continua de pé, mesmo após a Lei nº 10.216/01 ter abolido a internação como forma de tratamento padrão, admitindo-a muito excepcionalmente.

No Rio de Janeiro, o manicômio judiciário é a unidade penitenciária na qual ficam encarceradas as pessoas em sofrimento psíquico. Ao tempo

do censo de 2011 (DINIZ, 2013), eram três os MJuds no estado: Hospital de Custódia e Tratamento Psiquiátrico Heitor Carrilho (SEAP HH), Centro de Tratamento em Dependência Química Roberto Medeiros (hoje, Hospital Penal Psiquiátrico Roberto Medeiros (SEAP RM)) e Hospital de Custódia e Tratamento Psiquiátrico Henrique Roxo (SEAP HR) e somavam, juntos, um total de 341 pessoas internadas, das quais 23 eram mulheres.

O primeiro manicômio judiciário da América Latina, o SEAP HH, que foi fundado oficialmente em 1921 para os “loucos perigosos”¹, encerrou sua função de asilamento de pessoas em 2016, por força de uma atuação articulada entre a Rede de Atenção Psicossocial (RAPS), o sistema de justiça e muito protagonizada pela assistência, que potencializou o Projeto Terapêutico Singular (PTS) dos usuários internados. Assim, não existe mais aquele MJud, como espaço de guarda de pessoas sentenciadas à medida de segurança, mas ele continua existindo como Instituto de Perícias Heitor Carrilho, ou seja, se mantém de pé como centro produtor da etiqueta do “louco perigoso”, uma vez que as perícias forenses psiquiátricas ainda são produzidas naquele espaço.

Em 2011 (DINIZ, 2013), a proporção de pessoas manicomializadas em relação à população total de encarcerados no estado era da ordem de 1,15%². Hoje, em 2020, a situação mudou muito. Ao lado de uma população carcerária fluminense que totaliza mais de 52 mil pessoas³, o número de pessoas manicomializadas decresceu para 205 (das quais 20 são mulheres) e passou a representar 0,39% do total de encarcerados.

O fenômeno do decréscimo de institucionalização chama a atenção por duas razões. Por um lado, é verificado “um cenário político-criminal punitivista que aposta no projeto do encarceramento em massa, ao mesmo tempo em que veicula o discurso de crise” (MAGNO; BOITEUX, 2008, p. 576). Esse aspecto aponta para a potência abolicionista penal da Lei da reforma psiquiátrica (CARVALHO, 2013), quando invocados os arranjos interinstitucionais entre política pública de saúde e penitenciária.

Por outro lado, convive com uma atualização preocupante da “manicomialização da vida” (PEREIRA; PASSOS, 2019), especialmente identificada no

¹ Observe-se que foi fundado antes de existir a figura da medida de segurança oficialmente no Código Penal, porque isso só vai acontecer em 1940.

² Estou trabalhando com os dados do Anuário Brasileiro de Segurança Pública (FBSP, 2012, p. 54), no qual consta que a população carcerária do Rio de Janeiro era de 29.468 pessoas.

³ O banco de dados público de acesso restrito sobre informações penitenciárias (SIPEN) do Serviço Estadual de Identificação (SEI), que acesso na qualidade de defensora pública, fornece o total de 52.326 pessoas encarceradas em fevereiro de 2020.

aumento significativo do internamento temporário⁴ da loucura. Após nove anos do Censo de 2011, apenas 42,43% das pessoas nos MJuds do Rio de Janeiro cumprem medida de segurança. Hoje, a maioria delas pertence ao grupo das “temporárias”. Há quase uma década, 75% cumpriam medidas de segurança.

Se recortamos os dados raciais e de classe (categoria da escolaridade), dessas 204 pessoas manicomializadas em 2020, temos que 70% são negras (pretas e pardas) e apenas 4% chegou ao curso superior (mesmo sem completá-lo). Nos demais 96% de pessoas manicomializadas, 70% têm o ensino fundamental (completo ou incompleto), com um número expressivo de analfabetismo.

Cruzando esses dados com o geracional, o retrato que podemos tirar do manicômio judiciário nos conta que 78% das pessoas internadas têm mais de 30 anos (21% têm mais de 45 anos). A informação que é mais peculiar para quem tem estudado as relações entre encarceramento em massa e racismo pela criminalização secundária do tipo de tráfico de drogas (ALEXANDER, 2017) em comparação com as Informações Penitenciárias Nacionais (INFOPEN), divulgadas pelo Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN)⁵: nos MJuds do Rio de Janeiro apenas 10% dos homens foram selecionados pelo tipo do tráfico e nenhuma mulher o foi.

Todas essas informações nos apontam para a importância de se estudar de modo desmembrado o fenômeno que articula crime e loucura. Se as pessoas manicomializadas são mais negras que a média de pessoas presas no Brasil e se o racismo estrutural não se operacionaliza pelas agências punitivas por intermédio do tipo penal de tráfico, qual o fundamento da privação de liberdade? Como o racismo se operacionaliza para capturar os corpos negros que encontro no MJud? Entendo que a resposta está na periculosidade. Esse é o dispositivo de poder (FOUCAULT, 2013) que captura o “medo branco da onda negra” (AZEVEDO, 1987) e o faz pela psiquiatria forense (GOÉS, 2016).

RAÍZES

A periculosidade foi o ventre que gestou o manicômio, filho dileto do casamento entre direito e psiquiatria. No nosso sistema capitalista-periférico,

⁴ O grupo “temporário” foi identificado desde o censo de 2011 por Diniz (2013, p. 43) como aquele composto pelas pessoas que ainda não tinham sentença definitiva, tendo ou não realizado o exame do incidente de sanidade mental.

⁵ Disponível em: http://depen.gov.br/DEPEN/depen/sisdepen/infopen/_relatorios-analiticos/br/. Acesso em: 14 set. 2020.

forjado no colonialismo (QUIJANO, 2005), buscar as raízes do MJud nos leva a desnudar o racismo, em que se engendraram as teorias eugenistas, base da psiquiatria brasileira. Com forte inspiração lombrosiana, a psiquiatria forense se estabelece no sistema penal republicano-positivista brasileiro pela pena de Nina Rodrigues (1957).

Para revelar as raízes racistas do MJud, não estou preocupada com a desconstrução do paradigma etiológico de Cesare Lombroso (2001). Isso já foi feito. Estou preocupada com a localização e denúncia racista desse paradigma, que construiu o homem perigoso colado biologicamente no fenótipo negro e, nesse ponto, sendo a periculosidade o fundamento da imposição da medida de segurança, identificar sua permanência na seleção de corpos negros, que se dá sem a intermediação do tipo de tráfico de drogas.

Para construir esse raciocínio, invoco as lições de Luciano Góes (2016), que estabelece o percurso de “tradução” do pensamento lombrosiano no marco da programação punitiva brasileira e o faz para explicar que o racismo é estruturante da criminologia brasileira. Aqueles que estavam sob o jugo do regime escravagista, após sua abolição formal em 1888, continuaram cativos. Góes demonstra como Nina Rodrigues “traduziu” Lombroso para a realidade brasileira.

Neste ponto, quero colocar Góes e Fanon para conversar. Penso ser possível estabelecer um paralelo entre a tradução de Lombroso realizada por Nina Rodrigues e sua escola e aquela realizada por Antoine Porot, na Argélia. Os debates construídos por Fanon em relação à etnopsiquiatria de Antoine Porot⁶ e sua escola revelam-nos que, no norte da África, a noção de periculosidade também se construía em simbiose com o racismo.

Segundo Fanon (2020, p. 232), “publicações médicas a respeito da psiquiatria dos norte-africanos representa um dos atalhos percorridos pelo racismo com pretensão científica” que foram, inclusive, oficializadas pela Organização Mundial de Saúde (OMS) com base no relatório de Carothers⁷, perito da OMS, que em 1954 foi encarregado de conduzir o estudo etnopsiquiátrico do “negro africano”, aprofundando o projeto branqueador eurocentrado, porque confirmara a hipótese da escola de Argel, no

⁶ O professor Porot dirigiu a Faculdade de Medicina de Argel, proferindo aulas de psiquiatria, por mais de 30 anos e várias equipes que formou definiram as modalidades de expressão da criminalidade argelina a partir de uma interpretação sociológica, funcional e anatômica do criminoso nato (FANON, 2015, p. 308).

⁷ É desse autor, aponta Fanon (2020, p. 235), a assertiva de que “a semelhança entre o paciente europeu leucotomizado e o primitivo africano é amiúde plena”. Dr. Carothers estabeleceu uma comparação muito viva, asseverou em outra oportunidade Fanon (2015, p. 313), dizendo que “o africano normal é um europeu lobotomizado”.

sentido de que “os africanos formam uma unidade” (FANON, 2020, p. 235) ou da “concepção unitária do africano” (FANON, 2015, p. 313)⁸.

É necessário indicar que nos estudos que realizei não encontrei, em Fanon, referência à expressão periculosidade. Ele vai trabalhar com a terminologia “impulsividade”. No texto “Sobre a impulsividade criminosa do norte-africano na guerra da libertação nacional”, Fanon (2015, p. 304-320) se detém à crítica à “espantosa criminalidade” do povo argelino, ensinada na universidade de Argel, característica que ele atribui ao colonialismo.

Considerando que entendo periculosidade como dispositivo de poder, ela se trata de uma definição amorfa que se molda às peculiaridades regionais e ao momento histórico. Por esse ângulo, ao indicar a “impulsividade” do argelino, Fanon está trabalhando com a noção eurocentrada de periculosidade que “significa que o indivíduo deve ser considerado pela sociedade de acordo com suas virtualidades, e não de acordo com seus atos; não no que concerne às infrações efetivas a uma lei efetiva, mas às virtualidades de comportamentos que ela representa” (FOUCAULT, 1999, p. 86).

A importância de resgatar as reflexões fanonianas sobre a teoria oficial da psiquiatria está em nos permitir desvendar as raízes em que se assenta o pacto entre psiquiatria e direito para funcionalização e institucionalização do racismo e controle de corpos negros e pobres nas colônias. Parafraseando Góes (2016), permite compreender o modo como foi “traduzida” a noção nas periferias do capitalismo, onde se situam Brasil e Argélia. Resgato suas assertivas sobre a naturalização de um perfil perigoso posto que elas dão os contornos da periculosidade/impulsividade, *in verbis*:

Antes de 1954, os magistrados, os policiais, os advogados, os jornalistas e os médicos-legistas eram unânimes em concordar que a criminalidade do argelino era um problema. O argelino, afirmava-se, é um criminoso nato. Elaborou-se uma teoria e aduziram-se provas científicas. Essa teoria foi objeto, durante mais de 20 anos, de ensino universitário. Argelinos estudantes de medicina receberam esse ensino, e, pouco a pouco e imperceptivelmente, depois de se terem acomodado ao colonialismo, as elites acomodaram-se também às taras naturais do povo argelino. Vadios

⁸ É curioso observar que as teorias de Kraepelin sobre etiologia e diagnóstico de perturbações psiquiátricas são a base do CID 10 da OMS, ensina Elkis (2000). Allister Dias, analisando a história da ciência no Brasil, verifica que: “a absorção particular dos princípios eugênicos, da ‘psiquiatria kraepeliana’ (alemã), a questão da degeneração do povo brasileiro, do aumento da criminalidade na cidade, a imigração, a necessidade de políticas públicas e da administração racional eram temas e questões centrais para este grupo de intelectuais” (DIAS, 2011, p. 81).

natos, mentirosos natos, criminosos natos (FANON, 2015, p. 306-307).

Com essas anotações, chamo a atenção para o fato de que as explicações que buscaram conferir cientificidade ao racismo, erguendo-o na diferença entre as raças superiores e inferiores, não é uma exclusividade brasileira. Considerando que Fanon escreveu sobre a realidade de um país colonizado, tal qual o nosso; considerando, ainda, as permanências autoritárias que vislumbramos no Brasil, as reflexões fanonianas são muito atuais.

A frequência da criminalidade do argelino justificava a sua “domesticação”, de modo que “disciplinar, endireitar, corrigir e [...] pacificar são os vocábulos mais utilizados pelos colonialistas nos territórios ocupados”, observava Fanon (2015, p. 314). É por conta da identificação desses fins, que o autor conclui inexistir uma natureza criminosa do colonizado, mas sim a necessidade de o colonizador manter seu status quo. Confira-se:

Em regime colonial, tudo pode acontecer por causa de um quilo de pão ou de um miserável carneiro... [...]. Viver é não morrer. Existir é manter a vida. Cada data é uma vitória. Não um resultado do trabalho, mas uma vitória sentida como triunfo da vida. [...] A criminalidade do argelino, a sua impulsividade, a violência de seus assassinatos não são, pois, a consequência de uma organização do sistema nervoso, nem de uma originalidade caraterial, mas um produto direto da situação colonial, da opressão colonial (FANON, 2015, p. 320).

Nessa chave de leitura é que pretendo situar as raízes autoritárias da programação punitiva encenada no Brasil, especificamente, na esteira da periodização de quatro sistemas penais, formulada por Nilo Batista (2016). A saber: 1) modelo colonial-mercantilista (que vai da chegada dos portugueses até 1821); 2) imperial-escravagista (que coincide com o período de vigência do Código Criminal de 1830); 3) republicano-positivista (que se refere aos Códigos Penais de 1890 e de 1940); 4) contemporâneo (marcado pela reforma da Parte Geral do Código Penal, em 1984, concomitante ao momento de redemocratização do Brasil).

Paralelamente, é curioso observar o mundo jurídico organizando a “relação asilar, enquanto instrumento de disciplinarização” da problemática urbana (CUNHA, 1988, p. 17). De 1582 a 1841 (BRASIL, 1841; DÓRIA, 2012), a Santa Casa de Misericórdia no Rio de Janeiro exercia uma função muito parecida com a dos hospitais gerais referidos por Foucault (2014), quando

ele trata da história da loucura e o momento do grande internamento na Europa. Com isso, sublinho a função asilar que recolhia os loucos e pobres das ruas e os conduzia ao nosso arremedo de *hôpitaux généraux* (ARQUIVO NACIONAL, 1582; GANDELMAN, 2001).

Profunda disputa entre os alienistas – que queriam mais autonomia em relação aos missionários religiosos – produz a fundação do Hospício de Pedro II, mas, ainda em espaço anexo ao Hospital da Santa Casa da Misericórdia da Corte⁹. Só em 1852 são aprovados os estatutos do hospício, por força do Decreto Imperial nº 1.077, de 04 de dezembro de 1852 (BRASIL, 1852). Apenas em 1890, desanexa-se o Hospício de Pedro II da provedoria da Santa Casa e renomeia-se de Hospício Nacional dos Alienados (HNA). Entretanto, os estatutos aprovados em 1852 (BRASIL, 1890a) foram mantidos. Com isso, a contraditória regra erigida à época do escravismo no sentido de “asilo, tratamento e curativo dos alienados de ambos os sexos” se daria “sem distinção de condição, naturalidade e religião” (BRASIL, 1890a), para, logo adiante, no capítulo sobre o serviço sanitário, identificar “classes de alienados”¹⁰, em moldes muito similares ao que Fanon encontrou ao chegar ao Hospital de Blida-Joinville, separados por nacionalidade, classe social e religião (FANON, 2020).

Sob lufadas republicanas, que chegaram pelo primeiro Golpe Militar, de outros que seriam encenados no Brasil, com o objetivo comum de manter a colonialidade do poder, localizo no Decreto do Governo Republicano nº 206, de 15 de fevereiro de 1890, a *certidão de casamento entre direito e psiquiatria*. As normativas anteriores, aqui enumeradas, são espécies de “pactos pré-nupciais” que ensaiaram e preparam a criação da “assistência médica e legal de alienados”, em fevereiro de 1890 (BRAZIL, 1890b).

Em um cenário sócio-político-econômico, que se seguiu à abolição formal da escravatura em 1888, alienados eram aqueles que: 1) perturbavam a tranquilidade pública; 2) ofendiam a moral e os bons costumes; 3) praticavam atos contra a vida de outrem ou a própria (BRAZIL, 1890b). A definição da loucura associada à periculosidade foi muito funcional

⁹ Em 1841, por força do Decreto Imperial nº 82 de 18 de julho de 1841, é criado um anexo à Santa Casa para servir de espaço específico para os alienados.

¹⁰ “Art. 19. Os alienados indigentes, e os pensionistas da ultima classe serão distribuidos nas subdivisões seguintes: 1.ª de tranquillos limpos: 2.ª de agitados: 3.ª de immundos: 4.ª de affectados de molestias accidentaes. Os pensionistas das primeiras duas classes serão distribuidos em duas subdivisões: 1.ª de tranquillos: 2.ª de agitados.

Art. 20. A classificação estabelecida no Artigo antecedente poderá ser alterada com maior numero de subdivisões, por acordo Facultativos clinicos do Hospicio, antes pelo Provedor, sempre que se entender que a alteração ser util ao serviço e tratamento dos doentes” (BRAZIL, 1890a).

ao controle urbano, porque respondia ao “medo branco da onda negra” (AZEVEDO, 1987; BATISTA, 2003).

Nas regulamentações subsequentes, observa-se a imbricação entre loucura e indigência¹¹. A função do hospício como contenção das classes perigosas operacionalizava-se em dois sentidos pela norma jurídica executada pela psiquiatria classista-racista. Poderia tornar-se internação perpétua para os “enfermos indigentes” que só eram autorizados a deixar o manicômio depois de curados; mas era muito flexível para os “pensionistas”, que podiam ser retirados a qualquer tempo do hospício.¹²

Sérgio Carrara (1998, p. 49) localiza no ano de 1903 “o momento em que a construção de manicômios judiciais se torna proposta oficial”¹³. Observo que foi nesse mesmo ano de 1903 que Juliano Moreira (1873–1933) assumiu a direção da Assistência a Alienados do Distrito Federal em acúmulo com a do Hospício Nacional de Alienados, cargos que manteve pelos 28 anos seguintes (FACCHINETTI *et. al.*, 2010). Em 1919, ele nomeou Heitor Carrilho (1890–1954), também discípulo de Nina Rodrigues, como encarregado do Serviço de Alienados e Delinquentes da Assistência a Alienados do Distrito Federal (Seção Lombroso). Ambos os médicos psiquiatras foram muito estratégicos para que triunfassem os argumentos em prol da construção de um Manicômio Judiciário (MJud). Isso se deu por intermédio do Decreto nº 14.831, de 25 de maio de 1921.¹⁴

¹¹ Observe o artigo 28, do Decreto nº 896, de 29 de junho de 1892, que consolidou as regras sobre “os diferentes serviços da Assistência Médico-Legal dos Alienados” e situava juridicamente a indigência como questão de polícia: “Art. 28. A admissão dos enfermos indigentes se verificará à vista de ordem do Ministro do Interior ou de requisição do chefe de polícia da Capital Federal. As requisições devem ser acompanhadas de documentos justificativos da loucura, e de informações e documentos acerca do nome, idade, naturalidade, estado, filiação e residência dos enfermos” (BRASIL, 1892).

¹² Esse era o mandamento da regra insculpida no artigo 33 do Decreto nº 896/1892, repetida em diversas normas posteriores [Decreto nº 1559, de 7.12.1893 (BRASIL, 1893); Decreto nº 3.244, de 29.03.1899 (BRASIL, 1899), que substitui a alta médica por uma saída temporária por tempo indeterminado, prolongando o alcance do poder médico sobre o cotidiano da pessoa uma vez capturada pelo alienismo; Decreto nº 1.132, de 22 de dezembro de 1903 (BRASIL, 1903); Decreto nº 5.125, de 1 de fevereiro de 1904 (BRASIL, 1904); Decreto nº 8.834, de 11 junho de 1911 (BRASIL, 1911)], as quais, sob o argumento de reorganizar a assistência Médico-Legal de Alienados, se limitavam a reproduzir a mesma lógica e aprofundar o controle social fundado no racismo, de modo imbricado ao classismo.

¹³ Foi o Decreto nº 1.132, de 22.12.1903 (BRASIL, 1903) que determinou que os estados deveriam construir “manicômios criminais” ou manter em pavilhões especiais de asilos públicos os condenados alienados (artigo 11).

¹⁴ O Manicômio Judiciário do Rio de Janeiro foi inaugurado como “uma dependência da Assistência a Alienados no Distrito Federal”, destinada à internação: a) dos condenados que apresentassem “sintomas de loucura; b) dos acusados que pela mesma razão devessem ser submetidos a observação especial ou a tratamento; c) dos “delinquentes isentos de responsabilidade por motivo de afecção mental (Código Penal, art. 29) quando, a critério do juiz, assim o exija” (BRASIL, 1921).

No regime republicano, “o discurso de inferioridade jurídica do escravismo foi substituído pelo de inferioridade biológica” (BATISTA, 2016, p. 64), justificado por Nina Rodrigues, “tradutor” de Lombroso (GOÉS, 2016). Assim, antes mesmo de ter sido concebida a mudança na legislação penal sobre imputabilidade (ou responsabilidade penal), antes mesmo de existir a sanção penal da medida de segurança, o internamento em Manicômio Judiciário, sob o argumento de que seria destinado à pessoa algum tratamento em saúde mental, passou a ser a regra no Brasil desde a virada do século, tendo se aprofundado dos anos 1920 em diante.

O esquadrinhamento desse período histórico evidencia que a imbricação direito penal-psiquiatria se detalha e ganha os meios de comunicação, ao encontrar o corpo negro de uma pessoa fora do padrão heteronormativo vigente. Refiro-me a Febrônio Índio do Brasil que foi acusado, sem nunca confessar, de ter praticado perversos homicídios, nos idos de 1927 e que desafiava os estereótipos de gênero da época¹⁵. Ele foi o caso mais famoso dos anos de 1920 e elevou internacionalmente o nome do Dr. Carrilho, que escreveu diversos artigos sobre o caso, viajou o mundo apresentando-os em congressos, assinou repetidas vezes os laudos psiquiátricos que sustentavam persistir a periculosidade de Febrônio e, por causa disso, ganhou passaporte para integrar “a 14ª Sub-Comissão Legislativa do Governo Provisório, em 1931” (DIAS, 2011, p. 89), que discutia as mudanças no Código Penal de 1890 para se adequar ao momento vivido¹⁶.

No curso das normativas sobre o encontro entre direito penal e psiquiatria, sublinho que não se exigia sequer que fosse configurada a prática de crime ou contravenção, uma vez que quaisquer comportamentos capturados como perturbação da ordem ou ofensa à moral pública e tivessem alguma relação com doença mental (congenita ou adquirida), justificariam o asilamento (BRASIL, 1927). Essa mesma lógica, que articula periculosidade e defesa social, foi adotada no sistema duplo binário do Código Penal de 1940. Com ele, são batizadas de “medidas de segurança” o asilamento dos perigosos para fins de tratamento. Batizadas, porque já existiam de fato e de direito, mas não haviam sido nominadas no marco da lei penal.

Em 1984, com os ventos democráticos que produziram o Movimento Nacional da Luta Antimanicomial, que tem por marco a Carta de Bauru de

¹⁵ Beatriz Adura aventa a hipótese de que Febrônio hoje, provavelmente se reconhecera como uma mulher trans, o que, para os anos 20 do século passado, seria algo inconcebível, desconhecido e, portanto, capturado pelo controle social como “pervertido” e perigoso. Para aprofundamento das reflexões sobre Febrônio Índio do Brasil, vide: Calil (2014) e Fry (1982).

¹⁶ Na década de 1930, o Brasil atravessava a era Vargas e o mundo enfrentava o fascismo.

1987 inclusive para entender o manicômio como instituição de violência e estrutura de opressão, foi assoprado para longe o conceito jurídico de periculosidade. Em 1984 nasceu a nova parte geral do Código Penal, com mudanças muito profundas, dentre as quais destaco o fim do sistema do duplo binário (segundo o qual a pessoa poderia receber pena e medida de segurança) e toda a conceituação jurídica de periculosidade foi re-vo-ga-da¹⁷. Acabou o exame de verificação de periculosidade. O sistema atual é “vicariante”, ou seja, impõe uma escolha: ou a pessoa é punida com uma pena ou a pessoa é reconhecida como alguém com transtornos mentais em conflito com a lei e é destinatária de um tratamento chamado medida de segurança.

Entretanto, alguns psiquiatras forenses insistem em dizer que o conceito é da ordem do jurídico (MECLER, 1996; OLIVEIRA *et al.*, 2016). Não é. Estão equivocados.

Com o princípio constitucional da culpabilidade em 1988 (CAETANO, 2018) e com a Lei 10.216/2001, que reorientou o modelo de assistência psicossocial, o modelo de saúde mental vigente no país mudou, assim como mudou o conteúdo da sanção penal “medida de segurança”. Sob os auspícios do direito a igual tratamento perante a lei e com base no dever de não discriminação, não pode haver nenhuma diferença em relação ao tratamento em saúde mental destinado às pessoas em sofrimento psíquico. A única diferença razoável entre as pessoas que foram e aquelas que não foram selecionadas pelos dispositivos das agências de repressão do Estado é que para as pessoas que entraram em conflito com a lei esse tratamento é obrigatório, não pode depender apenas de seu desejo.

Nesse sentido, defendo a revogação tácita parcial de diversos dispositivos penais, que precisam ser relidos à luz da política pública da saúde mental, para não se instalar odiosa discriminação entre as pessoas que foram e aquelas que não foram capturadas pelo programa criminalizante do Estado.

CAMINHOS

Uma vez estabelecidas as raízes que explicam o retrato do manicômio judiciário, passamos a discutir os caminhos a seguir. Inicialmente,

¹⁷ Nas décadas de 1920 e 1930, o conceito de periculosidade era muito discutido. “Alguns psiquiatras e juristas questionavam, neste contexto, sua cientificidade, mas não sua utilidade legal e social; outros colocavam em dúvida seu potencial científico justo pela carga moral que o conceito carregava. Mesmo seus defensores, reconheciam a dificuldade de ‘localizar’ e ‘prevenir’ o perigo” (DIAS, 2011, p. 93).

faz-se necessário problematizar se é possível produzir luta antimanicomial por intermédio do instrumental jurídico. Se o direito celebrou o casamento perverso entre psiquiatria, crime e loucura na figura da periculosidade e se o instituto jurídico da periculosidade tem sido utilizado como uma estratégia de manutenção do sistema de privilégios da branquitude (BENTO, 2002) e delimitação da zona do *não ser* (FANON, 2008; PIRES, 2017) para os corpos negros, esse direito, em alguma medida, pode ser instrumento de “lutas por dignidade” (HERRERA FLORES, 2009)?

E, ainda, se o racismo é estrutural e estruturante da sociedade brasileira (ALMEIDA, 2018) e se o sistema de justiça é um dos mais importantes pilares da manutenção dos privilégios decorrentes do pacto narcísico da branquitude (BENTO, 2002), sendo certo que a Defensoria Pública é uma das instituições que o compõem, *de que modo* as defensoras e defensores públicos e outras atrizes e atores integrantes das demais instituições desse sistema podem deixar de *ser meras engrenagens* que movimentam a máquina genocida estatal¹⁸, para se transformarem em *traves* que a bloqueariam *por dentro*?

Apenas uma visão crítica do direito e dos Direitos Humanos pode dar conta de ofertar pistas para as questões aqui trazidas, que se formulam a partir da possibilidade de uso emancipatório do direito (SANTOS, 2003) e articulam uma visão complexa de Direitos Humanos como “processos de luta por dignidade” empreendidos em sintonia com uma “racionalidade de resistência” (HERRERA FLORES, 2009).

Joaquín Herrera Flores (2009) propõe a reinvenção dos Direitos Humanos a contar do questionamento de duas visões, duas racionalidades e duas práticas. Rechaça tanto a visão abstrata (amarrada a uma racionalidade jurídico/formal) que implica práticas universalistas de Direitos Humanos; como a visão localista (presa a uma racionalidade material/cultural) que gera práticas particulares. Ambas são muito excludentes, uma vez que cada uma delas se considera superior e tende a considerar inferior e a rejeitar o que a outra visão oferece. O autor propõe uma visão complexa, estruturada sobre uma racionalidade de resistência, que produz práticas

¹⁸ A referência aqui é à expressão “projeto genocida estatal”, cunhada por Ana Flauzina (2006, p. 34). Na sua dissertação de mestrado pela UnB, a autora, “a partir da noção de sistema penal marginal, formatada desde uma apropriação latino-americana da criminologia crítica”, constrói “uma análise capaz de apreender o papel que o racismo tem cumprido para a existência de um sistema penal de práticas genocidas, como porta de entrada da plataforma de extermínio direcionada ao segmento negro no país” e se ocupa “desse relacionamento tão frutífero quanto incestuoso em que se transformou a convivência entre racismo e sistema penal nessa “amostra terrestre do paraíso” chamada Brasil”.

interculturais, sempre consideradas de modo impuro, já que não há nada puro e tudo está relacionado. Em suas palavras:

Os direitos humanos no mundo contemporâneo necessitam dessa visão complexa, dessa racionalidade de resistência e dessas práticas interculturais, nômades e híbridas para superar os obstáculos universalistas e particularistas que impedem sua análise comprometida há décadas. Os direitos humanos não são unicamente declarações textuais. Também não são produtos unívocos de uma cultura determinada. Os direitos humanos são os meios discursivos, expressivos e normativos que pugnam por reinserir os seres humanos no circuito de reprodução e manutenção da vida, nos permitindo abrir espaços de luta e de reivindicação. São processos dinâmicos que permitem a abertura e a conseguinte consolidação e garantia de espaços de luta pela dignidade humana (HERRERA FLORES, 2009, p. 163).

Para Herrera Flores (2009, p. 158) “também não se podem rechazar todas as ideias ocidentais sobre direitos humanos como se todas elas fossem produto do colonialismo e do imperialismo”. Na sua visão impura dos Direitos Humanos, que pretende a inter-relação mais que a superposição, a “racionalidade de resistência conduz, então, a um universalismo de contrastes, de entrecruzamentos, de mesclas” (HERRERA FLORES, 2009, p. 159).

Tomando a referência de Deivison Faustino na aula de abertura do curso¹⁹, Fanon é um “autor de encruzilhadas”. Ele trabalha com a ambiguidade, com a reflexão contínua e sem verdades adotadas a priori. Especialmente no texto “Medicina e Colonialismo” (FANON, 1971), acessamos as reflexões fanonianas sobre a ambiguidade do argelino em relação ao médico europeu e ao médico autóctone, que pensa e se porta como o colonizador. Notamos a atitude de desconfiança e rechaço a toda e qualquer orientação médica cuja fonte fosse europeia. Entretanto, com o aprofundamento da revolução, a luta pela libertação argelina produziu uma nova atitude perante a técnica médica, de modo que as questões de saúde pública passaram a integrar a agenda revolucionária e o povo passou a abandonar sua anterior agressividade, tomando seu destino em suas mãos e absorvendo as formas mais modernas da técnica. As questões de higiene e a profilaxia de doenças são abordadas dentro de uma “atmosfera criadora excepcional”. Fanon (1971, p. 114, grifo autor) exemplifica que “as latrinas, que os planos de higiene

¹⁹ Aula *Fanon e sua obra*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kUCzEwytI2E&list=PL9VhQOCLKxoosezOVYtpyacYfZzYyQJJe&index=3&t=248s>. Acesso em: 14 set. 2020.

elaborados pela administração colonial eram incapazes de se impor nas *metchas*, se multiplicam.”²⁰

Nesse sentido, entendo que ambos os autores têm reflexões que dialogam muito entre si. Tanto Herrera quanto Fanon, cada um à sua maneira, apostam na postura militante e revolucionária, assim como problematizam a neutralidade e a pureza do saber, de modo que ambos podem ser situados no âmbito do pensamento crítico, o primeiro no plano dos Direitos Humanos e o segundo no plano anticolonial.

Nesse sentido, trazer o direito para este debate não significa defender que se está invocando apenas a norma declarada, tampouco que acreditamos na possibilidade de empreender qualquer revolução por intermédio do colonialismo jurídico, mas que apostamos em determinado uso da norma, como instrumental para incrementar as lutas. Significa, ainda, que se reconhece que o fundamento dos Direitos Humanos não é metafísico ou natural ou divino. Ele tem “matriz sócio-histórica” (GALLARDO, 2007) e nasce vinculado às lutas sociais (GALLARDO, 2007). Lutas que, nas sociedades marcadas pela “ferida colonial” (MIGNOLO, 2005), precisam assumir – alerta Fanon (1971, p. 101) – que os povos colonizados estão em “luta permanente contra uma morte atmosférica” que se materializa na fome endêmica, em deslocamentos forçados, em epidemias, em um complexo de inferioridade e ausência de futuro; o que confere “à sua vida uma sensação de morte incompleta”.

A Lei nº 10.216/2001 é um bom exemplo de uma norma jurídica que foi conquistada por demandas muito potentes do movimento da luta antimanicomial e de diversos outros setores, mas que encontrou obstáculos quanto ao processo legislativo inicialmente apresentado – de inspiração radicalmente antimanicomial. Depois de uma gestação prolongada, conquistou-se a lei que reorientou o modelo de assistência psicossocial e reduziu ao máximo (sem, contudo, banir) as possibilidades de internação sem anuência da pessoa em sofrimento psíquico. Uma das possibilidades de internação compulsória que se sustentam, mesmo após a reforma psiquiátrica, é a das medidas de segurança, (ainda) cumpridas em manicômios judiciais, como se dá no Rio de Janeiro²¹. Daí a justificativa da importância das

²⁰ Tradução livre do original: “Los problemas de la higiene y la profilaxis se abordan dentro de una atmosfera creadora excepcional. Las letrinhas, que los planes de higiene elaborados por la administración colonial eran incapaces de hacer aceptar em las *metchas*, se multiplican”.

²¹ Anote-se que o manicômio judiciário não existe em Goiás e foi abolido no Piauí. Para aprofundamento da experiência goiana, vide: Caetano (2018). Sobre o Programa de Cuidado Integral do Paciente Psiquiátrico (PCIPP), vide: TJPI (2016). Embora o PAIPJ de Minas Gerais seja o primeiro programa voltado para a questão, aquele estado ainda convive com MJud. Sobre o Programa de Atenção Integral ao Paciente Judiciário, vide: Barros-Brisset (2010).

reflexões aqui travadas que reivindicam efeitos abolicionistas penais para a lei chegar aos MJuds.

Ainda há um longo caminho a ser trilhado, uma vez que estamos lutando por uma sociedade sem manicômios, inclusive sem o Manicômio Judiciário, primeiro ponto. O MJud vem sendo tratado como um apêndice, inclusive pelo próprio movimento social super revolucionário que é o movimento da luta antimanicomial, porque na sua essência está a questão racial. Propomos que essa discussão ocupe a centralidade dos esforços anti-manicomiais, porque assumir isso como pauta significa enfrentar o pacto narcísico da branquitude, implica discutir o racismo e suas funcionalidades que capturam como perigosas as pessoas que estão excluídas da estrutura social da assistência psicossocial e, o mais importante, significa enfrentá-la. Significa *enegrecer* a luta antimanicomial, no mesmo sentido de “enegrecer o feminismo”, conforme Sueli Carneiro (CARNEIRO, 2003a, 2003b).

Então, precisamos tirar a *culpa do louco por sua loucura* e (co)responsabilizar a estrutura social, demandando política pública e investimento na rede substitutiva à centralidade do manicômio, de modo que saúde e justiça se unam no sentido da reorientação do modelo de atenção psicossocial. Precisamos lutar por políticas públicas (como, por exemplo, o Serviço de Avaliação e Acompanhamento de Medidas Terapêuticas Aplicáveis à Pessoa com Transtorno Mental em Conflito com a Lei, ou EAP, vinculado à Política Nacional de Assistência à Saúde da Pessoa Privada de Liberdade (PNAISP)), e sua respectiva implementação, de modo a empoderar o sujeito, não retirando essa pessoa do seio social, porque “liberdade e sanidade andam juntas” (FANON, 2020, p. 19), sob pena de termos de enfrentar as seguintes reflexões:

Niterói, 28 de julho de 2018. Hospital penitenciário Henrique Roxo.

O tema, o futuro, questiono o que será dessa minoria que somos nós? Preconceituados como “os loucos”, intitulados, marcados pelo sistema. Que garantia teríamos referente ao nosso tratamento? Será que não falta sanidade dos governantes? Ou será que eles não têm uma parcela de culpa no regresso dos pacientes, ou melhor dizendo, ex-detentos do sistema penitenciário? Será que a justiça sabe qual o tipo de tratamento está impondo a seres humanos doentes?

Onde o tempo é o Doutor Surpresa e as grades vão recuperar, sim ou não, como numa roleta russa. Sou apenas um usuário preocupado e em busca de respostas (Vísceras)²²

Também continuo em busca de respostas e, por isso, continuo a formular perguntas.

BIBLIOGRAFIA

ALEXANDER, M. **Nova Segregação**: Racismo e Encarceramento em Massa. Tradução: Pedro Davoglio. São Paulo: Boitempo, 2017.

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

ÁLVAREZ, J.; PASSOS, E. Cartografar é acompanhar processos. *In*: PASSOS, E. *et. al.* (Org.). **Pistas do método da cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015. p. 131-149.

ARQUIVO NACIONAL. **Regulamento para o Hospital da Misericórdia**. 1582.

AZEVEDO, C. M. M. **Onda negra medo branco**: o negro do imaginário das elites do século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BARROS-BRISSET, F. O. Um dispositivo conector: relato da experiência do PAI-PJ/TJMG, uma política de atenção integral ao louco infrator, em Belo Horizonte. **Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano**, v. 20, n. 1, p. 116-128, 2010.

BARROS, L. M. R.; O problema da análise em pesquisa cartográfica. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 25, p. 373-390, 2013.

BASAGLIA, F. **A instituição negada**: relato de um hospital psiquiátrico. Tradução: Heloisa Jahn. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

BATISTA, N. **Apontamentos para uma história da legislação penal brasileira**. Rio de Janeiro: Revan, Instituto Carioca de Criminologia, 2016.

BATISTA, V. M. **O Medo na cidade do Rio de Janeiro**: dois tempos de uma história. 2. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

²² Carta entregue à autora, redigida por paciente-preso do Hospital de Custódia e Tratamento Psiquiátrico Henrique Roxo, em agosto de 2018. Adotou-se nome fictício para preservar a identidade do paciente-preso.

BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. *In*: CARONE, I; BENTO, M.A.S. (Org.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petropolis: Vozes, 2002. p. 25–58.

BRASIL. **Código Penal de 1890**. 1890.

BRASIL. **Código Penal de 1830**. Código Criminal do Império do Brasil, 1830.

BRASIL. **Decreto do Governo Provisório nº 142**, de 11 de janeiro de 1890. Desanexa o Hospício Pedro Segundo da Santa Casa e o renomeia Hospício Nacional dos Alienados. 1890a.

BRASIL. **Decreto do Governo Provisório nº 206**, de 15 de fevereiro de 1890. Cria a assistência médica e legal a alienados. 1890b.

BRASIL. **Decreto Imperial nº 1.077**, de 04 de dezembro de 1852. Aprova e manda executar os Estatutos do Hospício de Pedro Segundo. 1852.

BRASIL. **Decreto Imperial nº 82**, de 18 de julho de 1841. Funda Hospital privativamente para tratamento de alienados com a denominação de Hospício de Pedro Segundo. 1841.

BRASIL. **Lei nº 5.148-A**, de 10 de janeiro de 1927. Reorganiza a Assistência a Psicopatas no Distrito Federal. 1927.

BRINGEL, B.; VARELLA, R. V. S. A pesquisa militante na América Latina hoje: reflexões sobre as desigualdades e as possibilidades de produção de conhecimentos. **Revista Digital de Direito Administrativo da Faculdade de Direito de Ribeirão Preto – USP**, Ribeirão Preto, v. 3, n. 3, p. 474–489, 2016.

CAETANO, H. **Loucura e direito penal**: Pistas para a extinção dos manicômios judiciários. 2018. 216f. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

CALIL, C. A. Aí vem o Febrônio. **Teresa**, São Paulo, v. 15, n. 15, p. 101, 2014.

CARNEIRO, S. Enegrecer o Feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA. (Org.). **Racismos Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003a. p. 49–58.

CARNEIRO, S. Mulheres em movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117–133, dez. 2003b.

CARRARA, S. **Crime e loucura**: o aparecimento do manicômio judiciário na passagem do século. Rio de Janeiro; São Paulo: EdUERJ; EdUSP, 1998.

- CARVALHO, S. **Penas e medidas de segurança no direito penal brasileiro: fundamentos e aplicação judicial.** São Paulo: Saraiva, 2013.
- CUNHA, M. C. P. **O espelho do mundo:** Juquery, a história de um asilo. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- CURIEL, O. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nómadass**, Bogotá, n. 26, p. 92-101, 2007.
- DIAS, A. A. T. Páginas de ciência, crime e loucura: a trajetória e o projeto médico-intelectual de Heitor Carrilho (1930-1945). **Temporalidades – Revista Discente UFMG**, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, p. 78-97, 2011.
- DINIZ, D. **A custódia e o tratamento psiquiátrico no Brasil:** censo 2011. Brasília: Letras Livres; Editora Universidade de Brasília, 2013.
- DÓRIA, P. **1565 Enquanto o Brasil nascia:** a aventura de portugueses, franceses, índios e negros na fundação do país. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.
- ELKIS, H. A evolução do conceito de esquizofrenia neste século. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, v. 22, n. Supl., p. 23-26, 2000.
- FACCHINETTI, C. *et. al.* No labirinto das fontes do Hospício Nacional de Alienados. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 733-768, dez. 2010.
- FANON, F. **Alienação e liberdade:** escritos psiquiátricos. Tradução: Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FANON, F. **Dialectica de la Liberacion.** Montevideo: Editorial Cienfuegos, 1971.
- FANON, F. **Em defesa da revolução africana.** Tradução: Isabel Pascoal. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1980.
- FANON, F. **Os Condenados da Terra.** Tradução: António Massano. 3. ed. Lisboa: Livraria Letra Livre, 2015.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução: Alexandre Pomar. 2. ed. Porto: Paisagem Editora, 1975.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FBSP. **Anuário Brasileiro de Segurança Pública do Fórum Brasileiro de Segurança Pública e Ministério da Justiça.** São Paulo: [s.n.], 2012.

FLAUZINA, A. L. P. **Corpo negro caído no chão**: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro. 2006. 145 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

FOUCAULT, M. A **Ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

FOUCAULT, M. A **verdade e as formas jurídicas**. Tradução: Eduardo Jardim e Roberto Machado. 4. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

FOUCAULT, M. **História da loucura**: na idade clássica. Tradução: José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2014.

FOUCAULT, M. **Os anormais**. Tradução: Eduardo Brandão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FRY, P. Febrônio Índio do Brasil: onde cruzam a psiquiatria, a profecia, a homossexualidade e a lei. In: EULÁLIO, A. (Org.). **Caminhos Cruzados** – Linguagem, Antropologia e Ciências Naturais. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

GABARRÓN, Luis. R.; LANDA, L. H. O que é a pesquisa participante? In: BRANDÃO, C. R.; STRECK, D. R. (Org.). **Pesquisa Participante**: o saber da Partilha. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2006. p. 93–121.

GALLARDO, H. *et al.* (Org.). **Direitos humanos como movimento social**: para uma compreensão popular da luta por direitos humanos. 2019. 185f. Faculdade Nacional de Direito, Rio de Janeiro, 2019.

GALLARDO, H. Sobre el fundamento de los derechos humanos. **Revista de Filosofia da Universidad**, v. 45, p. 9-24, 2007.

GANDELMAN, L. M. A Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro nos séculos XVI a XIX. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 613-630, dez. 2001.

GOÉS, L. A **“Tradução” de Lombroso na obra de Nina Rodrigues**: o racismo como base estruturante da criminologia brasileira. Rio de Janeiro: Revan, 2016.

GOFFMAN, E. **Manicômios, prisões e conventos**. Tradução: Dante Moreira Leite. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

HERRERA FLORES, J. **A reinvenção dos Direitos Humanos**. Tradução: Carlos Roberto Diogo Garcia, Antonio Henrique Graciano Suxberger e Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

LOMBROSO, C. **O homem delinquente**. Tradução: Maristela Bleggi Tomasini e Oscar Antonio Corbo Garcia. Porto Alegre: Ricardo Lenz, 2001.

MAGNO, P. C.; BOITEUX, L. Quando a luta antimanicomial mira no Manicômio Judiciário e produz desencarceramento: uma análise dos arranjos institucionais provocados pela Defensoria Pública no campo da política pública penitenciária e de saúde mental. **Revista Brasileira de Política Públicas**, Brasília, v. 8, n. 1, p. 574-604, 2008.

MECLER, K. **Periculosidade e inimputabilidade** – um estudo dos fatores envolvidos na determinação da cessação de periculosidade do doente mental infrator. 1996. 115f. Dissertação (Mestrado em Psiquiatria) – Instituto de Psiquiatria, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

MENOZZI, F. Fanon's Letter: between psychiatry and anticolonial commitment. **Journal of Postcolonial Studies**, Londres, v. 17, 2015.

MIGNOLO, W. **La idea de America Latina**: La herida colonial y la opcion decolonial. Tradução: Silvia Jawerbaum e Julieta Barba. Barcelona: Editorial Gedisa, 2005.

MNLA. **Manifesto de Bauru**: carta de fundação do MNLA. In: CONGRESSO NACIONAL DE TRABALHADORES EM SAÚDE MENTAL, 2., Bauru, 1987

OLIVEIRA, G. C. et. al. O exame de verificação de cessação de periculosidade: a importância da avaliação ampliada em um caso com conclusão contrária ao parecer da equipe assistente. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 19, n. 2, p. 322-341, 2016.

PEREIRA, M. O.; PASSOS, R. G. Luta Antimanicomial e feminismos: manicomializações, Estado e racismo. In: PEREIRA, M.O.; PASSOS, R. G. (Org.). **Luta Antimanicomial e Feminismos**: inquietações e resistências. Rio de Janeiro: Autografia (selo Francisca Julia), 2019. p. 25-43.

PIRES, T. R. de O. Criminologia Crítica e pacto narcísico: por uma crítica criminológica apreensível em pretuguês. **Revista Brasileira de Ciências Criminais**, v. 135, n. 25, p. 541-562, 2017.

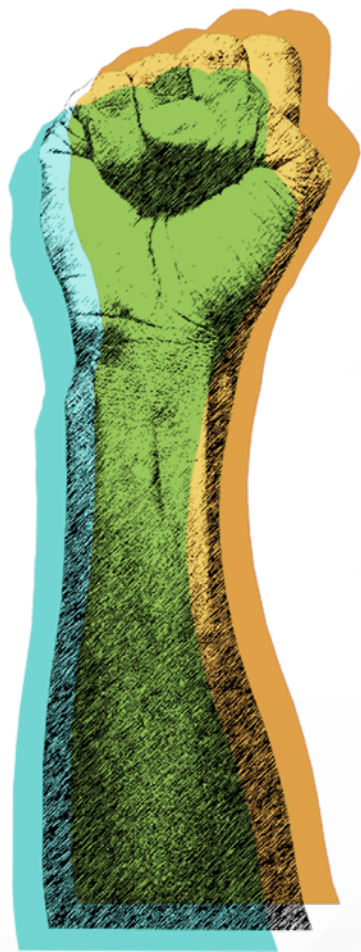
QUIJANO, A. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 117-142.

RODRIGUES, N. **As raças humanas**: a responsabilidade penal no Brasil. 3. ed. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1957.

SANTOS, B. S. Poderá o direito ser emancipatório? **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 65, n. 0254-1106, p. 3-76, 2003.

SILVA, A. P. P.; ALMEIDA, M. S.; GONÇALVES, R. Ochy Curiel e o feminismo decolonial. Entrevista com Ochy Curiel. **Revista Em Pauta**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 46, p. 269-277, jul. 2020.

TJPI. Tribunal de Justiça do Estado do Piauí. **Programa de Cuidado Integral do Paciente Psiquiátrico (PCIPP)**. [S.l.]: [s.n.], 2016



CAPÍTULO

12

**FANON E
ALGUMAS
QUESTÕES
EPISTEMOLÓGICAS**

> [VOLTAR AO SUMÁRIO](#)

FANON E ALGUMAS QUESTÕES EPISTEMOLÓGICAS

Mário Luiz de Souza

Mesmo tendo morrido muito cedo e não tendo deixado uma vasta obra, Frantz Fanon nos legou um constructo teórico e metodológico de grande valor para a produção do conhecimento sobre o racismo, seus impactos sobre a população negra e como é funcional para o sistema capitalista. Nesse sentido, o objetivo desse capítulo é apresentar algumas reflexões sobre esse legado deixado por Fanon.

Na análise que estabelece sobre o racismo, Fanon (2008) aponta que essa ideologia prega uma hierarquização racial criando dois grupos. De um lado, estaria o grupo branco que, devido a sua raça, seria o único dotado das condições ideais para a construção de um processo civilizatório voltado para o progresso da humanidade. De outro lado, estariam os outros grupos humanos que, devido a suas raças, não seriam dotados dessas mesmas condições. Pior, representariam um empecilho para qualquer projeto civilizatório, visto serem destituídos das capacidades intelectuais e morais para tamanho empreendimento. Desta forma, se institui uma representação social predominante entre os europeus sobre os negros:

O negro, o obscuro, a sombra, as trevas, a noite, os labirintos da terra, as profundezas abissais, enegrecer a reputação de alguém; e, do outro lado: o olhar claro da inocência, a pomba branca da paz, a luz feérica, paradisíaca. Uma magnífica criança loura, quanta paz nessa expressão, quanta alegria e, principalmente, quanta esperança! Nada de comparável com uma magnífica criança negra, algo absolutamente insólito. Não vou voltar às histórias dos anjos negros. Na Europa, isto é, em todos os países civilizados e civilizados, o negro simboliza o pecado. O arquétipo dos valores inferiores é representado pelo negro (FANON, 2008, p. 160).

Sob esse prisma, o racismo parte do princípio da superioridade do branco com relação ao negro, em termos estéticos, intelectuais e morais, imputando ser natural a raça branca ocupar os principais postos de comando e poder. Da mesma forma, o racismo busca naturalizar a pessoa negra como inferior, incapaz de ações intelectuais mais robustas além de ter a tendência

ao roubo, alcoolismo, prostituição, estupros e outros malefícios na sociedade. Forja-se, assim, uma visão dicotômica calcada no que Fanon (2008) chama de maniqueísmo delirante, marcada pelos opostos: “Bem-Mal, Bonito-Feio, Branco-Negro” (FANON, 2008, p. 156). Esse maniqueísmo delirante está presente na visão de muitos brancos sobre o negro, estruturando sua consciência e seu inconsciente sobre as pessoas negras, como Fanon (2008, p. 144) constatou na sua pesquisa:

Durante três ou quatro anos, entrevistamos cerca de quinhentos indivíduos da raça branca: franceses, alemães, ingleses, italianos. Aproveitávamos de um certo tom de confiança, de uma certa descontração; em todo caso, esperávamos que nossos interlocutores não temessem se abrir conosco, isto é, que estivessem persuadidos de que não nos ofenderiam. Ou então, durante as livres associações de idéias, inseríamos a palavra preto entre vinte outras. Cerca de seis décimos das respostas apresentavam-se assim:

Preto=biológico, sexo, forte, esportista, potente, boxeador, Joe Louis, Jess Owen, soldados senegaleses, selvagem, animal, diabo, pecado.

A expressão infanteria senegalesa evoca os qualificativos: terrível, sanguinário, sólido, forte.

É interessante saber que, diante da palavra preto, um entre cinquenta respondia: nazista, SS [...].

Nessa pesquisa, o trabalho empírico demonstrou o fato de que, apesar das pessoas brancas expressarem essa visão sobre os negros, nenhuma delas passou por momentos de agressão ou constrangimentos realizados por pessoas negras. A maioria, inclusive, nunca teve um contato com uma pessoa negra. Mesmo assim, essa visão sobre o negro se torna dominante. Diante disso, o pensador martinicano conclui haver o predomínio de um inconsciente coletivo engendrando uma forma estigmatizada de se ver a pessoa negra, entre as pessoas brancas.

Porém, ao contrário de outros psicanalistas, Fanon (2008) não comunga da ideia do inconsciente coletivo ser fruto de uma remanescência de um passado histórico comum retido no inconsciente das pessoas, passando de geração para geração. Para o pensador martinicano, o inconsciente coletivo resulta de ações políticas e ideológicas na sociedade que engendram uma determinada forma de ver, sentir e agir na realidade concreta. No caso da representação social da pessoa negra, promovida pela ideologia racista, Fanon (2008) sustenta haver o que ele denomina “imposição cultural”, ou

seja, o predomínio de uma determinada visão estigmatizada da população negra, difundida na sociedade através de jornais, cinema, obras literárias, escola, anedotas, músicas de ninar e histórias em quadrinhos. Por meio dessa imposição cultural, as pessoas brancas, desde a mais tenra idade, são bombardeadas por uma série de informações, com o negro sendo representado como violento, abestalhado, infantil, selvagem, marginal e tarado sexual, ensinando no inconsciente uma forma de ver o negro:

Nas profundezas do inconsciente europeu elaborou-se um emblema excessivamente negro, onde estão adormecidas as pulsões mais imorais, os desejos menos confessáveis. E como todo homem se eleva em direção à brancura e à luz, o europeu quis rejeitar este não-civilizado que tentava se defender. Quando a civilização européia entrou em contacto com o mundo negro, com esses povos selvagens, todo o mundo concordou: esses pretos eram o princípio do mal (FANON, 2008, p. 160).

Nesse sentido, Fanon nos leva a perceber a força do racismo como elemento na construção de uma determinada visão de mundo devido a sua penetração no inconsciente dos indivíduos, através de todo o processo de imputação cultural, engendrando uma subjetividade sobre o negro carregada de estigmas. Isso nos remete a trabalharmos com o racismo não com uma simples falsa consciência possível de ser facilmente revertida a partir de uma explicação lúcida sobre as distorções da ideologia racista, fazendo uso de uma base científica, se assim fosse, seria muito fácil combater o pensamento racista. Como Almeida (2019) coloca, mesmo destituída de seu caráter “científico”, engendrado pelo determinismo racial, no final do século XIX e início do século XX, a ideologia racista passou a adquirir o status de senso comum em parcelas significativas da sociedade, inclusive entre os setores populares. Em suma, essa penetração do racismo na subjetividade e no inconsciente dos indivíduos, apontada por Fanon, não pode ser colocada de lado como uma das explicações para se entender a forte presença dessa ideologia nas sociedades racistas e o papel da imputação cultural como instrumento político-ideológico desse processo.

Alinhado à abordagem de Fanon sobre a penetração do racismo em todo o tecido social, destaco dois aspectos de seu pensamento para a construção do conhecimento sobre o racismo e para a luta por melhoria das condições de vida da população negra.

O primeiro seria os impactos do racismo sobre a população negra em termos de sua psique, através da incorporação de uma visão de mundo alicerçada pela ideologia racista. Para Fanon (2008), os negros da Martinica e das Antilhas, que passaram a ter contato com os homens brancos, incorporaram uma visão carregada de estigmas sobre ser um negro, a ponto de não se verem como pessoas. Para os martinicanos, os negros seriam apenas os povos da África, porque ser negro significa ser selvagem, cruel e boçal. Por exemplo, seriam os selvagens senegaleses que, por serem negros, não possuíam as condições naturais para desenvolver os aspectos intelectuais e morais característicos de um povo civilizado. Mas que povo civilizado seria esse na subjetividade do martinicano? Seria o branco, responde Fanon, dando o exemplo do caso das Antilhas:

Conhecemos no passado, e, infelizmente, conhecemos ainda hoje, amigos originários do Daomé ou do Congo que declaram ser antilhanos. Conhecemos no passado e ainda hoje antilhanos que se envergonham quando são confundidos com senegaleses. É que o antilhano é mais “evoluído” do que o negro da África: *entenda-se que ele está mais próximo do branco*; [...] (FANON, 2008, p. 40, grifo nosso).

Estar “mais próximo do branco” não significa estar mais próximo em termos físicos, mas em termos psicossociais que se materializam em ações no seu cotidiano: “subjetivamente, intelectualmente, o antilhano se comporta como um branco” (FANON, 2008, p. 40). Novamente, Fanon descarta qualquer explicação que tente naturalizar essa postura dos antilhanos, principalmente aquelas que induzem ser isso uma consequência de uma inferiorização imanente nesses povos. Fanon (2008) denuncia que esse aspecto psicossocial deriva da imposição cultural estabelecida sobre esses povos, desde a chegada dos colonizadores nas Antilhas.

Como nos países capitalistas centrais, nas colônias nas Antilhas houve o uso sistemático de livros de literatura, de contos em jornais, de músicas, de anedotas e de todo um aparato cultural difundindo uma visão estereotipada, centrada na dicotomia entre o negro e o branco: feio/belo, selvagem/civilizado, atrasado/avançado, culto/boçal, passado/futuro. Uma imposição cultural que, além de estigmatizar o negro, promove um processo de alienação nos antilhanos frente aos negros e sobre *serem* negros, cortando laços culturais com seu passado comum e colocando na sua subjetividade uma

forma de ver o presente e idealizar o futuro ligada à concepção de mundo dos brancos.

Nas escolas da Martinica, por exemplo, as crianças só podiam falar francês e eram severamente repreendidas pelos professores quando falavam o idioma local. Além disso, recebiam toda uma formação escolar calcada na valorização da história europeia, em especial francesa, e numa descaracterização de sua própria história, chegando ao ponto de os professores ensinarem que os “pais” dos antilhanos são os gauleses. Nesse sentido, as escolas se transformavam em agentes de imputação cultural, forjando, desde a mais tenra idade dos antilhanos, um inconsciente coletivo ligado ao ideal de *ser branco* e rejeitar *ser negro*:

Nas Antilhas, o jovem negro que, na escola, não para de repetir “nossos pais, os gauleses”, identifica-se com o explorador, com o civilizador, com o branco que traz a verdade aos selvagens, uma verdade toda branca. Há identificação, isto é, o jovem negro adota subjetivamente uma atitude de branco. Ele recarrega o herói, que é branco, com toda a sua agressividade – a qual, nessa idade, assemelha-se estreitamente a uma dádiva: uma dádiva carregada de sadismo. Uma criança de oito anos que oferece alguma coisa, mesmo a um adulto, não saberia tolerar uma recusa. Pouco a pouco se forma e se cristaliza no jovem antilhano uma atitude, um hábito de pensar e perceber que são essencialmente brancos (FANON, 2008, p. 132).

No entanto, essa educação não se restringe aos muros das escolas. O processo de privilegiar o ideal branco, em termos de estética, linguagem, cultura, comportamento e atitude para vencer na sociedade, se expande por todo o tecido social antilhano, estando presente nas famílias, nos espaços e em todos os grupos sociais, se contrapondo à ideia de *ser negro*: “se o que acabou de ser dito faz sentido, estamos em condições de anunciar a conclusão seguinte: é normal que o antilhano seja negrófobo. Pelo inconsciente coletivo o antilhano adotou como seus todos os arquétipos do europeu. [...]” (FANON, 2008, p. 162).

De posse dessa premissa, Fanon coloca-nos diante de dois problemas psíquicos que podem se abater sobre a pessoa negra quando esse incorpora como sua a concepção de mundo dos brancos, embasada na ideologia racista.

Um seria o complexo de inferioridade que passa a dominar a subjetividade negra, diante dos brancos. No inconsciente coletivo dos negros da

Martinica e do restante das Antilhas predomina a visão de inferioridade frente ao branco. O olhar do branco passa a ser a direção incorporada pelo negro de como esse deve se comportar na sociedade e como será julgado. O negro passa a viver a sua vida dentro dos padrões estipulados pelos brancos e isso é algo que atinge todos os grupos sociais das Antilhas, inclusive as famílias negras de maiores posses. Nos lares da burguesia da Martinica, o francês era a língua utilizada na comunicação entre os membros da família, esses só usavam a língua local quando falavam com os empregados. Mas a ascensão social da pessoa negra não acarretava a perda do sentimento de inferioridade gestado na subjetividade da pessoa negra, gerado pelo processo de imputação cultural.

Para ilustrar essa posição, cito apenas dois casos envolvendo dois médicos negros martinicanos, formados na França. O primeiro clinicava na França e era considerado um ótimo médico, mesmo assim vivia um intenso conflito interno, assentado no fato de que não podia falhar na sua ação como médico, porque pensava que isso não seria visto como um erro médico e sim devido ao fato de ser negro. O segundo entrou para trabalhar como médico no exército francês, porque acreditava ser essa a única forma de as pessoas brancas, atendidas por ele, seguirem as suas prescrições médicas, pois não era permitido aos soldados brancos deixarem de cumprir as suas ordens.

O outro problema psíquico consiste na alucinada vontade de se branquear presente na mente das pessoas negras antilhianas, tema recorrente no transcorrer do livro *Pele negra máscaras brancas*, chegando ao ponto de ter dois capítulos específicos sobre isso, “A mulher de cor e o branco” e “O homem de cor e a branca”. Fanon sustenta que o desejo de *ser* branco tornou-se uma marca no inconsciente coletivo dos habitantes da Martinica e do restante das Antilhas. Fruto direto do complexo de inferioridade, essa busca frenética pelo ato de se branquear pode ser interpretada como o aspecto mais forte e de maior externalidade do processo de alienação da pessoa negra, através do processo de imposição cultural. Significa, não apenas incorporar como valor intelectual e moral para sua vida falar como o branco, vestir-se como o branco, ter um comportamento social de branco, apreciar apenas a cultura branca ou buscar casar e ter filhos com pessoas brancas, mas, principalmente, significa rejeitar ser negro, ou seja, rejeitar seu passado, sua cultura, sua raça. Em suma, significa rejeitar o seu *ser*.

Fanon (2008) destaca que esse processo de branquear também atinge a psique do negro devido ao grau de frustração e desalento que pode gerar na pessoa negra, gerando as mais diversas neuroses. Afinal, por mais que

a pessoa negra se esforce, aos olhos dos brancos sempre será uma pessoa negra, sofrendo o preconceito e a discriminação presentes na sociedade racista, independente da sua situação socioeconômica e do seu papel social: “o antilhano não se considera negro; [...] Ora, ele é um preto. E só o perceberá quando estiver na Europa; e quando por lá alguém falar de preto, ele saberá que está se referindo tanto a ele quanto ao senegalês. Que conclusão tirar de tudo isso?” (FANON, 2008, p. 132).

O outro aspecto relevante para a construção do conhecimento sobre o racismo e para a luta pela melhoria das condições de vida da população negra, advindo do pensamento de Fanon, consiste na funcionalidade do racismo para o sistema capitalista. Nesse ponto, cabe frisar que o pensador martinicano não se contenta em nos mostrar os impactos do racismo sobre a pessoa negra. Somado a isso, Fanon busca levar seu leitor a refletir sobre as razões de uma sociedade ter como uma de suas estruturas o racismo:

Não é um antilhano que apresenta a estrutura do neurótico, mas todos os antilhanos. A sociedade antilhana é uma sociedade neurótica, uma sociedade “comparação”. Então passamos do indivíduo à *estrutura social*. Se há um vício, ele não está na “alma” do indivíduo e sim na “*alma do meio*” (FANON, 2008, p. 177, grifo nosso).

O pensador martinicano, no seu percurso sobre o racismo, demonstra não haver nada de natural na construção e na edificação do racismo como fator estrutural de uma sociedade. Em contraposição a isso, Fanon ressalta que o predomínio do racismo numa dada realidade social deve ser visto como um fenômeno social oriundo das ações entre os homens e inseridas dentro de determinados interesses. Para termos uma maior compreensão do racismo, devemos buscar entender sua inserção na sociedade no âmbito dos aspectos ideológicos, políticos, sociais e econômicos predominantes. Parafraseando Fanon (2019), parar de deixar de lado o racismo–consequência em prol do racismo–causa¹, perdendo de vista as estruturas sociais que engendram o racismo como uma forma de opressão e dominação, favorável às classes dominantes da sociedade (FANON, 2019), por isso, Fanon não separa o racismo do processo de colonização ou melhor ainda de sua funcionalidade para o sistema capitalista, na fase de expansão e domínio dos europeus sobre os povos de outros continentes. Se esse domínio se deu inicialmente através das armas e da dominação econômica, o racismo

¹ Racismo–consequência seriam os fatores que levam uma sociedade a ser racista e o racismo–causa são os impactos do racismo. Ver Fanon (2019, p. 73).

também ocupou um papel estratégico nesse processo. Primeiro, porque serviu para legitimar, junto à população europeia, esse processo de dominação ao alegar que caberia aos brancos levar a civilização aos povos selvagens ou que seria correto a apropriação das riquezas naturais existentes na África e na Ásia, visto que os povos desses continentes não foram dotados das condições intelectuais e morais para aproveitar essas dádivas dadas por Deus. Segundo, porque favoreceu o processo de dominação sobre os povos colonizados ao pautar as concepções de mundo e os valores morais brancos como superiores aos existentes nas regiões subjugadas. Afinal, torna-se mais fácil dominar um povo que se sinta inferiorizado:

Por isso é preciso destruir seu sistema de referência. A expropriação, a espoliação, a rapina, o assassinato objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos padrões culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem. O panorama social é desestruturado; os valores ridicularizados, esmagados, esvaziados (FANON, 2019, p. 66).

É nesse sentido que Fanon nos alerta para não perdermos a concepção do racismo-consequência, deixando de perceber que o racismo é uma forma de opressão inserida numa opressão maior: “O racismo não é um todo, mas o elemento mais visível, mais cotidiano, para falar diretamente, o elemento mais grosseiro de uma estrutura dada. [...] não é mais do que um elemento de um todo mais vasto: a opressão sistematizada de um povo” (FANON, 2019, p. 64). Mais ainda, o pensador martinicano aponta o capitalismo como sendo esse todo mais vasto: “O problema negro não se limita ao dos negros que vivem entre os brancos, mas sim ao dos negros explorados, escravizados, humilhados por uma sociedade capitalista, colonialista, apenas acidentalmente branca” (FANON, 2008, p. 169).

Por isso, Fanon nos leva a perceber o erro epistemológico e político-ideológico de se ver o racismo apenas no âmbito do aspecto moral ou como uma expressão psíquica de um indivíduo ou grupo social. Mesmo o racismo se materializando no cotidiano através de ações individuais, de determinados grupos racistas e do racismo institucional, seu predomínio na sociedade se deve a sua funcionalidade para as classes dominantes no sistema capitalista. É lógico que essa premissa não exclui a constatação do racismo beneficiar e gerar privilégios para as pessoas brancas, independente de sua classe social e do seu papel social na sociedade. O branco pobre, morador de favela e um negro pobre, morador de favela podem ter

a mesma situação socioeconômica excludente, mas somente o segundo vai sofrer com a opressão de raça através de todo um conjunto de práticas estruturalmente racistas. Numa ação policial nas favelas, os agentes da lei terão uma ação mais opressora sobre as pessoas negras do que sobre as pessoas brancas desses territórios. Sem sombra de dúvida, o racismo não pode ser excluído das causas para se entender o fato de uma pessoa negra ter sete vezes mais chances de morrer por homicídios do que uma pessoa branca, no Brasil. No entanto, por mais que se reconheçam os privilégios trazidos para toda a população branca pelo racismo, Fanon nos leva a perceber que o predomínio do racismo numa sociedade decorre do fato de esse sistema de opressão favorecer as classes dominantes e ser funcional para o sistema capitalista.

Para ilustrar essa posição, farei uso da abordagem de Fanon sobre a África do Sul. Durante o regime de *apartheid* (1948-1994), a população negra foi submetida a todo um processo de exclusão e opressão, determinado por lei e imposto pelas autoridades, através do governo, do sistema judiciário e da força policial e militar. A população negra, entre outras coisas, não possuía o direito ao voto; só podia circular nos bairros dos brancos se fosse a trabalho (mesmo assim tinham que ter um documento, chamado de passe, com o registro de onde trabalhava e o horário); não podia frequentar espaços públicos (as empregadas domésticas podiam levar as crianças brancas no parque, mas não podiam sentar nos bancos); não podiam circular livremente pelo país e era obrigada a morar em bairros segregados cujas principais características eram as péssimas habitações, a pobreza generalizada, a alta densidade populacional e a total precariedade de serviços públicos.

Trabalhar todo o processo de opressão e exclusão gerado pelo *apartheid*, a partir das suas práticas estruturais racistas, torna-se um elemento fundamental para demonstrar os impactos do racismo sobre a população negra da África do Sul. Não obstante, restringir a construção do conhecimento sobre o *apartheid* a suas ações concretas sobre a população negra reduz o conhecimento da implementação desse regime no cone sul da África. Nesses termos, favorece explicações centradas no racismo-causa, imputando tal processo aos aspectos morais ou psicossociais dos brancos sul-africanos, deixando de lado o racismo-consequência como campo de análise.

Mesmo denunciando os horrores do *apartheid*, Fanon aponta como esse regime tornou-se um elemento fundamental do capitalismo na África do Sul, favorecendo uma minoria branca, principalmente sua classe dominante, frente à população majoritariamente negra. Pelo regime do *apartheid*,

90% das terras da África do Sul só podiam ser de propriedade dos brancos, enquanto para os negros só sobrava 10%. Sendo que, como a maior fonte de riqueza da África do Sul vinha da terra, seja através da agricultura ou da extração de pedras preciosas, também não havia uma distribuição equitativa da terra entre a população branca. A burguesia sul-africana, fazendo uso do seu poder econômico, detinha a posse das melhores terras, concentrando essas riquezas em suas mãos. Associado a isso, a burguesia sul-africana tinha a sua disposição uma força de trabalho negra que, submetida a todo um processo de opressão, se sujeitava a trabalhar em troca de salário aviltante, nas fazendas, nas minas e em outras atividades.

Outro ponto destacado por Fanon sobre a funcionalidade do racismo para o capitalismo na África do Sul relaciona-se à diminuição da tensão social entre a burguesia branca e os empregados brancos, resultantes das contradições presentes em qualquer sociedade capitalista. Com as restrições impostas à livre circulação dos negros, os operários brancos não sofriam a concorrência da disputa da força de trabalho negra nas indústrias, facilitando o acesso a empregos marcados por um bom nível salarial.

Nessa mesma linha da diminuição das tensões sociais entre a burguesia branca e os trabalhadores brancos, o pensador martinicano também destaca que a sociabilidade, estruturada em bases racistas, engendra relações sociais nas quais o branco de classe média ou da classe trabalhadora se sinta como membro de uma elite, por todos se verem como superiores aos negros. Se estrutura assim, no tecido social, uma concepção de mundo que, independente das diferenças socioeconômicas, engendra uma sociabilidade de igualdade entre os brancos que serve, dentre outras coisas, para amortecer a tensão social gerada nas contradições do capitalismo sul-africano.

CONCLUSÃO

O pensamento de Fanon fornece todo um arcabouço teórico e metodológico para o aprofundamento da construção do conhecimento sobre o racismo na sociedade brasileira. Suas reflexões sobre as características da ideologia racista, a representação social que cria sobre o branco e o negro, o processo de difusão na sociedade através da imputação cultural e a formação de um inconsciente coletivo envolvendo a subjetividade e o inconsciente de brancos e negros, demonstram a relevância desse pensador martinicano para o debate sobre a questão racial também no Brasil.

Em especial, destaco os impactos do racismo sobre a psique da população negra, submetida a todo um processo de inferiorização, de exclusão social e de atração para o processo de branqueamento; como também a necessidade de termos mais estudos sobre a funcionalidade do racismo para o capitalismo brasileiro, para melhor compreendermos como esse sistema de opressão tornou-se uma das estruturas da sociedade brasileira. Sobre esse último ponto, cabe demonstrar um exemplo da funcionalidade do racismo para o capitalismo brasileiro.

A predominância da ideologia racista na sociedade brasileira engendra um processo de naturalização das condições socioeconômicas da população negra, excluindo as relações sociais capitalistas desse processo. Tem-se, assim, uma análise sobre a pobreza e miséria que se abate sobre o povo negro desprovida dos aspectos históricos e sociais que forjaram esse processo. É imputada à própria população negra a responsabilidade por suas condições de vida, suprimindo todo o processo de exploração e de exclusão sofrido pelo povo negro no desenvolvimento do capitalismo brasileiro, cuja opressão de raça, classe e gênero não pode ser apartada desse processo.

Octavio Ianni (2004) chama atenção sobre isso ao debater a questão das favelas. Para esse sociólogo, no âmbito do senso comum, esses territórios servem para legitimar uma visão racista e as práticas estruturais racistas, porque seriam interpretadas como a comprovação da inferioridade da pessoa negra e não como fruto de um desenvolvimento histórico de exclusão e exploração da população negra, no capitalismo brasileiro. Não é trazida para o campo de análise a forma como a pessoa negra foi incluída na sociedade brasileira no pós-abolição e no desenvolvimento histórico do capitalismo brasileiro, até os nossos dias. Com efeito, a favela acaba reforçando uma visão racista com relação ao negro, porque serve para naturalizar o povo negro como pobre, a mulher negra como empregada doméstica, o homem negro como trabalhador braçal, o negro como sinônimo de marginal e a violência policial contra as pessoas negras como um ato legítimo em defesa da sociedade.

Em outras palavras, a questão racial torna-se funcional para o capitalismo brasileiro, porque engendra uma naturalização da situação socioeconômica da população negra, reforçando o racismo contra os negros ao mesmo tempo em que dificulta a conscientização do quanto as relações sociais capitalistas ensejam uma sociedade marcada por uma forte desigualdade social, uma excludente desigualdade racial e uma aviltante concentração de renda.

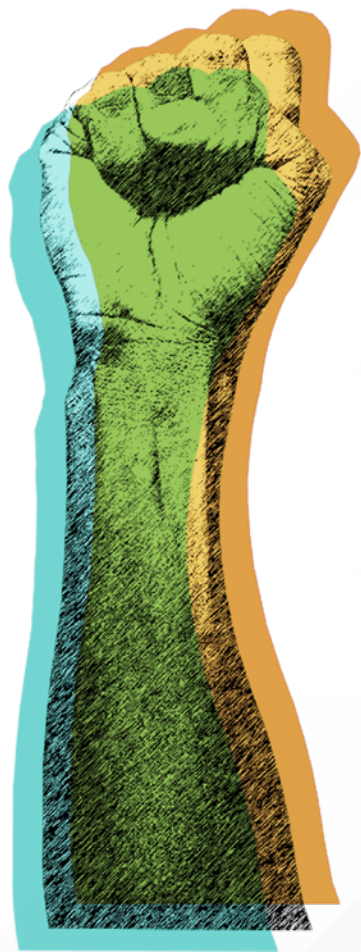
BIBLIOGRAFIA

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

FANON, F. **Pele negra máscaras brancas.** Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, F. Racismo e Cultura. *In*: MANOEL, J.; LANDI, G. (Org.). **Revolução Africana**: uma antologia do pensamento marxista. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

IANNI, O. **Raças e classes sociais no Brasil.** 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.



CAPÍTULO

13

OUTRAS NARRATIVAS, NOVAS EPISTEMOLOGIAS

*RACISMO, POLÍTICA E
DIREITOS HUMANOS A
PARTIR DE FRANTZ FANON*

> [VOLTAR AO SUMÁRIO](#)

OUTRAS NARRATIVAS, NOVAS EPISTEMOLOGIAS

RACISMO, POLÍTICA E DIREITOS HUMANOS A PARTIR DE FRANTZ FANON

Jadir Anuniação de Brito

INTRODUÇÃO

Este artigo discute outras narrativas e novas epistemologias a partir de Frantz Fanon, para o desenvolvimento de estudos e pesquisas sobre racismo, política e Direitos Humanos no Brasil. O percurso teórico desta exposição transita entre os estudos fanonianos no campo da teoria e filosofia política, ciências sociais, Direitos Humanos, economia política e crítica criminológica. Nesse trajeto, são mobilizados os conceitos de Fanon sobre racismo, situação colonial, colonialismo, genocídio, eugenia, violência, territórios, imperialismo, subalternização e emancipação política.

O presente capítulo é escrito durante as crises sanitária, socioeconômica e política causadas pela pandemia da COVID-19 no Brasil em 2020. Esse cenário aumentou o racismo nas estruturas e nas instituições sociais brasileiras (SANTOS, 2020), levando ao crescimento do desemprego e das dificuldades de implementação das políticas sociais, especialmente no atendimento à saúde da população negra (pretos e pardos) periférica, comunidades quilombolas e povos indígenas.

A interpretação sobre Fanon está contextualizada pelos conflitos sociais e pela dinâmica política brasileira em curso, que mantém as estruturas do poder político *pós-colonial para satisfazer os interesses socioeconômicos dos* capitalistas descendentes dos europeus. O funcionamento deste poder político, desde o período pós-abolição, vem assegurando as permanências do colonialismo no Brasil, através de subalternizações de grupos e populações submetidas a condições de desigualdades, discriminações e de uma violência estrutural do Estado e de agentes econômicos sobre os corpos e as mentes dos descendentes de africanos e demais marginalizados no Brasil.

Tendo em vista a contextualização acima exposta, o presente capítulo começa a ser desenvolvido a partir de um diálogo poético com a vida de Frantz Fanon e está organizado a partir dos seguintes eixos: “Racismo e

situação colonial”, “Práxis libertadora, violência política e social” e “Crítica criminologia antirracista”.

FRANTZ FANON

*Entre Outros Massacres
Com todas as suas forças o sol e a lua colidem
as estrelas caem como testemunhas apodre-
cendo
e como uma ninhada de ratos cinzentos
medo algum prepara suas águas altas
que tão facilmente removem o banco de espelhos
eles jogaram lama por sobre meus olhos
e vejo eu vejo terrivelmente eu vejo
de todas as montanhas de todas as ilhas
nada deixado a salvo os poucos dentes podres
da impenitente saliva do mar
(Aimé Césaire)*

“Entre outros massacres” promovidos pelo colonialismo europeu, “eles jogaram lama por sobre meus olhos”, deve ter pensado Frantz Fanon no seu processo de catarse do racismo. Talvez, também, ainda inspirado em seu antigo mestre Aimé Césaire, deve ter dito “e vejo eu vejo terrivelmente eu vejo” os massacres físicos, mentais, as apropriações territoriais, os saques, as destruições de mundos e culturas africanas promovidos pelo racismo colonial.

E Frantz Fanon viu. Viu como a colonização racista alterou subjetividade e curso da vida dos povos africanos e dos pretos e pretas na diáspora. Frantz Fanon deve ter visto, “de todas as montanhas de todas as ilhas nada deixado a salvo os poucos dentes podres da impenitente saliva do mar”, que a pilhagem colonial capitalista promoveu a alienação e a destruição dos mundos em África. Fanon, ao ver e viver as permanências do racismo colonial no Atlântico negro (GILROY, 2002), por meio do genocídio, apropriações, saques, inferiorização cultural, desumanização e invisibilidade dos corpos pretos, inseridos na zona do *não ser*, disse em *Pele negra, máscaras brancas*: “Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!” (FANON, 2008)

Frantz Fanon nasce no dia 20 de julho de 1925 em Fort de France, Ilha da Martinica (território francês de ultramar) e morreu precocemente de leucemia, aos 36 anos, em 6 de dezembro de 1961. Ele foi médico psiquiatra, escritor, ativista político das lutas por libertação colonial terceiro-mundistas em África, tendo construído um legado que, dentre outros temas, demonstrou como o racismo colonial desumanizou o corpo:

Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas, – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com o “y’ a bon banania” (FANON, 2008, p. 105-106).

Os estudos sobre Frantz Fanon, além de observar uma relação entre a sua escrita e sua prática social revolucionária, devem também considerar sua condição existencial de um corpo preto na diáspora submetido ao racismo, como é retratado em *Pele negra, máscaras brancas*. Trata-se da percepção de um homem preto em movimento no mundo colonial branco, que, situado na zona do *não ser* promovida pela alienação e estrutura do racismo colonial, busca a sua emancipação e dos demais pretos e pretas africanas, por meio do trabalho de médico psiquiatra e associando-se às lutas sociais por emancipação coletiva. A zona do *não ser* do racismo colonial cria uma condição não-humana para os pretos e pretas, tendo sido este um dos pilares fundamentais para a construção da modernidade capitalista:

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema da sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que depende seu valor e sua realidade humana [...] “A operação unilateral seria inútil, porque o que deve acontecer só pode se efetivar pela ação dos dois” (FANON, 2008, p. 180-181).

Immanuel Wallerstein (2009) indaga, por que ler Fanon no século XXI? Sendo este o mesmo questionamento de Deivison Faustino (2015), Stuart Hall (1996), Antonio Sérgio Guimarães (2008), Renato Ortiz (2014), Joaze Bernadino (2016), Lélia Gonzalez (CARDODO, 2014) e de vários movimentos sociais. Os motivos para o estudo do legado de Fanon possuem múltiplas

justificativas, dentre elas estão as permanências do racismo colonial nas sociedades capitalistas modernas. Como destaca Achille Mbembe:

[...] mais do que uma obra acabada, Fanon legar-nos-ia uma tela que ele mesmo se esforçou por tecer no decurso de uma existência, breve, arriscada e, finalmente, inaudita. Porque, tela em cru, o texto fanoniano apresentaria à crítica uma série de dificuldades que seriam ao mesmo tempo uma oportunidade – a de o poder reescrever e reinterpretar incessantemente, sem nunca dele se poder na verdade apropriar e menos ainda esgotar. No decurso do meio século que decorreu sobre a sua morte, foram, contudo, numerosas as tentativas de associá-lo a projetos de natureza política ou teórica. Não existe hoje nenhuma região do mundo que não tenha acolhido, de um modo ou outro, o nome de Fanon. Uma verdadeira “biblioteca Fanon” nasceu e permitiu, por sua vez, a constituição de um campo de estudos florescente, rizomático e, hoje em dia, de alcance planetário (MBEMBE, 2012, p.12).

RACISMO E SITUAÇÃO COLONIAL

Sim!

*A civilização europeia e seus representantes
mais qualificados são responsáveis pelo racismo colonial*

(Frantz Fanon).

O colonialismo foi estruturador das relações sociais, do poder político e da economia capitalista colonial e pós-colonial. O colonismo foi um sistema político, ideológico e econômico fundado sob a violência, no qual o racismo foi o principal dispositivo de normalização disciplinar. A categoria “situação colonial”, em Frantz Fanon, é o mecanismo que cria a alienação do homem negro e da mulher negra, como fundamento para o funcionamento das estruturas de dominação:

Antes de abrir o dossiê, queremos dizer certas coisas. A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: inicialmente econômico; em seguida,

pela interiorização, ou melhor, epidermização dessa inferioridade (FANON, 2008, p. 28).

Para Fanon, saber, poder e racismo nas sociedades coloniais e pós-coloniais partem da centralidade da situação colonial, como forma da construção das subjetividades sociais e das estruturas das sociedades capitalistas da modernidade. Nesse sentido, para Immanuel Wallerstein¹, **Fanon aprofunda o estudo do fenômeno da alienação do homem e da mulher negra no colonialismo.**

Deivison Faustino argumenta que a sociogenia corresponde tanto ao “impacto do mundo social colonial sobre a emergência e os sentidos e identidades humanas” quanto às “situações individuais que se relacionam com o desenvolvimento e a preservação política e social das instituições” (GORDON, 2015 apud FAUSTINO, 2020, p. 36-37). A categoria “situação colonial”, nos estudos políticos, pode ser utilizada para compreensão do funcionamento das relações sociais e hierarquização racial do mundo colonial e pós-colonial:

Nas colônias, a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente distendidas, a cada vez que aborda o problema colonial. Até mesmo o conceito de sociedade pré-capitalista, bem estudado por Marx, deveria ser respondido aqui [...]. Nas colônias, o estranho vindo de fora se impôs com ajuda dos seus canhões e das suas máquinas. A despeito da domesticação bem-sucedida, apesar da apropriação, o colono continua sempre sendo um estranho. Não são nem as fábricas, nem as propriedades, nem a conta que caracterizam primeiramente a “classe dirigente”. A espécie dirigente é primeiro aquela que vem de fora, aquela que não se parece com os autóctones, “os outros” (FANON, 2015, p. 56-57).

Ainda em Deivison Faustino:

[...] a análise de Frantz Fanon sobre o colonialismo abrange tanto o impacto do mundo social sobre a emergência dos sentidos e identidades humanas quanto as situações individuais e coletivas de ressignificação histórica do mundo (FAUSTINO, 2018, p. 148).

¹ Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/586797-como-travar-uma-luta-de-classes-artigo-de-imm-anuel-wallerstein>. Acesso em: 20 set. 2020.

Ainda nessa perspectiva, o racismo se traduziu em um dispositivo de poder do colonialismo central, tendo um papel fundamental na acumulação capitalista e na formação do Estado moderno:

[...] os processos pelos quais o colonialismo se constitui, bem como as suas implicações traumáticas para a subjetividade do colonizado, só se tornam inteligíveis quando tomados em suas determinações historicamente concretas: a modernidade capitalista e a sua necessidade de converter o que é genuinamente humano em objeto de sua acumulação (FAUSTINO, 2018, p. 148).

Conforme sustenta Ortiz (1995) o processo de libertação envolve a desalienação do sujeito, significando superar as condições que o oprimem. Na “situação colonial” o racismo é um processo de alienação, que repercute sobre as subjetividades dos africanos e dos pretos na diáspora, provocando processos sociais de desumanização e subalternização de pretos e pretas. É importante observar o componente político da alienação. O colonialismo atua na esfera ideológica, entretanto há também aspectos materiais que envolvem as relações políticas do poder colonial, que foi constituído pelos interesses das corporações econômicas, instituições religiosas e sociais da época.

O mundo do colonialismo europeu, ao não reconhecer a condição humana do preto africano, impossibilitava a empatia, o reconhecimento e a reciprocidade com a sua humanidade. O colonialismo desterritorializa e desumaniza os pretos e pretas africanas, lançando-os/as na zona do *não ser*:

Negro e raça tem sido sinônimos, no imaginário das sociedades europeias. Designações primárias, pesadas, perturbadoras e desequilibradas, símbolos de intensidade crua e repulsa, a aparição de um e de outra no saber e no discurso modernos sobre o homem (e, por consequência, sobre o “humanismo” e a “humanidade”). [...] o complexo nuclear a partir do qual se difundiu o projeto moderno de conhecimento – mas também de governo. Ambos representam figuras gêmeas do delírio que a modernidade produziu (MBEMBE, 2018, p. 12).

Aníbal Quijano observa que:

A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado

como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a idéia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. Esse eixo tem, portanto, origem e caráter colonial, mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Implica, conseqüentemente, num elemento de colonialidade no padrão de poder hoje hegemônico (QUIJANO, 2005, p. 118-142).

Assim, como aponta Quijano, a raça, criada pelo colonialismo, passa a ser um elemento fundamental na constituição do poder colonial e na estruturação do capitalismo. A colonialidade no poder resulta de processos históricos, nos quais a classificação racial envolve múltiplas dimensões no padrão de poder colonial.

PRÁXIS E POLÍTICA

A práxis libertadora de Frantz Fanon nasce da simbiose entre a sua produção teórica e a sua prática social emancipatória. Este caminho deu passagem a outras narrativas de vozes dos/as condenados/as da terra do então Terceiro Mundo. Frantz Fanon pavimenta fundamentos para novas epistemologias que superem o mundo branco europeu, com a emergência de novos saberes a partir das práxis de libertação dos povos subalternizados em África que constam em seus escritos: *Peau noire, masques blancs* (1952), *L'an cinq de la Révolution Algérienne* (1959), *Les damnés de la terre* (1961) e *Pour la révolution africaine* (1964).

Fanon compreendeu a política como um lugar de conflito e desses conflitos e disputas, sociais e políticas poderiam emergir outras narrativas de superação do colonialismo. Assim, a política fanoniana não é um espaço para a produção de consensos. Não é uma arena com regras de um jogo da democracia burguesa. A política é um campo assimétrico das guerras coloniais, sendo um espaço de disputas e lutas entre classes e raças. O colonizador, nestes litígios, possui a seu favor todas as condições estabelecidas “na situação colonial” e toda a máquina colonial, polícia, milícia, prisões e hospitais psiquiátricos, organizada para exercer a violência.

A política em Fanon considera a totalidade dos processos da reprodução social do racismo nos territórios das colônias e na metrópole. Nessa totalidade social estão contidas a estrutura e a infraestrutura econômica, social, religiosa, cultural que organiza a sociedade capitalista. A política assegura a alienação e a opressão do colonizado através da “situação colonial”. A partir dessa realidade, Fanon propõe uma emancipação política *dos condenados e das condenadas da Terra*. Essa não é uma emancipação no campo do idealismo, não o idealismo do iluminismo que se situa no campo das ideias. A emancipação política em Fanon é resultado da práxis libertadora na vida concreta, que emerge a partir dos conflitos sociais nos quais os subalternizados e subalternizadas superam a alienação, emancipando-se politicamente.

A práxis libertadora possibilita essa emancipação política:

[...] descobre na práxis concreta uma nova política, que não se parece com nada com a antiga. Essa política é uma política de responsáveis, de dirigentes inseridos na história, que assumem com seus músculos e com seus cérebros da direção da luta de libertação. [...] Essa nova realidade que o colonizado vai agora conhecer só existe pela ação. É a luta que, ao fazer explodir a antiga realidade colonial, revela facetas desconhecidas, faz surgir significações novas e põe o dedo nas contradições camufladas por essa realidade (FANON, 2015, p. 173).

Os pesquisadores Mário Augusto Medeiros da Silva (2013) e Antonio Sérgio Guimarães (2008) sustentam que Fanon influenciou o ativismo político de movimentos sociais no Brasil, especialmente do Movimento Negro. Nesse sentido, Guimarães (2008, p. 99-114) afirma:

Treze anos depois de publicado o livro de Hanchard, quando os arquivos da polícia política (Deops) já estavam abertos aos pesquisadores, Karin Kosling pôde documentar a repressão ao MNU: “Em relatório da Divisão de Informações do Deops sobre ato público organizado pelo MNU, em 7/7/1980, Milton Barbosa, importante militante do MNU, citou Fanon para criticar o imperialismo. Analisando a documentação policial e depoimento de militantes da época, Kosling não tem dúvidas em listar as principais influências intelectuais dos jovens rebeldes negros: “Autores como Fernandes, ao lado de Eldridge Cleaver e Frantz Fanon, entre outros, introduziam a questão da luta de classes nos debates do MNU”.

É importante destacar que há uma recepção de Frantz Fanon, também, no Movimento de Mulheres Negras. Rosânia Nascimento, que possui artigo em que discute essa recepção, especialmente em Lélia Gonzalez e Neusa Santos, destaca:

Ao longo deste artigo, buscamos trazer à tona a importância das novas abordagens sobre a produção da filósofa Lélia González e da psicanalista Neusa Santos Souza a partir da interface com os fanonismos no Brasil. Duas questões centrais incitaram o nosso debate; a primeira, as intelectuais negras brasileiras estão em diálogo com o martinicano Frantz Fanon? Essa questão é positiva para as leitoras e interlocutoras que se atenta às discussões filosóficas e psicanalíticas dessas duas intelectuais brasileiras. Podemos afirmar também que o pensamento do martinicano teve ressonância porque tratou-se de uma leitura partilhada por diversas ativistas (individualmente ou coletivamente) que privilegiaram a práxis revolucionária nos programas das organizações negras entre 1970 a 1990 [...] Repensar o silenciamento das pensadoras negras em âmbito internacional, regional e nacional é se comprometer, de fato, com o processo de descolonização do conhecimento, e não cristalizar esse círculo vicioso que recupera somente nomes masculinos (NASCIMENTO, 2019).

Conforme Wagner Batista, na tese de título *Palavras sobre uma historiadora transatlântica: estudo da trajetória intelectual de Maria Beatriz Nascimento*, na produção intelectual de Beatriz Nascimento também é possível observar a presença de influência do pensamento de Fanon:

O corpo seria o território, o quilombo, aquilo que supostamente qualquer pessoa teria sob seu domínio. “Órí” narra a busca de Beatriz Nascimento por seu corpo, sua imagem, seu território, seu quilombo. É a procura autorreferenciada, a libertação dos estigmas e da negrura no sentido fanoniano (BATISTA, 2016, p. 106).

A práxis libertadora, inspirada nos escritos de Frantz Fanon, implica a capacidade dos sujeitos subalternizados, as condições do racismo na “situação colonial” tanto pela desalienação física e mental, quanto pelas lutas políticas contra as opressões e marginalizações do colonialismo.

VIOLÊNCIA

*[...] o colonialismo não é uma máquina de pensar,
não é um corpo dotado de razão.
Ele é a violência em estado natural, e só pode se
incliná-la diante de uma violência maior!*

(Frantz Fanon)

O debate sobre a violência na obra e no ativismo político de Frantz Fanon é controverso. Para uma melhor compreensão deste tema, primeiro é importante compreender o contexto político e social em que ocorre a discussão sobre a violência dos subalternizados na política. Trata-se do período das lutas anticoloniais dos anos 50 do século XX. O tema da violência deve ser refletido sob a consideração da realidade do racismo colonial em África, período de extrema violência das estruturas e instituições sociais e do Estado Colonial. A natureza política do colonialismo é traduzida na violência, conforme Fanon: “a violência com a qual se afirmou a supremacia dos valores brancos, a agressividade que impregnou o confronto vitorioso desses valores com os modos de vida ou de pensamento dos colonizados” (FANON, 2015, p. 66).

Para Ortiz, Fanon não pensa a violência como um atributo ontológico da pessoa humana:

Fanon considera como um traço de uma determinada situação histórica. Ele é produzido socialmente, e de forma alguma poderia ser associada à dimensão imanente do homem. A violência decorre da própria dualidade da situação colonial, na qual os opositores se afrontam diretamente sem mediações. Sua sedimentação gera uma agressividade que manifesta inclusive na psíquica dos indivíduos (ORTIZ, 2014, p. 24).

Como apontado acima, a política em Fanon é conflito, não possui possibilidade de mediações institucionais no colonialismo em razão da violência. A linguagem política do colonialismo é a violência, sendo exercida pelo poder político das instituições do estado e sociedade colonial. O processo político colonial, envolve dispositivos de dominação mental, social e econômica dos indivíduos através da força. O Estado Colonial realiza a gestão da violência e da morte (MBEMBE, 2018).

Contudo, é importante observar que Fanon, ao analisar as relações entre racismo, política e violência sobre os corpos e mentes das pretas e dos pretos africanos, observa:

O Racismo antirracista, a vontade de defender a pele que caracteriza a resposta do colonizado à opressão colonial representam evidentemente razões suficientes para engajar-se na luta. Mas não se mantém uma guerra, não se sofre uma repressão enorme, não se assiste ao desaparecimento de toda a sua família para fazer triunfar o ódio ou o racismo. O racismo, o ódio, o ressentimento, “o desejo legítimo de vingança” não podem alimentar uma guerra de libertação (FANON, 2015, p. 163-164).

Neste ponto, Ortiz sustenta que, para Fanon, a violência no movimento de libertação nacional seria uma resposta às opressões, meio de defesa da vida de outra agressão, ou seja, seria uma legítima defesa no campo político.

É importante destacar que Fanon não defende a violência como um status ontológico da política no funcionamento da vida social, tampouco a luta política pelo ódio. Fanon não defende o ódio como política:

Não se mantém uma guerra, não se sofre uma repressão enorme, não se assiste ao desaparecimento de toda a sua família para fazer triunfar o ódio ou o racismo. O racismo, o ódio, o ressentimento”, diz Fanon, “o desejo legítimo de vingança não podem alimentar uma guerra de libertação” (FANON, 2015, p. 164).

Fanon não é defensor do ódio como estratégia política. Na crítica terceiro-mundista e no cenário das relações internacionais da Guerra Fria e das lutas anticoloniais, ele realiza uma análise sobre o impacto do capitalismo monopolista sobre o mundo colonial, observando como a violência contra os subalternizados foi um vetor colonial de produção e reprodução da violência do colonialismo: “Existe pois uma cumplicidade objetiva do capitalismo com as forças violentas que estouram o território colonial [...] a política de terra arrasada deu lugar à sujeição econômica” (FANON, 2015, p. 83).

O capitalismo produz e se reproduz por meio da violência e da espoliação de territórios periféricos. Desse processo, decorre uma reprodução social com base na violência para a acumulação, que supera a renda da terra com o trabalho de africanos escravizados e depois com a força de trabalho

do campesinato até a metade do século XX. Como afirma Fanon, citando Engels: “(...) a vitória da violência reside na produção de armas, e esta por sua vez, na produção geral, logo... na potência econômica, no Estado econômico, nos meios materiais que estão à disposição da violência” (FANON, 2015, p. 81-82).

O capitalismo nas sociedades pós-coloniais se reproduz sob os mesmos fundamentos do racismo colonial. Assim, há uma relação intrínseca entre racismo, violência e acumulação de riqueza no capitalismo, conforme o pensamento de Frantz Fanon.

ENSAIOS DE CRÍTICA CRIMINOLÓGICA ANTIRRACISTA

Outro campo da investigação fanoniana para a construção de outras narrativas e novas epistemologias é a crítica criminológica antirracista. No seu estudo da violência colonial, na obra *Os condenados da Terra*, Fanon escreve um capítulo sobre *impulsividade criminal do norte-africano na guerra de libertação nacional*. Trata-se de um ensaio de crítica criminológica a partir das categorias racismo, genocídio e eugenia no ambiente da guerra de libertação nacional da Argélia. Esse campo de estudos fanonianos demanda mais pesquisas articuladas com as obras *Pele negra, máscaras brancas* e *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. Esse ensaio de Frantz Fanon possui categorias que dialogam com as obras de Agambem (2010), Foucault (1984) e Mbembe (2018a, 2018b).

Para Fanon, os corpos dos africanos argelinos estão submetidos a uma teoria criminológica, que busca justificar a violência a partir da eugenia, do genocídio e da desumanização:

Entre as características do povo argelino, como o colonialismo as estabeleceu, destacaremos a sua pavorosa criminalidade. [...] Afirmava-se que o argelino era um criminoso nato. Uma teoria foi elaborada, provas científicas foram apresentadas. [...] estudantes de medicina receberam esse ensino e pouco a pouco, imperceptivelmente, depois de se terem adaptado ao colonialismo, as elites se conformaram com as taras naturais do povo argelino. Preguiçosos natos, mentirosos natos, ladrões natos (FANON, 2015, p. 42).

O autor sustenta o caráter político e não científico do uso da eugenia e do racismo para o estudo sobre a criminalidade. Fanon tece críticas, ainda, sobre a criação de padrões de patologias criminais pelas Escolas de Medicina do norte da África, que são dirigidos para caracterizar uma ontologia criminosa do sujeito africano na Argélia. Segundo Fanon, a criminalidade é decorrente da “situação colonial”, ou seja, da ideologia, das relações sociais e estruturas do colonialismo:

Como observações similares, embora menos impressionantes, foram feitas na Tunísia e em Marrocos, tratou-se cada vez mais da criminalidade norte-africana. [...] Durante mais de 30 anos, sob a direção constante do professor Porot, professor de psiquiatria na Faculdade de Argel, vários grupos de pesquisa precisaram de modalidades de expressão dessa criminalidade e propuseram uma interpretação sociológica, funcional e anatômica (FANON, 2015, p. 354).

Em resposta às teorias eugenistas sobre a criminalidade na Argélia escreve Fanon:

Hoje, todos entre nós sabemos que a criminalidade não é consequência do caráter congênito do argelino, nem da organização do seu sistema nervoso. A guerra da Argélia, as guerras de libertação nacional fazem surgir os verdadeiros protagonistas” [...] A Criminalidade do argelino, a sua impulsividade, a violência dos seus assassinatos não são, pois, a consequência de uma organização do sistema nervoso nem de uma originalidade caracterial, mas produto direto da situação colonial (FANON, 2015, p. 354).

O legado dos estudos fanonianos no campo da criminologia no Brasil está presente em trabalhos acadêmicos. Dentre estes, destaca-se o artigo de Ana Laura Vilela, *Violência colonial e criminologia: um confronto a partir do documentário Concerning Violence*. Nesse artigo, a autora analisa o documentário *Concerning violence: nine scenes of anti-imperialistic self-defense* (2014), cujo roteiro trabalha com a obra *Os condenados da Terra*, de Frantz Fanon. As imagens do filme foram produzidas nas lutas anticolonialistas de libertação nacional em África. A temática da violência e do genocídio estão presentes como dispositivos que são utilizados pelo poder colonial para a gestão da morte:

A simples descrição das cenas do documentário *Concerning Violence* pode não ser capaz de demonstrar seu potencial

enquanto cenário para pensar a Criminologia, tendo por perspectiva a violência das relações raciais erguidas no colonialismo. Trata-se de olhar para a mensagem principal de Fanon, coreografada no documentário: afinal, quem produz a violência colonial? Ao ilustrar a violência empreendida por colonizadores em suas dimensões econômica, subjetiva, militar e cultural, o filme traz à luz problemas para a Criminologia, disciplina que tem a violência como foco de análise fundamental (VILELA, 2018).

Vilela continua fazendo um chamado para a discussão do antirracismo no campo crítico da criminologia antirracista:

Embora a Criminologia tenha suas origens atreladas às teorias racistas, nota-se uma escassez de estudos em torno do debate das relações raciais (DUARTE, 2016, p. 501). Algumas das razões que se atribui a esta ausência consiste no racismo institucional e no modo racializado de produção de conhecimento presente na pesquisa criminológica (ARGOLO, et al, 2016, p. 2). Isto significa dizer que mesmo as teorias críticas não valorizam o debate sobre o racismo e o colonialismo, devido às estruturas acadêmicas ainda preenchidas por um modo de pensar e pesquisadores que compartilham da vivência na branquidade (VILELA, 2018).

Finalmente, outro autor neste campo é Luciano Góes, que, em *Pátria exterminadora: o projeto genocida brasileiro*, vai trabalhar categorias da criminologia em Fanon. Nesse artigo, Góes vai examinar os fundamentos e uma crítica criminológica antirracista a partir das chaves do genocídio e do racismo no Brasil. Nesse campo de estudos da crítica criminológica antirracista, encontram-se também os trabalhos de Ana Luíza Pinheiro Flauzina (2006).

Assim, o legado de Frantz Fanon, nos estudos sobre violência e crítica criminológica antirracista, pode ser instrumento relevante para a compreensão da violência, criminalidade e genocídio dos pretos e pretas no Brasil. Os estudos fanonianos nesse campo já criam uma corrente de teóricos/as, pesquisadores/as e ativistas que sustentam uma crítica criminológica antirracista:

Afirmar o locus de enunciação significa ir na contra-mão dos paradigmas eurocêtricos hegemônicos que, mesmo falando de uma localização particular, assumiram-se como universais, desinteressado e não situados. O

locus de enunciação não é marcado unicamente por nossa localização geopolítica dentro do sistema mundial moderno/colonial, mas é também marcado pelas hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais etc. que incidem sobre o corpo (BERNARDINO-COSTA, 2016).

Este capítulo discutiu, a partir de Fanon, a possibilidade de outras narrativas e novas epistemologias. Em conclusão, é possível afirmar que há fundamentos em Frantz Fanon para outras narrativas de sujeitos subalternizados a partir de uma práxis de libertação, que o conduza a uma desalienação do racismo. As novas epistemologias antirracistas para a produção de conhecimento a partir de Fanon envolve construir uma crítica ao conhecimento eurocêntrico e a suas bases sociais. A partir dessa dupla condição, outras narrativas e novas epistemologias, especialmente nos territórios do sul global, é possível se vislumbrar caminhos para a emancipação política dos grupos e populações subalternizadas.

Navegar nesse processo passa pelas águas dos mares que afirmam a importância *do lócus de enunciação* do sujeito. Frantz Fanon fala e navega por este lócus, daqueles que são condenados e das condenadas da Terra. Ele fala como um desses condenados e dialoga com eles e elas. “Entre outros massacres”, Fanon rompeu com os “paradigmas eurocêntricos hegemônicos” que incidiram no corpo e nas mentes dos pretos e pretas africanas *criando hierarquias* do colonialismo.

No *Atlântico negro* Fanon continua navegando vivo, sendo transportado por outras vozes nas lutas políticas e por novos saberes que surgem além-mar:

*Eu quero conhecer-te melhor,
minha África profunda e imortal...
Quero descobrir-te para além do mero e estafado azul
do teu céu transparente e tropical,
para além dos lugares comuns
com que te disfarçam aqueles que não te amam
e em ti veem apenas um degrau a mais para escalar!”*

(Noémia de Souza)

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010
- BERNADINO-COSTA, J. A prece de Frantz Fanon: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona! **Civitas - Revista De Ciências Sociais**, 2016.
- BERNARDINO-COSTA, J.; GROSFUGUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. **Soc. estado.**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, abr. 2016.
- CARDOSO, C. P. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v.22, n. 3, p. 965- 986, 2014.
- FANON, F. **Os condenados da Terra**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2015.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, F. **Alienação e liberdade**: escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FAUSTINO, D. M. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. **SER Social**, v. 20, n. 42, p. 148-163, jun. 2018.
- FAUSTINO, D. M. **A disputa em torno de Frantz Fanon**: a teoria e a política dos fanonismos contemporâneos. São Paulo: Intermeios, 2020.
- FLAUZINA, A. L. P. **Corpo negro caído no chão**: o sistema penal e o projeto genocida do estado brasileiro. 2016. 145f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1984
- GÓES, L. Pátria exterminadora: o projeto genocida brasileiro. **Revista Transgressões**, Rio Grande do Norte, v. 5, n. 1, p. 53-79, mai. 2017.
- GONZALEZ, L. **Lélia Gonzalez**: primavera para as rosas negras. São Paulo: UCPA Editora, 2018.
- GILROY, P. **O Atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes, 2002.
- GUIMARAES, A. S. A. A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 81, p. 99-114, jul. 2008.

HALL, S. The Afrer-life of Franrz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skin, White Masks? *In*: READA. (Ed.). **The Fact of Blackness**: Franrz Fanon and Visual Reprerarnon. London: Instirure of Conremporary Ares and Internacional Visual Ares, 1996.

MBEMBE, A. **A universalidade de Frantz Fanon**. Lisboa: ArtAfrica: 2012.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2018a.

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

NASCIMENTO, R. Frantz Fanon no Brasil: Uma releitura da sua recepção pelo Pensamento Negro Feminista. **Revista Ártemis – Estudos de Gênero, Feminismos e Sexualidades**, v. 27, n. 1, p. 158–181, jul. 2020.

ORTIZ, R. Frantz Fanon: um itinerário político e intelectual.

Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar, São Carlos, v. 4, n. 2, p. 425–442, jul–dez 2014.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, 2005.

SANTOS, M. P. A. dos *et. al.* População negra e COVID-19: reflexões sobre racismo e saúde. **Estud. av.**, São Paulo, v. 34, n. 99, p. 225–244, ago. 2020.

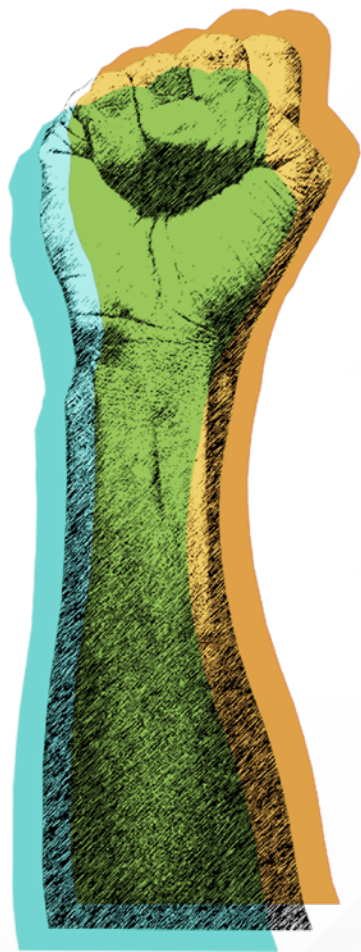
SILVA, M. A. M. da. Frantz Fanon e o ativismo político-cultural negro no Brasil: 1960/1980. **Estud. hist.**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 52, p. 369–390, dez. 2013.

SOUSA, N. de. **Sangue Negro**. São Paulo: Editora Kapulana, 2016.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: LeBooks, 2019.

VILELA, A. L. S. Violência colonial e criminologia: um confronto a partir do documentário concerning violence. **Revista Direito e Práxis**, [s.l.], v. 9, n. 4, p. 2011–2040, dez. 2018.

WALLERSTEIN, I. publicado originalmente em inglês na revista *New Left Review*, de maio de 2009. Tradução: Douglas Rodrigues Barros. Lavra Palavra, 2019.



CAPÍTULO

14

**LÉLIA
GONZALEZ E
A INFLUÊNCIA
DE FRANTZ
FANON**

*CONSTRUINDO UMA
NOVA EPISTEMOLOGIA
FEMINISTA*

[> VOLTAR AO SUMÁRIO](#)

LÉLIA GONZALEZ E A INFLUÊNCIA DE FRANTZ FANON:

CONSTRUINDO UMA NOVA EPISTEMOLOGIA FEMINISTA

Renata Gonçalves

Nos últimos anos, Lélia Gonzalez passou a ocupar o palco da história. É lembrada como uma intelectual ousada, de risada solta, de forte presença no Movimento Feminista, no Movimento Negro, no Movimento de Mulheres Negras. Na academia, se fazia notar não apenas pelo cabelo caju ou pelos belíssimos e coloridos trajes africanos, mas sobretudo pelo dinamismo de suas ideias, de suas formulações teóricas e políticas. A inquietude intelectual e militante foi uma de suas mais marcantes características. Esteve com grandes intelectuais e revolucionárias/os do século XX: de Angela Davis a Cheikh Anta Diop, passando por Walter Rodney e Abdias Nascimento. Nesse percurso, além do legado de sua militância política, deixou também uma densa produção intelectual, que os limites deste artigo não nos permitem explorar¹. Abordaremos alguns aspectos da contribuição de Frantz Fanon para o pensamento de Lélia Gonzalez, em especial no tocante à construção da categoria político-cultural de amefricanidade e ao desenvolvimento de sua proposta epistemológica de um feminismo afrolatinoamericano.

Tanto o engajamento político como as intervenções acadêmicas de Lélia Gonzalez aconteceram depois de uma dolorosa experiência de racismo. Antes de enegrecer e se tornar a nossa rosa azeviche (GONÇALVES, 2019a), como a maioria das mulheres negras do século XX no Brasil, a autora passou por um profundo processo de embranquecimento: alisava os cabelos, usava peruca etc. Sem compreender a estrutura racista da formação social brasileira, fazia de tudo para ser aceita no seio da classe média branca.

Este procedimento, porém, não foi suficiente para que fosse tratada como parte do seletivo grupo da branquidade. Todo o esforço que fez para adotar a estética da brancura não a protegeu da dor do racismo. O casamento com um homem branco, de ascendência espanhola, foi rejeitado pela família desse. Luiz Carlos Gonzalez, o marido (de quem Lélia guardou o sobrenome), terminou por suicidar-se. Essa tragédia pessoal marcou para sempre a vida da intelectual negra, que começou a fazer o caminho de volta

¹ Sobre a trajetória da autora, sugerimos a biografia escrita por Alex Ratts e Flavia Rios (2010).

às suas origens para tornar-se negra. Enegrecer significou uma profunda mudança pessoal, estética, teórica e política.

A partir daí, fui transar o meu povo mesmo, ou seja, fui transar candomblé, macumba, essas coisas que eu achava que eram primitivas. Manifestações culturais que eu, afinal de contas, com uma formação em Filosofia, transando uma forma cultural ocidental tão sofisticada, claro que não podia olhar como coisas importantes. Mas, enfim, voltei às origens, busquei as minhas raízes (GONZALEZ, 2018, p. 83).

Embora o racismo fizesse parte de suas experiências cotidianas desde a infância, o episódio com a família Gonzalez a levou a refletir, por exemplo, sobre o quanto o discurso pedagógico brasileiro foi responsável por sua lavagem cerebral. Em entrevista concedida a Carlos Pereira e Heloísa Buarque de Holanda (1980), observou que à medida que aprofundava seus estudos, mais rejeitava sua condição de mulher negra. Na faculdade, como mencionou na entrevista, ela já era uma pessoa de “cuca” totalmente embranquecida.

O racismo passa a ser objeto de seus estudos e de suas intervenções políticas. Nos anos de 1970, Lélia se aproximou “de fato do Movimento Negro, que se reorganizava no Rio de Janeiro” (RATTS; RIOS, 2010, p. 66). Foi nessa época também que se envolveu com o Movimento Negro paulistano e baiano, tornando-se uma das fundadoras do Movimento Negro Unificado (MNU) e assumindo, inclusive, “o cargo de diretora executiva na primeira eleição da Assembleia Nacional do Movimento” (RATTS; RIOS, 2010. p. 84). Nascia “uma intelectual ativista negra insurgente que fazia o trânsito, ou, tomando emprestado seu modo de falar, a ‘transa’ entre o pessoal, o cultural e o político” (RATTS; RIOS, 2010. p. 71).

Seu ativismo e sua teoria renderam bons frutos para a luta antirracista no Brasil. Questionar a democracia racial difundida pelo Estado brasileiro foi uma de suas principais intervenções políticas, assim como também o foi a reivindicação do dia 20 de novembro como a data de comemoração de liberdade do povo negro, reconhecendo Zumbi dos Palmares como nosso verdadeiro herói. Sua atuação no campo da cultura, igualmente, é reverenciada por ter organizado o primeiro curso de cultura negra no Brasil, além de sua importante participação no Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN).

Num movimento circular, ativismo político e formulações teóricas se apresentavam como uma espiral rodopiando constantemente. A produção

textual de Lélia Gonzalez aumentou significativamente entre os anos de 1977 e 1988 (RATTS; RIOS, 2010, p. 72). Identificamos nesse período a influência que nossa rosa negra receberá do psiquiatra e revolucionário Frantz Fanon. Foi, particularmente, no ano de 1988 que emergiram suas propostas mais genuínas para uma nova epistemologia feminista. Partindo de sua categoria político-cultural de amefricanidade, Lélia Gonzalez defendeu e propôs um feminismo afrolatinoamericano.

DA CONVIVÊNCIA COM AS MILITANTES AOS ESTUDOS SOBRE O LUGAR DA MULHER NEGRA

A inserção de Lélia Gonzalez no Movimento Negro a colocou em contato com as mulheres negras militantes. Apesar da existência de uma solidariedade de raça, a autora percebeu um forte machismo no interior do movimento. Os camaradas se sentiam ameaçados frente à capacidade de companheiras mais brilhantes e não hesitavam em desqualificá-las. No ano de 1975, um documento redigido por essas mulheres negras e apresentado no Encontro de Mulheres, que ocorreu nas dependências da Associação Brasileira de Imprensa, chamou a atenção de nossa autora. No documento, as jovens e valentes mulheres negras diziam o seguinte:

O destino da mulher negra no continente americano, assim como de todas as suas irmãs da mesma raça, tem sido desde a sua chegada, ser uma coisa, um objeto de produção ou de reprodução sexual. Assim, a mulher negra brasileira recebeu uma herança cruel: ser não apenas o objeto de produção (assim como o homem negro também o era), mas, mais ainda, ser objeto de prazer para os colonizadores. O fruto dessa covarde procriação é o que agora é aclamado como o único produto nacional que não pode ser exportado: a mulher mulata² brasileira. Mas se a qualidade deste “produto” é tida como alta, o tratamento que ela recebe é extremamente degradante, sujo e desrespeitoso (GONZALEZ, 1982, p. 35-36).

² Nossa posição política do letramento racial, isto é, há a necessidade de combater o racismo naturalizado na forma de pensar e agir, sugeriria a alteração dos termos racistas e degradantes da condição de humanidade (ALMEIDA, 2017). No entanto, preferimos manter as citações sem alterá-las com o objetivo de compreendermos sua implicação ideológica e as ferramentas adotadas à época por nossa autora para dar visibilidade e combater as práticas racistas enraizadas na sociedade brasileira.

Foi a partir da convivência com as mulheres negras militantes que, já no MNU, Lélia Gonzalez passou a se dedicar aos estudos sobre a condição feminina negra na sociedade brasileira. No mesmo movimento em espiral, inseriu-se na militância feminista, ajudou a fundar o Movimento de Mulheres Negras e, no mesmo processo, publicou vários textos que, ao mesmo tempo, colocaram em evidência o lugar da mulher negra no capitalismo dependente brasileiro e criticaram fortemente o caráter eurocêntrico do feminismo hegemônico no país.

No artigo “A mulher negra na sociedade brasileira”, publicado pela primeira vez, em 1981, no livro *Lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*, organizado por Madel Luz³, a autora parte da escravidão para problematizar a situação da mulher negra no Brasil. Retoma a crítica de W. E. B. Du Bois sobre as relações inter-raciais de portugueses e população escravizada para denunciar a teoria do lusotropicalismo difundida por Gilberto Freyre, em especial a partir do livro *Casa-grande & senzala*, de 1933. Lélia Gonzalez é enfática ao dizer que a miscigenação aclamada pelo antropólogo pernambucano não pode ser interpretada como sinônimo de harmonia racial. Ao contrário, é “o resultado da violentação de mulheres negras por parte da minoria branca dominante (senhores de engenho, traficantes de escravos etc.)” (GONZALEZ, 2018, p. 35).

Havia duas categorias de escravizados/as: os/as produtivos/as, que trabalhavam diretamente para a sustentação econômica do regime escravista; e os/as não-produtivos/as, cujas atividades consistiam na prestação de serviços. As mulheres negras se inseriam em ambas as situações, nas quais coube a elas “a tarefa de doação de força moral para seu homem, seus filhos ou seus irmãos de cativeiro” (GONZALEZ, 2018, p. 38). Como trabalhadora do eito, estimulava as fugas e revoltas. Trabalhava de sol a sol, sofria com a subalimentação e, muitas vezes, tentava o suicídio para evitar que a criança que trazia no ventre tivesse a mesma sorte.

Como mucama⁴ era reservada a elas “a tarefa de manter, em todos os níveis, o bom andamento da casa-grande: lavar, passar, cozinhar, fiar, tecer, costurar e amamentar as crianças nascidas do ventre ‘livre’ das sinhazinhas” (GONZALEZ, 2018, p. 39). Para além das atividades penosas da manutenção da casa-grande, a autora enfatiza que as mulheres negras escravizadas, na condição de mucamas, também tiveram de lidar “com as investidas sexuais do senhor branco que, muitas vezes, convidava parentes mais jovens para se

³ Utilizamos a versão da coletânea publicada pela União dos Coletivos Pan-Africanistas. Ver Gonzalez (2018).

⁴ Derivada do quimbundo, a palavra *mu’kama* passou a significar no Brasil a “escrava negra moça e de estimação que era escolhida para auxiliar nos serviços caseiros ou acompanhar pessoas da família e que por vezes era ama-de-leite” (GONZALEZ, 1983, p. 229).

iniciarem sexualmente” com elas (GONZALEZ, 2018, p. 39). Depois do trabalho pesado na casa-grande, cabia-lhes ainda “o cuidado dos próprios filhos, além da assistência aos companheiros chegados das plantações, engenhos etc., quase mortos de fome e cansaço” (GONZALEZ, 2018, p. 39).

No cerne das inquietações teóricas e políticas de Lélia Gonzalez começavam a ganhar corpo as reflexões em torno do racismo e do sexismo como neurose da cultura brasileira. A autora identificou três estereótipos das mulheres negras como uma continuidade histórica a partir da figura da mucama: a *mulata*, que tem seus corpos sexualizados, “animalizados” e transformados em mercadoria; a *doméstica*, que de volta à casa-grande exerce funções vinculadas aos serviços prestados durante a escravidão, “incluindo a exposição à violência sexual” (CARDOSO, 2014, p. 975); a *mãe preta*, que é representada pela sociedade racista como resignada e passiva ante a opressão e a exploração.

Gonzalez ressignificou a imagem folclorizada da mãe preta (BARRETO, 2018, p. 23). Inspirada por formulações lacanianas sobre a linguagem como fator de humanização e subjetivação, Gonzalez ultrapassa este estereótipo da figura amorosa, inofensiva, subserviente da *mãe preta* e a desloca da condição de objeto passivo para a de sujeito político capaz de construir uma *resistência passiva* (GONZALEZ, 2018, p. 40). Por meio de uma sabedoria ancestral, esta assumiu uma função materna e, “ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito para a criança brasileira”, isto é, para a “dita cultura brasileira” (GONZALEZ, 1983, p. 235). Ao africanizar a cultura, a *mãe preta* transmitiu aos filhos dos senhores da casa-grande o que Lélia denominou *pretuguês*, que é “a marca da africanização do português falado no Brasil” (GONZALEZ, 1988a, p. 70).

Os estudos de Lélia Gonzalez demonstraram que a cultura brasileira, inaugurada pela *mãe preta*, é profundamente negra, embora o racismo tente, por meio de uma “neurose”, negar.

Para a autora, o racismo era uma construção ideológica com benefícios sociais e econômicos para os brancos de todas as classes. E também um sintoma (manifestação em público de um problema interno maior) do que vivem os brasileiros, ao se projetarem e desejarem-se brancos ou descendentes de europeus em um país negro. Essa seria a **neurose da nossa cultura**, na medida em que os brasileiros pensam e definem a sua cultura nacional a partir da herança e dos símbolos afros, como o carnaval, o samba, o maracatu, o frevo, o candomblé, a festa de 31 de dezembro

na praia etc. e, ao mesmo tempo, mantêm a pretensão de se pensar um país branco, ocidental (BARRETO, 2018, p. 23).

Esta é a base do mito da democracia racial brasileira, que se apoia no estupro que possibilitou a miscigenação, mas que só valoriza o “miscigenado” quase branco como produto autenticamente nacional. É nesse sentido que Neusa Santos Souza (1983) enfatiza que nascer com a pele preta ou com traços negroides no Brasil é pertencer a um grupo que foi desenraizado, discriminado racialmente. A estrutura racial o aprisiona numa imagem alienada: a branca⁵. A classe dominante, branca, instaurou mecanismos ideológicos de barragem aos segmentos discriminados e escolheu o branco “como tipo ideal, representativo da superioridade étnica na nossa sociedade” (MOURA, 1988, p. 62) e impôs ao negro “um tipo negativo, inferior, étnica e culturalmente” (MOURA, 1988, p. 62). Nessa perspectiva, Clovis Moura observa que entre os dois polos foi estabelecida

uma escala de valores que vê no branco o modelo superior, no negro o inferior e as demais nuances e miscigenação mais consideradas integradas ou socialmente condenadas, repelidas, à medida que se aproximam ou se distanciam de um desses polos considerados o positivo e o negativo, o superior e o inferior nessa escala cromática (MOURA, 1988, p. 62).

Nessa ideologia da superioridade do grupo social branco e da inferioridade do grupo social negro, Lélia Gonzalez identificou uma segregação racial. Para a autora, os diferentes modos de produção das distintas fases de produção econômica no Brasil atualizaram a reinterpretção da teoria do lugar natural de Aristóteles.

Desde a época colonial aos dias de hoje, a gente saca a existência de uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas etc., até a polícia formalmente constituída (GONZALEZ, 1982, p. 15).

⁵ A autora observa que, para se livrar destas correntes, é preciso compreender esse processo e “criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração” (SANTOS, 1983, p. 77). Assim, dirá a autora, ser negro é um vir a ser, “Ser negro é tornar-se negro” (1983, p. 77).

A autora, na outra ponta, identifica o lugar natural do negro: “da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos ‘habitacionais’ (cujos modelos são guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje. O critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço” (GONZALEZ, 1982, p. 15). No grupo dominado, Gonzalez identifica famílias inteiras amontoadas em cubículos, cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, a autora enfatiza que ali “também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar. É por aí que se entende que o outro lugar natural do negro sejam as prisões e os hospícios” (GONZALEZ, 1982, p. 15-16). Ao considerar o negro como suspeito em potencial, a repressão das polícias não deixa dúvidas quanto à tentativa de “uma submissão psicológica através do medo” (GONZALEZ, 1982, p. 16).

No capitalismo, o racismo e o sexismo se transformam em parte da própria estrutura objetiva das relações ideológicas e políticas. Neste sentido, dinamizam a reprodução da divisão racial e sexual do trabalho impondo à mulher negra um processo de tríplice discriminação: de raça, classe e sexo. Os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no mais baixo nível de opressão.

Enquanto seu homem é objeto da perseguição, repressão e violência policiais (para o *cidadão* negro brasileiro, desemprego é sinônimo de vadiagem; é assim que pensa e age a polícia brasileira), ela se volta para a prestação de serviços domésticos junto às famílias das classes média e alta da formação social brasileira. Enquanto empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da subordinação e da *inferioridade* que seriam peculiares. E tudo isto acrescido pelo problema da dupla jornada que ela, mais do que ninguém, tem de enfrentar (GONZALEZ, 2018, p. 44-45, grifos da autora).

Este lugar da mulher negra é marcado pela intensificação da atividade laboral. Antes de ir para o emprego doméstico, tem de deixar prontas as tarefas de casa, que passam por buscar água na bica, preparar a alimentação para os filhos e companheiro, lavar, passar etc. e dirigir-se à casa da patroa para cuidar dos filhos desta sem que possa cuidar dos seus. Gonzalez, a este respeito, enfatiza o drama vivido pelas mulheres negras que, nas reuniões escolares, ouvem “as queixas das professoras quanto aos problemas ‘psicológicos’ de seus filhos, que apresentam um comportamento

‘desajustado’ que os tornam ‘dispersivos’ ou incapazes de ‘bom rendimento escolar’” (GONZALEZ, 2018, p. 45)⁶.

Os estudos e a vivência junto às mulheres negras fizeram da feminista Lélia Gonzalez uma das maiores críticas do feminismo no país, para o qual a mulher negra é invisível e é praticamente excluída dos textos e do próprio movimento. Segundo a autora, apesar das feministas abordarem “as relações de dominação sexual, social, econômica a que a mulher está submetida, assim como da situação das mulheres das camadas mais pobres etc. etc., não atentam para o fato da opressão racial” (GONZALEZ, 2018, p. 47). O movimento feminista recorre a categorias que neutralizam a existência do racismo e, nesse sentido, reforça a ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial.

No Encontro Nacional da Mulher, realizado em 1979 no Rio de Janeiro, as intervenções de Lélia Gonzalez causaram reações contraditórias. A autora observou que foi unânime a adesão à luta contra a exploração da mulher e do operariado. Porém, sua fala sobre o racismo e a mulher negra causou uma cisão no movimento, não havendo mais espaço para a unanimidade.

Nossa fala foi acusada de emocional por umas e até mesmo de revanchistas por outras; todavia, as representantes de regiões mais pobres nos entenderam perfeitamente (eram mestiças em sua maioria). Toda a celeuma causadora por nosso posicionamento significou, para nós, a caracterização de um duplo sintoma: de um lado, o atraso político (principalmente dos grupos que se consideravam mais progressistas) e, de outro, a grande necessidade de denegar o racismo para ocultar uma outra questão: a exploração da mulher negra pela mulher branca (GONZALEZ, 2018, p. 48).

A fronteira com o Movimento Feminista, definitivamente, apareceu. Enquanto as mulheres negras discutiam a necessidade da luta por creches comunitárias, por exemplo, as feministas brancas as contestavam. Ora, escreveu Rosalia Lemos, “éramos as babás e as empregadas domésticas de suas casas e as nossas crianças ficavam ‘soltas’ nas favelas quando trabalhávamos” (LEMOS, 2016, p. 19). O caráter universalista do discurso feminista, no geral, impedia a percepção das desigualdades raciais.

⁶ Num diálogo com Louis Althusser (1996), a autora registra que a maioria das crianças conduzidas aos postos de tratamento psiquiátrico ou entrevistas psicológicas é negra. A escola, como aparelho ideológico do Estado, “não deixa de reproduzir os mecanismos do racismo e sua perpetuação mediante o reforço de sua internalização (como natural) por nossas crianças” e conclui: se “a criança negra reage simbolicamente a essa violência simbólica, é considerada ‘desajustada’ ou ‘mentalmente doente’” (GONZALEZ, 2018, p. 45).

Embora Lélia Gonzalez reconheça que no ano seguinte a pauta das mulheres negras começou a emergir nos encontros feministas⁷, a partir deste embate seus esforços teóricos a conduziram a refletir sobre a imbricação de gênero (ela utilizava a categoria sexo), raça e classe na sociedade brasileira. É aqui que identificamos de forma mais explícita a construção de uma nova epistemologia a partir de seu diálogo com Frantz Fanon.

AMEFRICANIDADE E FEMINISMO AFROLATINOAMERICANO: UM DIÁLOGO COM FANON

Flávia Rios e Alex Ratts apresentam Lélia Gonzalez como “uma das antecessoras do conceito de interseccionalidade como uma questão teórica e política” (RIOS; RATTTS, 2016, p. 395). Com efeito, antecipando-se aos atuais debates do pensamento interseccional, a feminista negra observou, como vimos, que no interior da estrutura capitalista ganhou corpo uma divisão racial e sexual do trabalho que leva à tríplice discriminação sofrida pelas mulheres negras. Com a pergunta “E a trabalhadora negra, cumé que fica?”, lançada no jornal *Mulherio*, em 1982, a autora denunciou que esta mulher não seria admitida nos postos de trabalho onde se exigia a “boa aparência”, restando a ela a invisibilidade do emprego doméstico. O que Lélia diria hoje face à precarização ainda maior das relações de trabalho, que insiste em reservar às mulheres negras as ocupações mais degradantes?

Essas e muitas outras indagações sobre o racismo levaram Lélia Gonzalez a perceber um traço comum da presença negra na construção cultural do continente americano. A partir do diálogo com Frantz Fanon (2008), observou que o racismo desempenha um papel ideológico fundamental na internalização da “superioridade” do colonizador pelo colonizado e na perpetuação da dominação colonial. Já em “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, de 1983⁸, a autora evoca Fanon para compreender a identificação do dominado com o dominador. Tratava-se de examinar por que o mito da democracia teve tanta aceitação e como a mulher negra é situada nesse processo.

⁷ Gonçalves (2019b), ao examinar o I Encontro Nacional de Mulheres Negras, realizado na cidade de Valença, em 1988, identifica que as tensões entre as mulheres negras e as feministas brancas permaneceram, ao ponto de aquelas sentirem a necessidade de se organizarem autonomamente.

⁸ O texto foi originalmente apresentado no IV Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, em 1980.

Aqui Lélia se desloca da forma estereotipada como a mulher negra é habitualmente percebida para fazer emergir a *mãe preta* que, como vimos, é colocada numa outra perspectiva, diferentemente da leitura economista. Percebe-se uma mudança, que, segundo a autora, foi se dando aos poucos, a partir de certas noções e discursos, levando-a a abordar, sob outra perspectiva, a questão da mulher negra. Nesse mesmo processo de deslocamento da perspectiva de análise sobre a mulher negra, foi a própria Lélia que se deslocou.

E começaram a se delinear para nós, aquilo que se poderia chamar de contradições internas. O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar nessa reflexão, em vez de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva socioeconômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. E isso começou a nos incomodar (GONZALEZ, 1983, p. 225).

Incômodo que se estende à dominação epistemológica, que tenta domesticar o colonizado, o subalterno, o que se encontra na lata do lixo da sociedade brasileira. O risco que a autora assume é o de falar, de assumir a própria fala, com todas as implicações: “o lixo vai falar, e numa boa” (GONZALEZ, 1983, p. 225). Falar é um ato de ruptura “com o silenciamento imposto por uma sociedade e, principalmente, por uma epistemologia eurocêntrica e racista” (AMBRA, 2019, p. 92). Assim, Lélia Gonzalez inaugura uma proposição de descolonização do saber e

também confronta o paradigma dominante e, em alguns textos, recorre a uma linguagem considerada fora do modelo estabelecido para a produção textual acadêmica, ou seja, sem obediência às exigências e às regras da gramática normativa, mas que, no entanto, reflete o legado linguístico de culturas escravizadas (CARDOSO, 2014, p. 966).

O encontro com as ideias de Fanon ficou mais explícito quando Gonzalez identifica similaridades entre a presença negra e o racismo ao longo do continente americano. Um dos principais traços do pensamento do martinicano “na obra de Lélia, diz respeito à abordagem dos danos psicológicos causados pela relação de dominação/exploração entre colonizador e

colonizado” (CARDOSO, 2014, p. 968). Visando a exploração e a opressão, o racismo assume táticas distintas com, ao menos, duas faces: a do *racismo aberto* (como a segregação racial estadunidense) e o *racismo disfarçado*, que Lélia prefere classificar como *racismo por denegação* (presentes na América Latina). Enquanto nas sociedades de racismo aberto, a miscigenação é impensável face à busca pela “pureza” e manutenção da “superioridade” branca, nas sociedades latinas “prevalecem as ‘teorias’ da miscigenação, da assimilação e da ‘democracia racial’” (GONZALEZ, 1988a, p. 72). Segundo a autora, nessa região constituíram-se sociedades racialmente estratificadas que *garantem a superioridade branca* como grupo dominante, dispensando o recurso ao racismo aberto. É a ideologia do embranquecimento que mantém negros e povos originários na condição de subalternos.

Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais. Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos feitos de estilhecimento, de fragmentação da identidade racial que ele produz: o desejo de embranquecer (de “*limpar o sangue*”, como se diz no Brasil) é internalizado com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (GONZALEZ, 1988a, p.73).

Lélia identifica entre as regiões do continente vários elementos de africanização, em especial no que tange à resistência cultural dos negros. Procura romper com “a reprodução inconsciente da posição imperialista dos Estados Unidos, que afirmam ser ‘A AMÉRICA’” (GONZALEZ, 1988a, p. 76). Para ultrapassar o debate acerca dos termos “afro-americanos” e “afri-canoamericano”, que deixa de fora a imensa maioria dos/as habitantes do continente, a autora propõe a categoria político-cultural de *amefricanidade*. Por meio dela, pode-se romper os limites territoriais, linguísticos, ideológicos e atingir uma consciência efetiva de nós mesmos.

Segundo a autora, a “amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas)” (GONZALEZ, 1988a, p. 76). A experiência amefricana é a da diáspora, bem distinta daquela dos/as africanos/as que permaneceram no continente. Todavia, Gonzalez reconhece a herança africana como fonte revivificadora da heroica resistência e “criatividade na luta contra a escravização, o extermínio, a exploração, a opressão e a humilhação”

(GONZALEZ, 1988a, p. 76). Esse reconhecimento, em última instância, significa identificar e valorizar “um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos” (GONZALEZ, 1988a, p. 79).

A categoria amefricanidade dialoga com a perspectiva decolonial. De acordo com Mayana Silva, ela “possibilita o deslocamento do sujeito que enuncia, trazendo à tona o conhecimento e os saberes a partir da ótica de mulheres e homens negros e indígenas, enquanto se distancia de uma epistemologia moderna europeia” (2019, p. 149). Essa concepção sobre as amefricanas aparece de forma um pouco mais aprofundada no debate que Lélia estabelece com as feministas latino-americanas. A autora parte de sua experiência como mulher negra para problematizar “algo dolorosamente comum a milhões de mulheres que vivem na região; refiro-me aos ameríndios e aos africanos subordinados a uma latinidade que legitima sua inferiorização” (GONZALEZ, 1988b, p. 134). Mesmo reconhecendo o papel fundamental do feminismo, como teoria e prática, na vida concreta das mulheres e nas discussões acerca da orientação sexual, Gonzalez enfatiza que o mesmo não aconteceu com a discriminação de natureza racial.

Há, segundo a autora, uma espécie de esquecimento da questão racial, que encontra suas raízes no que ela denomina como “cosmovisão eurocêntrica e neocolonialista da realidade” que infantilizam mulheres e não brancos, classificados por um sistema ideológico de dominação, que hierarquiza e, como apontado por Fanon (2008), suprime a condição de humanidade. O autor martinicano oferece uma compreensão dos mecanismos psíquicos inconscientes que podem ser explicados pela superioridade atribuída ao colonizador pelo colonizado.

Nesse sentido, escreve Lélia, “o eurocentrismo e seu efeito neocolonialista [...] são formas alienadas de uma teoria e prática que é percebida como libertadora” (GONZALEZ, 1988b, p. 135). Por essa razão, falar da opressão das mulheres latino-americanas sem tocar na questão étnico-racial “tira da cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito alto por não serem brancas” (GONZALEZ, 1988b, p. 135). No contexto marcado por profundas desigualdades no continente, são as

amefricanas e ameríndias que, preocupadas com o problema da sobrevivência familiar, buscam organizar-se coletivamente; por outro lado, suas presenças principalmente no mercado informal de trabalho as remetem a novas reivindicações. Dada sua posição social, que articula com sua

discriminação racial e sexual, são elas que sofrem mais brutalmente os efeitos da crise (GONZALEZ, 1988b, p. 138).

As práticas de exclusão e dominação racista das feministas brancas da América Latina invisibilizam as mulheres amefricanas e ameríndias, que acabam por serem descoloridas ou desracializadas. No entanto, a autora recorre às experiências coletivas para demonstrar que houve mudanças ideológicas e de conduta no interior do próprio movimento de mulheres. Por meio de redes que priorizem a luta contra o racismo e o patriarcalismo numa perspectiva anti-imperialista (GONZALEZ, 1988b), uma nova epistemologia feminista era delineada por Lélia Gonzalez: o “feminismo afrolatinoamericano”, capaz de ampliar nossos horizontes, aumentando também nossas esperanças de resistências amefricanas e ameríndias.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, N. A. de. Letramento racial: um desafio para todos nós. **Portal Geledés**, out. 2017. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/letramento-racial-um-desafio-para-todos-nos-por-neide-de-almeida/>. Acesso em: 02 set. 2020.

ALTHUSSER, L. Ideologia e Aparelhos ideológicos do Estado (notas para uma investigação). In: ZIZEK, S. (Org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

AMBRA, P. O lugar e a fala: a psicanálise contra o racismo em Lélia Gonzalez. **SIG – Revista de Psicanálise**, Porto Alegre, ano 8, n. 1, p. 85-101, 2019.

BARRETO, R. Introdução: Lélia Gonzalez, uma intérprete do Brasil. In: GONZALEZ, L. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

CARDOSO, C. P. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 965-986, 2014.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Editora da UFBA, 2008.

GONÇALVES, R. Lélia Gonzalez: uma rosa negra para novas primaveras! **Plural**, São Paulo, v. 26, n. 1, p.193-196, 2019a.

GONÇALVES, R. Mulheres negras em movimento e a articulação de classe, gênero e raça. In: JOHNSON, G. A.; SILVA, I. G.; SILVA, B. G. da (Org.).

Democracias, lutas e movimentos sociais: latinoamérica entre teorias e práticas. São Luis: EDUFMA, 2019b.

GONZALEZ, L. O movimento negro na última década. In: GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Ciências Sociais Hoje,** Brasília, ANPOCS, n. 2, p. 223-244, 1983.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro,** Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988a.

GONZALEZ, L. Por un feminismo afrolatinoamericano. **Revista Isis Internacional,** Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.

GONZALEZ, L. **Primavera para as rosas negras:** Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

LEMOS, R. de O. Os feminismos negros: a reação aos sistemas de opressões. **Revista Espaço Acadêmico,** Maringá, n. 185, p. 12-25, 2016.

MOURA, C. **Sociologia do negro brasileiro.** São Paulo: Ática, 1988.

PEREIRA, C. A.; HOLLANDA, H. B. **Patrulhas ideológicas.** São Paulo: Brasiliense, 1980.

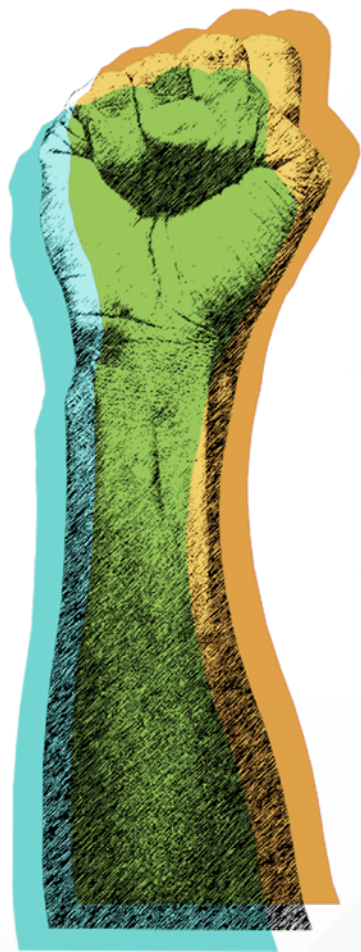
RATTS, A.; RIOS, F. **Lélia Gonzalez.** São Paulo: Selo Negro, 2010.

RIOS, F.; RATTS, A. A perspectiva interseccional de Lélia Gonzalez. In: PINTO, A. F. M.; CHALHOUB, S. (Org.). **Pensadores negros – pensadoras negras:** Brasil, Séculos XIX e XX. Cruz das Almas: UFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

SILVA, M. H. N. da. Da crítica da América latina à América Latina crítica: para uma genealogia do conhecimento a partir de Lélia Gonzalez.

Cadernos de Gênero e Tecnologia, Curitiba, v. 12, n. 40, p. 143-155, 2019.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro:** as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. São Paulo: Graal, 1983.



CAPÍTULO

15

O NEGRO COMO NÃO SER E A BRANQUITUDE

*EM DIÁLOGO COM
A OBRA DE FRANTZ
FANON E OS DESAFIOS
DA LUTA ANTIRRACISTA*

[> VOLTAR AO SUMÁRIO](#)

O NEGRO COMO NÃO SER E A BRANQUITUDE:

EM DIÁLOGO COM A OBRA DE FRANTZ FANON E OS DESAFIOS DA LUTA ANTIRRACISTA¹

Silvia Rodríguez Maeso

INTRODUÇÃO²

Oi Gente Branca: a Felicidade Negra NÃO é uma Resposta à Branquitude
[...] a imaginação branca só pode nos entender como Sobrenaturais ou em profunda luta, e a razão disso é porque a imaginação branca só pode nos entender no contexto da e na relação com a branquitude; isto é, que o povo Negro só existe na imaginação da branquitude no sentido da relação à branquitude. Portanto, é óbvio que se estamos em uma relação com a branquitude, então devemos ser sobre-humanos porque continuamos sobrevivendo a todos vocês tentando nos matar, ou devemos estar sufocados e oprimidos porque todos vocês continuam tentando nos matar.
Seja como for, [...] estamos numa relação com o facto de que todos vocês continuam a tentar nos matar. Eis o furo: nós não somos sobrenaturais. [...] Eis o negócio: a Negritude, o mecanismo, a tecnologia que permite o povo Negro levantar-se todos os dias e viver nossas melhores vidas Negras, nossas melhores vidas Negras feridas,

¹ Este trabalho resulta do projeto de investigação *POLITICS – A política de antirracismo na Europa e na América Latina: produção de conhecimento, decisão política e lutas coletivas*. Esse projeto recebe financiamento do Conselho Europeu de Investigação (ERC), no âmbito do Programa-Quadro de Investigação e Inovação da União Europeia, Horizonte 2020 (acordo de subvenção nº ER-C-2016-COG-725402).

² Agradeço à comissão organizadora do *Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: diálogos a partir do pensamento de Frantz Fanon* pelo seu convite para participar como docente e pela sua confiança no meu trabalho. Rachel Gouveia, Patrícia Magno, Adriana Britto, obrigada. O meu reconhecimento ao trabalho de Thula Pires, com quem tive a honra de partilhar a aula de fechamento do Curso. Agradeço imensamente a participação das/os estudantes do curso e as questões que me colocaram para o debate. Seguimos.

*nossas vidas Negras furiosas, nossas vidas Negras
alegres, nossas vidas Negras cheias de paixão, ou
vidas Negras sensuais, qualquer que seja o tipo de
vida Negra que estamos vivendo, estamos vivendo
independentemente da branquitude e o sistema
da miragem supremacista branca*
(Sonya Renee Taylor).

*Defendemos, de uma vez por todas, o seguinte
princípio: uma sociedade é racista ou não o é.
Enquanto não compreendermos essa evidência,
deixaremos de lado muitos problemas*
(Frantz Fanon).

A análise da branquitude ou o “mundo branco” – uma expressão muito utilizada nas suas primeiras publicações (FANON 1980b; 2008) – é central no pensamento de Fanon em, pelo menos, três frentes: a) na sua compreensão de raça, racismo e na centralidade da escravização racial (VERGÈS, 2005; BERNASCONI, 2011; GORDON, 2015, p. 47-74); b) na crítica ao Eurocentrismo tanto no âmbito da produção de conhecimento acadêmico como na prática profissional da medicina e, em particular, da psiquiatria (CHERKI, 2006; MENOZZI, 2015; ALLEN, 2007; GORDON, 2015, p. 75-105); c) no seu entendimento da práxis política revolucionária – uma transformação radical que significaria a “humanização” do mundo – e, em particular, do lugar da esquerda branca (RABAKA, 2010, p. 58-88).

Neste texto vou assinalar questões-chave nessas três frentes, como parte do meu diálogo com a obra de Fanon desde “o presente racista” (TROUILLOT, 2016, p. 237), até o mundo branco ao qual pertencço. Antes de avançar, explicitarei sucintamente a minha abordagem sobre a noção de branquitude³ em diálogo com o entendimento fanoniano da categoria raça e a sua relação ambivalente com o racismo como sistema de opressão.

³ No Brasil existem correntes de pensamento que distinguem entre a noção de branquitude e branquidade. Assim, a professora Adevanir Aparecida Pinheiro (2019), seguindo o trabalho de, entre outras e outros autores, Maria Aparecida Bento e Alberto Guerreiro Ramos, considera que “o conceito de branquidade diz respeito aos sujeitos que negam a importância do conceito de raça enquanto conceito político, não se abrindo para o diálogo sobre essa importância. Por outro lado, podemos falar em branquitude quando os sujeitos brancos aceitam a importância do conceito de raça enquanto conceito político e interação de igual para igual”. A minha abordagem conceitual tem se debruçado sobre a centralidade da negação da raça no mundo branco, mas não tenho considerado central a necessidade dessa distinção pois estou mais interessada no continuum entre ambas as posições. Nesse sentido, neste texto somente utilizarei o conceito de branquitude.

Considero a branquitude como um sistema de dominação baseado na perpetuação da subordinação dos povos identificados e definidos como não-brancos pelos povos definidos historicamente como brancos/ocidentais ou dentro da europeidade. Assim, pareceria que a branquitude poderia ser utilizada como um sinônimo de racismo, todavia, o racismo não pode ser reduzido à branquitude, pois os mecanismos da sua reprodução funcionam também por fora dela, mas sempre para manter o privilégio epistemológico e material da gente branca. A branquitude não depende exclusivamente da presença específica de corpos brancos para perpetuar o seu poder e, a partir daí, Fanon dedica grande parte da sua análise ao estudo da alienação dos povos negros, dos povos colonizados e a sua participação na reprodução da situação colonial. Não obstante, a presença ou, na verdade, a onnipresença de corpos brancos e o seu controle de espaços institucionalizados de produção de conhecimento, acumulação e distribuição de riqueza é fulcral.

O texto está estruturado em três partes: primeiro, apresento uma reflexão sobre alguns elementos da biografia de Fanon, a sua trajetória e que interrogações coloca hoje à gente branca “progressista”, “aliada”, “antirracista”. Na segunda seção, avanço com uns apontamentos sobre a crítica de Fanon à epistemologia branca, à nossa forma de produzir conhecimento e, em particular, o conhecimento crítico sobre a realidade do colonialismo e o racismo. Assinalo um elemento que considero essencial discutir novamente na atualidade: Fanon não apelava a uma educação ou reforma moral do mundo branco – não invocava a necessidade de lições, cursos ou *workshops* sobre, diríamos hoje, “diversidade cultural”, “branquitude não tóxica”, ou sobre “como reconhecer os nossos privilégios” –, mas apelava à nossa responsabilidade na reprodução da *violência* do sistema racial e chamava a atenção para a nossa persistente procura por *controle político*. Na terceira e última seção, reflito sobre um dos temas fundamentais do pensamento de Fanon, a transformação política, radical, do mundo – a descolonização. Sugiro que a leitura, hoje, de Fanon indica conflitos centrais no âmbito do antirracismo e das alianças políticas.

A TRAJETÓRIA DE FRANTZ FANON NO “MUNDO BRANCO”

Como refere Alice Cherki – psiquiatra argelina, que trabalhou junto a Fanon no Hospital Psiquiátrico Blida-Joinville, na Argélia, quando assumiu a direção desta instituição colonial e, posteriormente, na Tunísia –, no seu

retrato de Fanon, esse não era dado a falar de si próprio, nem da sua obra já publicada na altura em que eles se conheceram, nem da sua família e experiências pessoais. Não obstante, destacarei alguns aspetos da sua biografia, do contexto geral no qual Fanon viveu, assim como algumas vivências específicas que, sabemos hoje, marcaram profundamente o seu pensamento e introduzir, assim, a nossa abordagem ao debate sobre a branquitude e a antinegitude neste trabalho.

Frantz Fanon foi um sujeito colonizado, racializado, mas com acesso a determinados privilégios de classe e raça, pois parte da família da sua mãe era branca, e os meios económicos dos quais a família dispunha, pelas ocupações dos pais, permitiam que tivessem um nível de vida de classe média. Assim, Fanon foi educado no prestigioso liceu Schoelcher, na capital da Martinica, Forte da França. Ali foi aluno de Aime Césaire, que também tinha estudado nessa instituição. Fanon cresceu nesse lugar do colonizado *assimilado*, que se identificava como francês, e seguiu uma educação centrada no conhecimento europeu, ocidental. O seu meio de socialização quando viveu na França ou mesmo na Argélia e na Tunísia era sobretudo europeu ou das elites “indígenas” que tinham sido educadas na metrópole. Como desenvolverá depois na sua obra, sobretudo em “Antilhanos e Africanos” (1955), Fanon cresceu imerso na vida das famílias negras que se identificavam como brancas e depreciavam os *pretos* “selvagens” – desde os seus vizinhos da ilha da Guadalupe, menos civilizados, até o verdadeiro selvagem, o africano.

A língua, que teve um lugar central no pensamento de Fanon, era a sua ancoragem a uma cultura própria, afrocentrada, pois falava o Crioulo, a língua da Martinica, para o qual mudava rapidamente quando tinha a ocasião, segundo nos conta Cherki (2006). Por isso, o seu perfeito francês, admirado publicamente, indicava sempre essa condição de alienação que supõe viver na zona do *não ser*⁴. Fanon suspeitava e detestava a adulação do branco diante do seu domínio sobre a língua do colonizador, parecia ser um lembrete constante da alienação do negro, e da série de contínuos falhanços que supõe querer *ser reconhecidos* quando se é negro num mundo

⁴ No documentário de Isaac Julien (1995), Françoise Vergès relata a experiência familiar de Fanon com o Crioulo e, mais especificamente, as músicas cantadas nessa língua e que Fanon queria ouvir do seu pai; mas a mãe de Fanon, Eléonore Félicia Médélice – cuja mãe era uma mulher branca com origens familiares na região da Alsácia, na cidade de Estrasburgo, o que outorgava à mãe de Fanon um status superior no contexto colonial da Martinica – censurava essa prática por considerá-la uma coisa de *pretos*. O pai de Fanon, Casimir Fanon, era descendente de escravizados, e trabalhava como funcionário público no serviço das Alfândegas.

antinegro, como analisa em profundidade Lewis Gordon. Assim, num mundo antinegro, não há “integração” ou “inclusão” possível: o povo negro deseja “escapar dessa zona [do não-ser]. Querem ser humanos frente a uma estrutura que nega essa humanidade” (GORDON, 2015, p. 22, tradução nossa). Nesse mundo, ser negro supõe que sempre se irá falhar no encontro com as expectativas ou estândares do mundo branco.

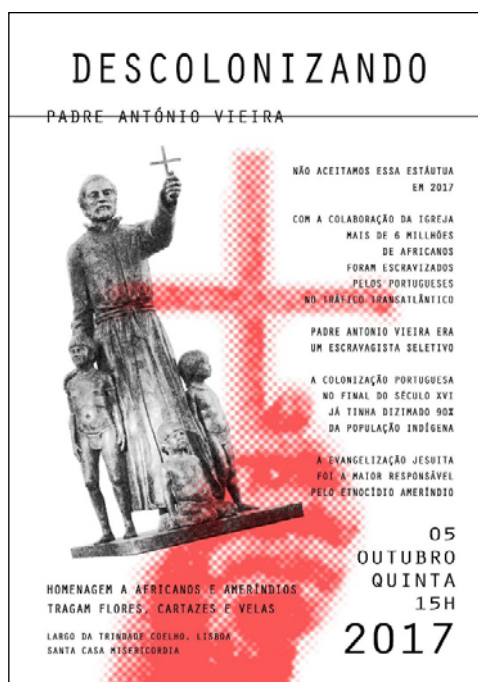
Como apontam Alice Cherki e Sarah Ahmed, Fanon, sobretudo em *Pele negra, máscaras brancas*, captura, de uma forma vívida, experiencial, o que significa viver sob o *olhar* da branquitude e a vergonha que isto provoca, a alucinação e inclusive o delírio que este olhar provoca. Ahmed (2007) fala, seguindo a análise de Fanon, sobre o poder do “olhar branco”, que “a branquitude pode ser descrita como uma história em curso e inacabada, que orienta os corpos em direções específicas, afetando a forma como ‘ocupam’ o espaço”. Retornarei mais adiante a essa questão sobre a orientação ou *controle* exercido pela branquitude.

Quero agora destacar duas experiências vitais que marcaram o pensamento de Fanon sobre a branquitude como delírio baseado na má fé e a negritude como criação desse delírio que é experienciada, vivida, como um contínuo falhanço em ser reconhecido como humano, um ser que atua, que interroga, que luta, que faz o seu mundo – um ser *livre*. A primeira experiência teve lugar quando Fanon tinha 10 anos e foi, numa excursão escolar, visitar o Monumento Schoelcher (como vimos, o liceu onde estudou tinha o mesmo nome), na capital da ilha, dedicado ao suposto herói branco que tinha libertado os negros da escravidão – mais um dos inúmeros monumentos dedicados à narrativa abolicionista típica da branquitude euroamericana. Para o Fanon adulto, a lembrança dessa estátua e o que representava – que a história que lhe foi ensinada estava baseada na negação da sua humanidade, que era uma falsidade – constituiu um momento marcante na constituição da sua identidade: a escravização não só destruiu mundos de vida, mas também impôs a visão da negritude como o oposta à capacidade de lutar pela liberdade.

Como escrevia Trouillot (2016) sobre a Revolução Haitiana, mesmo nos círculos abolicionistas e de debate filosófico sobre a emancipação, “a Revolução Haitiana era impensável no Ocidente, não apenas porque colocava em questão a escravidão e o racismo, mas por causa da maneira como o fazia” (TROUILLOT, 2016, p. 144). Daí a resistência, ainda hoje, da branquitude para descolonizar a memorialização e a história pública em relação ao colonialismo e à escravização racial, mantendo um lugar privilegiado

para as “controvérsias” em torno de museus (dos descobrimentos) ou de estátuas erigidas em homenagem aos “heróis brancos”, supostos “protetores” dos colonizados⁵. Em maio de 2020, a estatua dedicada à memória de Victor Schoelcher foi demolida por ativistas, uma ação condenada, entre outros, pelo Presidente da Câmara da cidade e pelo Primeiro Ministro francês, Emmanuel Macron (PINEL-FEREOL, 2020).

FIGURA 1 – CARTAZ DA MOBILIZAÇÃO DE PROTESTO CONTRA A ESTATUA DEDICADA À MEMÓRIA DO PADRE ANTÔNIO VIEIRA EM LISBOA (2017)



A segunda experiência foi a sua decisão, com 18 anos, de alistar-se no exército francês, *França Livre*, sob o comando de Charles de Gaulle – instalado em Londres –, para lutar contra o regime nazista junto às forças aliadas, na Segunda Guerra Mundial. A Martinica tinha sido tomada pelo Governo de Vichy e foi usada como base militar da marinha alemã durante dois anos, até a sua libertação das forças nazistas, em 1943. Fanon descreve

⁵ É interessante analisar as similitudes entre a estátua em homenagem à Victor Schoelcher, inaugurada em 1904 em Forte da França, e a estátua inaugurada em 2017 em Lisboa em honra ao Padre António Vieira.

os efeitos na consciência racial e de classe na ilha no seu artigo “Antilhanos e Africanos”, mas não expressa o quanto essa experiência foi marcante para ele, para a compreensão do colonialismo e do racismo europeus. Fanon viveu de modo cru o racismo colonial dentro do exército (expressado sobretudo contra os soldados negros africanos, como os *tirailleurs* senegaleses) e esteve, pela primeira vez, na Argélia. É conhecida a carta que, em abril de 1945, Fanon escreveu aos seus pais expressando a sua dúvida e arrependimento pela decisão que tomou: “duvido de tudo, até de mim próprio. Se eu não regressar, se alguma vez souber da minha morte perante o inimigo, consolem-se, mas nunca digam: ele morreu pela boa causa” (FANON, 1945, tradução nossa). Para Fanon, a Guerra foi uma experiência reveladora:

Na Europa, os soldados negros viram-se maltratados não só pelos soldados brancos ao lado dos quais lutaram, mas também pelos brancos que libertaram de aldeia em aldeia, de cidade em cidade. Nas danças de celebração da emancipação, muitos celebrantes brancos preferiram dançar com prisioneiros italianos (fascistas) do que com os soldados negros que tinham derramado sangue e arriscado as suas próprias vidas para os libertar (GORDON, 2015, p. 12, tradução nossa).

Ambas as experiências políticas estão presentes como pano de fundo na obra de Fanon: uma branquitude que se apresenta como salvadora do colonizado; um sistema de dominação que converte o dominado em participante da sua opressão, criando hierarquias e ilusões de estar na zona do *ser*, da branquitude; lutas antifascistas que se pensaram como lutas anticoloniais, mas se revelaram uma *fraude*: a fraude do igualitarismo republicano, das promessas da civilização ocidental.

APONTAMENTOS SOBRE A CRÍTICA DE FANON À EPISTEMOLOGIA BRANCA

As diferentes facetas da vida profissional, da trajetória política e da produção intelectual de Fanon – a medicina, a psiquiatria, a filosofia, o ativismo político – deveriam ser consideradas na sua totalidade para compreender a crítica de Fanon ao “mundo branco” e, em particular, à produção de conhecimento e compreensão da realidade da opressão colonial, do racismo, da antinegritude, desde os âmbitos progressistas até a esquerda

radical. Considero interessante destacar que grande parte das críticas de Fanon ao pensamento eurocêntrico são críticas ao trabalho de acadêmicos e intelectuais que admirava – como Jean-Paul Sartre – e cujo trabalho inspirava os seus interesses, pois dialogava com aquilo que Fanon tentava explicar, como o trabalho de Octave Mannoni sobre a psicologia do colonizador e do colonizado e a situação colonial. Isso é relevante porque, embora a esquerda branca, os intelectuais progressistas anticoloniais tenham sido alguns dos principais interlocutores de Fanon, a sua crítica demonstra os limites desse progressismo de esquerda – um tema fulcral na atualidade tanto no contexto brasileiro como no português.

Que significa, podemos perguntar-nos, descolonizar a universidade? Qual é o lugar dos/as pesquisadores/as, professores/as, intelectuais brancos e brancas nesse processo? Um aspecto que me interessa especialmente é o modo como Fanon expressou a crítica à branquitude seja no trabalho intelectual da esquerda branca, seja na institucionalização do racismo em espaços como um hospital psiquiátrico. *Fanon não tinha interesse em educar o branco*, uma corrente muito na moda na atualidade – com as noções de “fragilidade branca” ou “inocência branca” –, com a proliferação de espaços e literatura que ensinariam como ser um branco antirracista (JACKSON, 2019).

No seu trabalho de revisão dessa literatura (com os eventos educativos a ela associados) sobre o que ela denomina “liberalismo branco”, Melissa Phruksachart (2020) afirma que se baseia na *promessa* “de uma pessoa branca autorreflexiva, emocionalmente regulada, antirracista”. Estamos, como relembra Lauren Michele Jackson, perante uma renovada etiqueta de linguagem racial progressista em que nós, os brancos, sabemos “as respostas corretas”, mas continuam sendo “opacas” à *evidência*: reconhecemos a nossa branquitude, mas não conseguimos dar exemplos concretos de como a raça está presente em nossas vidas. Que *poder branco* específico exercitamos nos nossos lugares de trabalho, nas nossas relações de amizade, no nosso consumo cultural, por exemplo?

Regressando à obra de Fanon, considero que ele está interessado na relação de poder, na opressão do mundo branco, e no desejo (e delírio, ilusão) do branco de controlar a emancipação do negro, a sua saída da zona do *não ser*, para a zona do *ser*. Isso é patente na profunda desilusão de Fanon com a abordagem de Sartre ao Movimento da Negritude no seu texto “Orfeu negro”, o prólogo que escreveu para a obra *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, organizada por Léopold Sédar Senghor em 1948. Por que a reação de Fanon à Sartre? Por que Sartre podia

reconhecer o poder do racismo antinegro, a opressão colonial, mas quando estão em causa as propostas políticas concretas, Sartre recentra a sua posição como parte do poder branco, o seu controle sobre os conceitos e o seu lugar na luta revolucionária universal.

Assim, Fanon assinala como Sartre precisou referir que o conceito de negritude “não impede que a noção de raça não se confunda com a noção de classe: aquela é concreta e particular, esta universal e abstrata” e tranquiliza o mundo branco advertindo que “[os negros que utilizam o conceito de negritude] sabem que ele visa a preparação da síntese ou a realização do humano em uma sociedade sem raças. Assim, a negritude existe para se destruir; é passagem e não ponto de chegada, meio e não fim último” (FANON, 1965). Para Fanon, essa advertência tranquilizadora era mais um exemplo do *paternalismo* racializador branco que despojava a gente negra da liberdade de *ser* (RABAKA, 2011) e escreveu em resposta: “Fiz um balanço completo de minha doença. Queria ser tipicamente negro – mas isso não era mais possível. Queria ser branco – era melhor rir. E, *quando tentava, no plano das idéias e da atividade intelectual, reivindicar minha negritude, arrancavam-na de mim*” (FANON, 2008, p. 120, grifo nosso).

O desconforto de Fanon pode ser lido como a raiva política perante o exercício de controle político e epistémico sobre a zona do *não ser* e, portanto, perante a reprodução da supremacia branca. Nesse exemplo concreto, observamos como se deseja manter o poder da branquitude a partir do discurso da libertação, da emancipação universal, mediante o apaziguamento do medo dos brancos progressistas de um futuro em que o lugar do branco seja incerto: a luta de classes continua sendo a luta universal, o antirracismo é um momento de passagem na liberação, mas o sujeito universal é a classe operária (a partir da história da branquitude). Na atualidade, essa continua a ser uma prática política e intelectual da branquitude.

Se nos centramos na crítica de Fanon à prática psiquiátrica, por exemplo, no seu artigo “A síndrome norte-africana” (1952), escrito quando estudava em Lyon, e no livro *L'An V de la révolution algérienne* (1959)⁶, escrito quando estava exiliado na Tunísia, poderemos identificar análises do funcionamento do racismo institucional. Nesse sentido, Fanon não chama os médicos brancos a superar preconceitos, mas chama à sua responsabilidade no exercício da violência sobre os pacientes árabes, reclama a centralidade

⁶ Não há tradução completa para o português dessa obra.

do conflito político e o faz com irreverência, nos fazendo descer, nós os brancos, do nosso pedestal:

Não me faça perder a paciência. Não me obrigue a dizer-lhe aquilo que devia saber, senhor. Se TU não reclamas o homem que está à tua frente, como queres que eu suponha que reclamas o homem que há em ti?

Se TU rejeitas o homem que está à tua frente, como é que eu hei-de acreditar no homem que talvez esteja em si?

Se TU não exiges o homem, se TU não sacrificas o homem que está em ti para que o homem que está nesta terra seja mais do que um corpo, mais do que um Mohammed⁷, que artes mágicas não serão precisas para que eu tenha a certeza de que, também tu, és digno do meu amor? (FANON, 2008a, p. 20).

A negação do racismo exercido no cotidiano nos espaços institucionalizados e governados pela branquitude é recebida com raiva e se responde com irreverência: “Não me faça perder a paciência”, “não mereces o meu amor” ou “O preto bonito tá cagando pra você, madame!” (FANON, 2011, p. 107). Não há um problema de incompreensão mútua – da famosa *interculturalidade* –, a colonização, como já apontou Césaire, não foi um processo de “contacto entre civilizações” (CÉSAIRE, 1978, p. 15), mas um conflito político perante a desumanização constante exercida pelo mundo branco que evidencia a violência como estruturadora da relação de dominação colonial/racial. Todavia, nós brancos continuamos procurando evidências...

OS LIMITES DO ANTIRRACISMO: ANTINEGRITUDE E SUPREMACIA BRANCA

Uma das propriedades da branquitude é a *arte da desconversa*. Por exemplo, a gente branca investe muito em comparar racismos, fazer rankings nacionais de sociedades mais racistas e menos racistas. Gostamos de fazer “o balanço do colonialismo” enumerando os seus “efeitos bons” e os “efeitos maus” (CÉSAIRE, 1978, p. 43), mas quando se quer falar de recolha de dados e estatísticas de desigualdade racial – nos censos, por exemplo – e a sua relação com o desenho de políticas de ação afirmativa, ficamos nervosos

⁷ Fanon se referia à prática dos médicos brancos franceses que desumanizavam os seus pacientes árabes chamando-os sistematicamente “Mohammed”.

e denunciarmos que isso é promover a discriminação ou que vai contra os princípios da igualdade de tratamento e do mérito (ARAÚJO, 2019). Assim, a *evidência* da institucionalização do racismo fica sempre posta em causa, mas a prova da “complexidade” do racismo, as “nuances” das relações raciais – pois “nem tudo é branco e preto” – está sempre na ponta da língua da branquitude. Césaire e Fanon estudaram e escreveram sarcasticamente sobre essa desonestidade branca.

Fanon também incidiu em como a *desconversa* da comparabilidade dos racismos estava ligada a uma política de comparabilidade e hierarquização entre os colonizados. A alienação do negro que vive na ilusão de não ser “um preto” – analisada no seu trabalho “Antilhanos e africanos” (1959) – foi um tema central. Fanon analisou a identidade antilhana e o fortalecimento contínuo de “um irreduzível sentimento de superioridade sobre o africano”, principalmente durante o período anterior à Segunda Guerra Mundial, uma posição que era continuamente “autenticada pelo Europeu”: “as posições eram nítidas: por um lado, o preto [*nègre*], o Africano; por outro, o Europeu e o Antilhano. O Antilhano era um negro, mas o preto [*nègre*] estava em África”⁸ (FANON, 2008b, p. 25).

Os regimes de medição de racismos e da proximidade com a branquitude estiveram como pano de fundo nas reflexões de Fanon sobre a práxis revolucionária e, nomeadamente, sobre a luta conjunta dos colonizados, o reconhecimento mútuo na autodeterminação, assim como sobre a participação da gente branca nessa luta e no programa mais amplo de descolonização. Para Fanon, as lutas de libertação nacional eram um passo para a criação de uma ordem nova, nações (não nos termos eurocêntricos de nação) em contínua transformação cultural que conseguiriam uma unidade na luta pela *humanização* do mundo. Em relação à participação de brancos na luta – aquilo que se desprende da análise de Fanon no caso da luta na Argélia (FANON, 1959) –, o compromisso com ela já é um abandono do mundo branco, assume o descentramento da branquitude na construção

⁸ Como assinala Lewis Gordon, em francês *nègre* pode significar “Negro” e “Preto” (*nigger* em inglês) e Fanon utiliza, em *Pele negra, máscaras brancas*, as categorias *noire* e *nègre* com significados distintos e retendo essa ambiguidade. Seguindo Gordon – a partir da análise de Ronald A. T. Judy no seu ensaio “Fanon’s Body of Black Experience” (1996) – tenho mudado aqui a tradução em português, que diferencia entre ambos os termos escrevendo com minúscula ou maiúscula (negro para *noire*, e Negro para *nègre*), utilizando a categoria preto no seu sentido despectivo e humilhante que pode ter dependendo dos contextos e de quem a utilize, na língua portuguesa (GORDON, 2015, p. 22).

dessa nova ordem:⁹ desse “programa de desordem absoluta” que é a descolonização (FANON, 1965, p. 30).

Em relação à experiência de Fanon em Accra (dezembro de 1958), quando liderou a delegação argelina na Conferência de todos os povos africanos, Alice Cherki tem referido – em diálogo com as análises do jornalista franco-argelino Jean Daniel – que a sua visão de uma identificação total dos revolucionários argelinos com os revolucionários negros – na luta em Angola, por exemplo – não era algo que se sustentava na realidade. Os líderes da luta na Argélia tinham um conhecimento muito limitado das sociedades de maioria negra. Eram muitos os limites da solidariedade magrebina, os quais os textos de Fanon nem sempre deixavam entrever (CHERKI, 2006). Fanon experienciou o racismo antinegro cotidiano entre os círculos que frequentava na Tunísia, mas não escreveu de modo aprofundado sobre isso (CHERKI, 2006).

A partir dessas considerações sobre o pensamento e o ativismo político de Fanon, finalizo este texto com umas reflexões sobre os limites atuais do antirracismo como processo de luta. Vou referir-me a dois conflitos inter-relacionados, presentes na luta antirracista, e como se relacionam com o poder branco. O primeiro conflito refere-se à proposição do Afropessimismo sobre a centralidade da *antinegritude* como estruturadora do mundo – um mundo antinegro. Essa proposição implica abandonar a noção de racismo, pela sua incapacidade de dar conta do genocídio antinegro, assim como o paradigma da supremacia branca “propondo que a díade definidora do mundo social é entre pessoas negras, de um lado, e pessoas não negras, de outro (ao invés de brancas e não brancas, como sugere a abordagem da supremacia branca)” (VARGAS, 2020, p. 18).

Seguindo João Vargas, o Afropessimismo¹⁰ traz um argumento ontológico forte “a antinegritude é o fundamento da Humanidade. O ser moderno se define em oposição ao não ser negro” (VARGAS, 2020, p. 18).

⁹ Aqui podemos pensar em possíveis relações com o pensamento de Amílcar Cabral e a sua famosa afirmação: “os nossos povos fazem a distinção entre o governo colonial fascista e o povo de Portugal: não lutamos contra o povo português” (CABRAL, 1973, p. 24). Incidindo nas divisões de classe na sociedade portuguesa, Cabral fazia um chamado às classes populares portuguesas “oprimidas e exploradas pelas classes dirigentes do seu país” a compreender que as lutas de libertação nacional dos povos africanos seria uma vantagem para as suas lutas; e às elites intelectuais e “democratas progressistas” (CABRAL 1973, p. 24) para destruir a sua atitude paternalista, herdeira do escravatura e a cultura colonial, que os levava a olhar com suspeita as lutas de libertação com “a tese da a tese da imaturidade para a autodeterminação” (Ibid.).

¹⁰ Sobre o Afropessimismo, como projeto crítico centrado na Negritude, encontramos, entre outros, os trabalhos de Frank Wilderson III (2020), Jared Sexton (2010) e Saijya V. Hartman (1997).

O foco para compreender a formação moderna do Humano, a zona do *ser*, não é a branquitude, mas a *não negritude* que se traduziria na possibilidade de diferentes “graus de cidadania” que

são fundamental e permanentemente negados às pessoas negras. Digo graus de cidadania porque cada grupo não negro, definido pela intersecção de vários fatores, como classe social, raça, gênero e sexualidade, ocupará uma posição de privilégios e desvantagens. Essa posição se atualiza *não com relação à branquitude normativa, como querem as análises do racismo e da supremacia branca, mas com relação à negritude fundamental* (VARGAS, 2020, p. 19, grifo nosso).

O paradigma da antinegritude inspira-se e mantém um forte diálogo com o pensamento de Fanon, apesar de muitas das suas propostas caminharem em direções opostas, por exemplo, em relação à supremacia branca. Nesse sentido, no diálogo com Barnor Hesse (2020) sobre “as antinomias do Afropessimismo”, Sayyid questiona, precisamente, quais as consequências da abordagem do Afropessimismo sobre a conceitualização da supremacia branca, uma noção que tem sido fundamental para narrar de outro modo o racismo para além do preconceito. Entre os diferentes pontos discutidos por Barnor Hesse na sua resposta, vou destacar a sua análise sobre a antinegritude como posição estrutural e a tese ontológica que a sustenta. Hesse aponta que um dos trechos mais citados da obra de Fanon no paradigma da antinegritude é este, de *Pele negra, máscaras brancas*: “Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica” (FANON, 2008, p. 104). Hesse (2020) argumenta que, no Afropessimismo

se discutiria e problematizaria a segunda metade dessa frase, mas podemos argumentar que o que o Afropessimismo faz é esquecer-se da primeira parte dessa frase. Fanon está a fazer aqui uma afirmação ontológica sobre o modo como o homem branco tem uma compreensão ontológica do mundo. [...] A questão óbvia emerge: por que quereríamos confinar-nos a uma abordagem ontológica do mundo desde a posição do homem branco?

De fato, o próprio Vargas esquivava essa menção ao olhar branco no seu texto quando descreve como a definição e pertença à Humanidade estrutura “posicionalidades ontológicas” que “se definem com relação à não pessoa negra. A não pessoa negra é sempre a referência, mas, como insiste Frantz Fanon (...) ela mesma *não tem peso ontológico para as outras*

peçoas; ela é, portanto, e também, uma *não referência*” (VARGAS, 2020, p. 20, grifo nosso).

Para Hesse (2020), um problema conceitual que se apresenta nesse paradigma é que “a descrição ontológica do mundo dada pelo Afropessimismo se aproxima à narrativa ontológica do homem branco”, todavia, “não há uma categoria ontológica de branquitude no Afropessimismo pois acaba sumida na categoria do não negro” e não aparece suficientemente explicitada a teoria ou abordagem histórica que daria conta de como esse conglomerado do não negro se tem configurado.

Vou passar agora a descrever o segundo conflito que tenho identificado na luta antirracista e refere-se ao medo dos brancos de sermos expulsos dessa luta, arrastando frequentemente o debate sobre o racismo para a discussão sobre qual seria o lugar do “branco antirracista”. Ouvimos também declarações públicas dos brancos como sendo “aliados”, assim como testemunhamos as tentativas de desconstruir a própria categoria de branquitude – o branco pobre é branco? Somos brancos os europeus do Sul? Os brancos latino-americanos deixam de ser brancos quando emigram à Europa? São racializados?

A partir do paradigma da antinegitude estas questões deixam de ter relevância, pois o racismo não é o problema central, *não há racismo anti-negro*, há um *mundo antinegro* que não seria produzido pela supremacia branca, **mas pela identificação de todos os não negros como humanos, em diferentes escalas e hierarquias**. Assim, o antirracismo seria um movimento político, digamos, fútil, baseado em lutas e estratégias para “eliminar um conjunto de práticas sociais e institucionais” quando a luta fulcral, identificada pelo paradigma da antinegitude, é “questionar fundamentalmente a própria noção de Humanidade e sua dependência na exclusão daquelas consideradas não pessoas” (VARGAS, 2020, p. 18). Nesse sentido, a luta antirracista acaba por empurrar o povo negro a tentar incorporar-se dentro de um mundo que os rejeita. Para Vargas (2020), a aceitação do “ódio antinegro fundamental” impulsiona um outro horizonte político: “a luta pela construção de um outro mundo (...) por uma outra Humanidade que não depende e deriva da antinegitude” (VARGAS, 2020, p. 24).

Não tenho respostas certas sobre os desdobramentos desses conflitos, mas sim considero fulcral assumir os limites e fracassos históricos do antirracismo que tem evadido a centralidade da escravização racial e os seus legados. Um antirracismo que continua preso ao delírio narcísico branco, como nos adverte a poeta Sonya Renee Taylor, a vida negra não é uma resposta

à branquitude. Nesse sentido, considero que o horizonte político para uma outra Humanidade já está em curso, sempre esteve. Como relembra Hesse (2020), os sujeitos escravizados não se conformaram à posição de escravo, o sujeito e a posicionalidade do sujeito não foram simétricos, mas criaram antagonismo, resistência e vida.

A abolição do conceito de racismo antinegro, que implica cancelar a analogia com a experiência de outros sujeitos subjugados pelo poder branco, levanta questões problemáticas não tanto em relação ao lugar fundamental da antinegitude no entendimento de Humanidade, uma questão de que partilho, mas porque subsume a história das lutas dos não negros a uma inclusão na Humanidade definida pela antinegitude. Nesse sentido, considero que a abolição tanto da conceitualização da supremacia branca como da conceitualização dialética e relacional do racismo e da violência que o pensamento de Fanon sugeriu é problemática, mas não tenho respostas certas em contracorrente a essas propostas.

BIBLIOGRAFIA

AHMED, S. A phenomenology of whiteness. **Feminist Theory**, v. 8, n. 2, p. 149-168, 2007.

ARAÚJO, D. P. 'Inclusão com mérito' e as facetas do racismo institucional nas universidades estaduais de São Paulo. **Revista Direito & Práxis**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 2182-2213, 2019.

BERNASCONI, R. The Great White Error and the Great Black Mirage: Frantz Fanon's Critical Philosophy of Race. In: GIBSON, N. C. (Org.). **Living Fanon. Global Perspectives!**, Nova Iorque: Palgrave MacMillan. 2011.

CABRAL, A. Apelo aos Portugueses. In: **Antologia de textos "Textos Políticos"**, PAIGC – Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde. 1973. p. 24-26. Disponível em: <http://www.ahsocial.ics.ulisboa.pt/atom/antologia-de-textos-textos-politicos>. Acesso em: 01 set. 2020.

CHERKI, A. **Frantz Fanon: A Portrait**. Londres: Cornell University Press, 2006.

CRUZ, M. T. É antinegitude, não racismo, diz antropóloga sobre causa do extermínio da juventude periférica. **Ponte Jornalismo**, mai. 2019. Disponível em: <https://ponte.org/e-antinegitude-nao-racismo-diz-antropologa-sobre-causa-do-extermínio-da-juventude-periferica/>. Acesso em: 20 ago. 2020.

- FANON, F. **Lettre de Frantz Fanon à ses parents**. 12 abril 1945. Sud/Nord 22, 2007/1. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-sud-nord-2007-1-page-19.htm?contenu=resume>. Acesso em: 20 ago. 2020.
- FANON, F. **L'An V de la révolution algérienne**. Paris: Ed. François Maspero, 1959.
- FANON, F. **Os condenados da Terra**. Lisboa: Editora Ulisseia, 1965.
- FANON, F. O síndrome nortearficano. In: FANON, F. **Em defesa da Revolução Africana**. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1980.
- FANON, F. Antilhanos e Africanos. In: FANON, F. **Em defesa da Revolução Africana**. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1980.
- FANON, F. Racismo e Cultura. In: FANON, F. **Em defesa da Revolução Africana**. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1980.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- GORDON, L. **What Fanon said**. A philosophical introduction to his life and thought. Nova Iorque: Fordham University Press, 2015.
- HARTMAN, S. **Scenes of subjection**: terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- HESSE, B. Loucação de S. Sayydid. Network ReOrient: exploring the Post-Western, reconnecting the Islamosphere. In conversation. The Antinomies of Afropessimism. 21 agosto 2020. **Podcast**. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/3fbGwIH28CxyroVarsZwqf>. Acesso em: 20 ago. 2020.
- JULIEN, I. Frantz Fanon: black skin, white mask. **YouTube**, 1995. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tQhwK0QM1gA>. Acesso em: 01.09.2020
- PHRUKSACHART, M. The literature of white liberalism. **Boston Review**, Boston, ago. 2020. Disponível em: <http://bostonreview.net/race/melissa-phruksachart-literature-white-liberalism>. Acesso em: 01 set. 2020
- PINEL-FEREOL, P. La destruction des statues de Victor Schoelcher est justifiée par des militants mais condamnée par certaines figures martiniquaises. **Franceinfo**, 2020. Disponível em: <https://la1ere.francetvinfo.fr/martinique/destruction-statues-victor-schoelcher-est-justifiee-et-militants-condamnee-certaines-figures-martiniquaises-835524.html>. Acesso em: 20 set. 2020.

PINHEIRO, A. A. Branquidade, branquitude e a vida acadêmica.

EXTRAclasse, nov. 2019. Disponível em: <https://www.extraclasse.org.br/cultura/2019/11/branquidade-branquitude-e-a-vida-academica/>. Acesso em: 01 set. 2020.

RABAKA, R. **Forms of fanonism**. Frantz Fanon's critical theory and the dialectics of decolonization. Plymouth: Lexington Books, 2010.

SEXTON, J. People-of-Color-Blindness Notes on the Afterlife of Slavery. **Social Text 103**, v. 28, n. 2, p. 31–56, 2010.

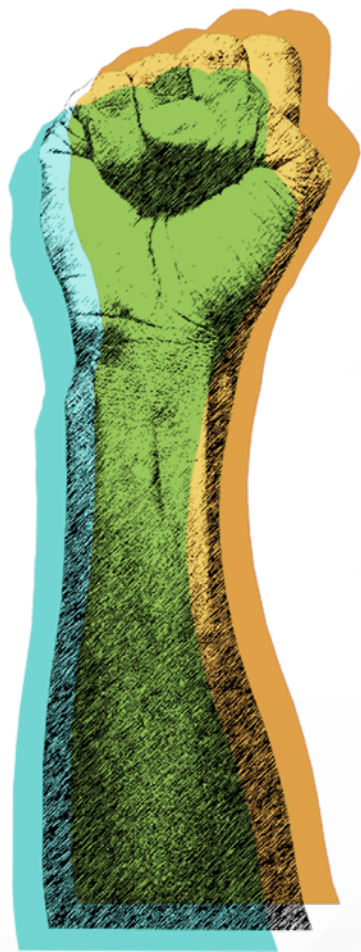
TAYLOR, S. R. Hey White People Black Joy is NOT a Response to Whiteness. 24 junho 2020. **Instagram**: @sonyareneetaylor. Disponível em: https://www.instagram.com/tv/CBO_Ir1AmMC/?igshid=1kgvj6chtwfy5. Acesso em: 01 set. 2020.

TROUILLOT, M.-R. **Silenciando o passado**: poder e a produção da história. Curitiba: Huya, 2016.

VARGAS, J. H. C. Racismo não dá conta: antinegritude, a dinâmica ontológica e social definidora da modernidade. **Revista Em Pauta**, n. 45, v. 18, 2020, p. 16–26.

VERGES, F. Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc. Frantz Fanon, esclavage, race et racisme. **Revue Actuel Marx**, França, n. 38, p. 45–63, 2005.

WILDERSON, F. B. **Afropessimism**. Nova Iorque: Liveright, 2020.



CAPÍTULO

16

DIÁLOGO COM FANON

*O NEGRO COMO
NÃO SER*

> **VOLTAR AO SUMÁRIO**

DIÁLOGO COM FANON:

O NEGRO COMO *NÃO SER*

Thula Rafaela de Oliveira Pires

Dialogar com Fanon tem sido uma prática que me acompanha há algum tempo, mas esse diálogo que começa a ser apresentado surgiu da participação no *Curso de Extensão Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: diálogos a partir do pensamento de Frantz Fanon*, organizado pelas professoras Patrícia Magno (Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro) e Rachel Gouveia (Escola de Serviço Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro), realizado nos meses de agosto e setembro de 2020.

Em sete encontros, pudemos compartilhar muitas conversas possíveis com o pensamento de Fanon. Aprendi muito ouvindo atentamente como seu pensamento se amplificava através dos professores e das professoras: Deivison Faustino, Renato Nogueira, Roberta Gondim, Rachel Gouveia, Fátima Lima, Denilson Araújo, Lívia Cásseres, Soraia Mendes, Luciano Góes, Patricia Magno, Mário Luiz de Souza, Renata Gonçalves, Jadir Brito e Sílvia Maeso.

A maneira pela qual cada um/a de nós – de nossos respectivos lugares de enuncia(ção) – reverberou o pensamento de Fanon nos proporcionou a ampliação de nosso vocabulário político-conceitual sobre Direitos Humanos, saúde mental e racismo, que era o combinado. Além de nos proporcionar ainda a abertura de outros caminhos de imaginação, capazes de fortalecer o sonho de liberdade que compartilhamos.

Tive a honrosa e difícil missão de encerrar o ciclo de encontros com o tema “O negro como *não ser* e a branquitude”, junto com a professora Sílvia Maeso, com quem partilho reflexões e lutas sobre diferentes espaços e continentes unidos pela tragédia colonial. Fizemos uma espécie de “divisão de tarefas” e me dediquei a explorar como o pensamento do Fanon tem atravessado minhas reflexões, a partir da constatação do *negro como “não ser”*. Mais especificamente, como tal constatação interpela meu entendimento acerca de nossas relações com o Estado e o direito, em um contexto marcado pela ciscolonialidade (SILVA, 2020), pelo racismo e pelo heteropatriarcado capitalista.

Resolvi assumir um modelo para apresentar esse diálogo que, de um lado é arriscado e, de outro, foi a maneira mais honesta que encontrei para

dividir com vocês como essa conversa aconteceu. É um modelo arriscado, porque o recurso ao texto direto do autor como escolha central pode sugerir pouca capacidade de elaboração sobre o que ele falou. Mas, aprendi com Lélia Gonzalez (1984) a assumir todos os riscos e implicações que forem necessárias para comunicar o que considero que precisa ser dito, na forma e nos termos em que precisa ser dito – no caso, sem mediações. Conto com a honestidade assumida diante de vocês de que o que tenho a dividir é a maneira pela qual li a prática político-epistêmica de Fanon, através das perguntas que me levaram ao seu pensamento.

Fui buscar em Rosana Paulino a inspiração para apresentar esta conversa. Rosana é uma artista visual negra que alimenta nossa imaginação político-artística de diversas formas e cujas obras são muito estreitamente articuladas ao pensamento fanoniano, mas é a uma de suas formas de produção criativa que faço referência especificamente agora. Em sua tese de doutorado, Rosana descreve muitos de seus processos e um deles me indicou o caminho para apresentar este diálogo. Lá pelas tantas, Rosana Paulino nos diz:

Com as diversas chapas recortadas, costumo dispô-las de variadas maneiras, como num quebra cabeças ou algum tipo de jogo de armar. Quando um resultado interessante surge, fotografo e em seguida vou para a prensa e faço uma primeira prova. Frequentemente uma imagem montada contém indícios de outra que poderá ser realizada. Vou assim montando, fotografando, imprimindo, desmontando e remontando imagens, como num grande jogo. É normal que recortes coloridos de impressões que não deram certo também entrem nestas montagens, orientando-me quanto à cor a ser utilizada e dando-me pistas de novas possibilidades de posicionamentos, temas, trabalhos, ou até mesmo de novas séries que poderão ser construídas no futuro (PAULINO, 2011 p. 35).

Foi da possibilidade de dispor de variadas maneiras, como num quebra-cabeça, as ideias, palavras, trechos de Fanon que resolvi compartilhar minha conversa com ele. Inclusive assumindo que mesmo quando algo aparentar não dar certo na montagem, oferece pistas para novas possibilidades de posicionamentos, temas e trabalhos que poderão ser construídos no futuro.

A partir de agora, tudo o que aparecer em itálico representa literalmente as palavras do autor. E que me não me leve a mal a ABNT, mas eu não

vou sacrificar o encadeamento da minha conversa com Fanon em nome do delírio de uniformização que decidiu que citação com mais de três linhas sempre precisa ser recuada... na nossa conversa não houve um só momento de recuo. Portanto, tudo que estiver em itálico representará citação literal, com o espaçamento próprio de nosso diálogo.

O que tenho a oferecer, portanto, é uma espécie de montagem de distintos trechos, palavras, ideias de Fanon, primordialmente retirados de *Pele negra, máscaras brancas* (2008), *Racismo e cultura* (2018) e de *Os condenados da Terra* (2005), cujo encadeamento procura articular as seguintes questões:

1. Como mobilizar o direito – encerrado no colonialismo jurídico – sendo uma mulher negra em luta permanente pela afirmação plena de nossa igual humanidade e pelo bem-viver?
2. Como *ser* (que *não é* diante do branco)?
3. Como construir comuns diante da incomensurabilidade que nos separa? Faz sentido essa pergunta?
4. Como mobilizar as fraturas promovidas pelo racismo para romper com o genocídio que nos interrompe, nos descontinua, nos silencia, inviabiliza, estupra, oprime, aprisiona e mata?

Início tentando responder a pergunta que é o pressuposto das anteriores e sem a qual nada do que venha a ser desdobrado fará sentido: o que produz o negro como *não ser*?

Se recorremos a Fanon, ele nos oferece formas de compreender essa produção. Segundo ele, o negro é o “não humano” porque no mundo colonial moderno ele encarna o *mal absoluto*. *É identificado como o elemento corrosivo, que destrói tudo do que se aproxima, elemento deformante, ausente de valores, que desconfigura tudo o que se refere à estética ou à moral, depositário de forças malélicas, instrumento inconsciente e irrecuperável de forças cegas. Seus costumes, suas tradições, seus mitos, principalmente seus mitos, são a própria marca de sua indigência, de sua depravação constitucional* (FANON, 2005, p. 58). É um objeto animalizado.

O homem objeto, sem meios de existir, sem razão de ser, é destruído no mais profundo de sua existência (FANON, 2018, p. 81). Há a destruição de seus sistemas de referência. *A expropriação, o despojamento, a razia e o extermínio que se desdobram numa pilhagem de esquemas culturais* (FANON, 2018, p. 80).

A escravização desestrutura panoramas sociais, se sustenta na ridicularização dos valores, no seu esvaziamento, mas a afirmação do terror se amplifica pela agonia continuada da cultura preexistente. Uma cultura que, outrora viva e aberta ao futuro, fecha-se aprisionada no estatuto colonial e mumificada depõe contra seus membros. *Uma mumificação cultural leva a uma mumificação do pensamento individual* (FANON, 2018, p. 80).

A reflexão sobre o valor normativo de certas culturas, decretado unilateralmente, merece que lhe prestemos atenção. Uma história espartejada e sangrenta afirma-se em primeiro lugar, com a existência de grupos humanos sem cultura; depois, com a existência de culturas hierarquizadas; por fim, com a noção de relatividade cultural (FANON, 2018, p. 78).

O mundo colonial é um mundo compartimentado [...] é um mundo cortado em dois. A linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e pelos postos policiais. Nas colônias, o interlocutor legítimo e institucional é o policial ou o soldado. A limitação ética do padrão moral hegemônico ocupa-se de criar em torno do explorado uma atmosfera de submissão e de inibição que alivia consideravelmente a tarefa das forças de ordem (FANON, 2005, p. 54).

Mas, o intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação, ele leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados. *A zona habitada pelos colonizados não é complementar à zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas se opõem, elas obedecem ao princípio de exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos da relação é demais* (FANON, 2005, p. 55).

Esse mundo compartimentado, cortado em dois é habitado por espécies diferentes – aquilo que fragmenta o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie, a tal raça. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico (FANON, 2005, p. 56).

A preocupação constantemente afirmada de “respeitar a cultura das populações autóctones” significa a vontade de objetificar, de encaixar, de aprisionar. [...] *O exotismo é uma das formas desta simplificação. Exploração, torturas, razias, racismo, liquidações coletivas, opressão racional, revezam-se a níveis diferentes para fazerem, literalmente, do autóctone um objeto nas mãos da nação ocupante* (FANON, 2018, p. 81). A necessidade que o opressor tem, num dado momento, de dissimular as formas de exploração não provoca o seu desaparecimento. *As relações econômicas mais elaboradas, menos grosseiras, exigem um revestimento quotidiano, mas a alienação continua a ser terrível* (FANON, 2018, p. 85).

Se a cultura é o conjunto de comportamentos motores e mentais nascido do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante, devemos dizer que o racismo é um elemento cultural (FANON, 2018, p. 78). O racismo é o elemento mais visível, mais quotidiano, mais grosseiro de uma estrutura dada (FANON, 2018, p. 78). É um dos elementos da opressão sistematizada de um povo (FANON, 2018, p. 80).

O racismo avoluma e desfigura o rosto da cultura que o pratica [...] um grupo social, um país, uma civilização, não podem ser racistas inconscientemente [...] Não é um elemento escondido, dissimulado. Não se exigem esforços sobre-humanos para o pôr em evidência (FANON, 2018, p. 80).

Quando Lélia Gonzalez (2018) nos descreve a dinâmica do racismo através da noção de denegação, está, à sua maneira, chamando a atenção para o fato de que é impossível dissimular o racismo. Só se joga para debaixo do tapete aquilo que se reconhece que existe, que não se consegue dissimular, cuja presença informadora em nossas vidas é de uma violência tamanha que só apelando para formas de negar o que ele revela sobre quem dele se locupleta é que o branco pode continuar a se afirmar como humano.

O racismo entra pelos olhos adentro precisamente porque se insere no conjunto da exploração desavergonhada de um grupo de homens (e mulheres, cis ou trans) por outro. *O hábito de considerar o racismo como uma disposição do espírito, como uma tara psicológica, deve ser abandonado (FANON, 2018, p. 84).* Precisamente porque, mesmo nas hipóteses em que se configure desta forma, nestes termos são limitadas as possibilidades de esgarçarmos os meandros da exploração que ele justifica e mantém.

Não é possível subjugar homens e mulheres, cis ou trans, sem logicamente inferiorizá-los/as de um lado a outro e o racismo não é mais do que a explicação emocional, afetiva, algumas vezes intelectual, desta inferiorização. [...] *Numa cultura com racismo, o racista representa o padrão de normalização (FANON, 2018, p. 86)* a partir do qual a percepção do que é violência passa a ser medida.

Para Fanon, é assim que o blues é apresentado à admiração dos opressores. Sem opressão e sem racismo não haveria blues – *o blues é a uma resposta do escravo ao desafio da opressão (Toymbee) (FANON, 2018, p. 83).* O samba, assim como o blues é uma resposta amefricana ao desafio da opressão e, para além da opressão estilizada que agrada ao explorador e do narcisismo poético de muitos Vinícius, ele é preto na poesia E no coração.

O colonizado sabe de tudo isso e dá uma risada a cada vez que ele se descobre como animal nas palavras do outro. Pois ele sabe que não é animal.

Ao mesmo tempo que descobre e reivindica sua humanidade, ele começa a afiar suas armas para fazê-la triunfar (FANON, 2005, p. 59).

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido (FANON, 2008, p. 180). O único método de ruptura com esse círculo infernal que me reenvia a mim mesmo é restituir o outro, através da mediação e do reconhecimento, sua realidade humana, diferente da realidade natura. Exijo que levem em consideração [...] que luto pelo nascimento de um mundo humano, um mundo de reconhecimentos recíprocos (FANON, 2008, p. 181).

Para realizar a luta por libertação, o inferiorizado põe em jogo todos os seus recursos, todas as suas aquisições, as antigas, as novas, as suas e as do ocupante. [...] um povo que empreende uma luta por libertação raramente legitima o racismo (FANON, 2018, p. 90). O negro não se torna senhor – quando não há mais escravos, não há mais senhores (FANON, 2008, p. 182).

A descolonização é sempre um fenômeno violento [...] ela constitui, desde o primeiro dia, a reivindicação mínima do colonizado. É a substituição de uma espécie de homens por outra “espécie” de homens (e mulheres, cis ou trans). Sem transição, há uma substituição total, completa, absoluta (FANON, 2005, p. 51). A descolonização modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados [...] ela introduz no ser um ritmo próprio, [...] uma nova linguagem, uma nova humanidade (FANON, 2005, p. 52).

[...] A luta do inferiorizado situa-se a um nível nitidamente mais humano. As perspectivas são radicalmente novas (FANON, 2018, p. 89). O problema de cada um não deixa mais de ser o problema de todos, porque concretamente, todos serão descobertos pelos legionários, e logo massacrados, ou todos serão salvos. O “salve-se quem puder”, essa forma atéia de salvação, neste contexto está proibido (FANON, 2005, p. 64).

[...] No decurso da luta, a nação dominadora tenta reeditar argumentos racistas, mas a elaboração do racismo torna-se cada vez mais ineficaz. Fala-se de fanatismo, de atitudes primitivas perante a morte [...] o ocupante já não mais compreende (FANON, 2018, p. 89). O fim do racismo começa com uma súbita incompreensão (FANON, 2018, p. 90).

No período de descolonização, faz-se um apelo à razão dos colonizados. Propõem-lhes valores seguros, explicam-lhe abundantemente que a descolonização não deve significar regressão, que é preciso apoiar-se em valores experimentados, sólidos, garantidos (FANON, 2005, p. 60).

Aqui, o direito ocupa papel privilegiado. Não apenas no reforço aos mecanismos de inibição de comportamentos que decorram da tomada de consciência da opressão, mas sobretudo na consolidação dos processos de dessubjetivação e inferiorização de todas/os que foram confinadas/os à *zona do não ser*.

Sabe aquela agressividade sedimentada nos músculos de quem foi violentamente obrigado a ficar no seu lugar, a não ultrapassar os limites? (FANON, 2005, p. 71). O direito e o Estado atuam para impossibilitar que ela se converta em processos de libertação, ela acaba se convertendo em violência interna, entre negros e negras, entre adultos e crianças, entre cis e trans, entre cristãos e não cristãos.

O colonizado é preso nas malhas finas do colonialismo (FANON, 2005, p. 71). *A sua tensão muscular se libera periodicamente em explosões sanguíneas, que na impossibilidade de produzir liberdade, perpetuam velhos rancores tribais enterrados nas memórias* (FANON, 2005, p. 71) *ou assumem padrões de violência que o aproximem do colono. Uma violência que, embora à flor da pele, cai no vazio* (FANON, 2005, p. 76).

Ao se constituir como um dos mecanismos de legitimação do projeto colonial, o direito moderno se organiza e se estrutura a partir das hierarquias de humanidade que conformam a realidade colonial. Tomando o Estado-nação como modelo de organização política, como sujeito de direito o padrão de sujeito soberano dele decorrente (homem, branco, cis, heterossexual, proprietário, cristão e sem deficiência), como modelo constitucional aqueles que se acumpliciaram com a manutenção da colonialidade – como foram os processos políticos de independência dos EUA e da Revolução Francesa, em lugar do modelo de ruptura radical com o sistema colonial, como fora a experiência concreta das revoluções escravas haitianas – não se pode esperar do direito muito mais do que ele tem a nos oferecer deste lugar.

O vocabulário político-normativo que conforma o direito moderno se constitui a partir de uma percepção sobre o que merece proteção, que é distorcida pelas hierarquias de humanidade que sustentaram o colonialismo e precisa se reafirmar na colonialidade. Nesse sentido, o acesso à legalidade e às liberdades públicas e privadas é considerado atributo exclusivo dos humanos, da *zona do ser*, dos reconhecidos plenamente humanos, daqueles que se sustentam humanos a partir da desumanização de boa parte da gente que está no mundo.

Para a *zona do não ser*, os dispositivos jurídicos formais de igualdade e liberdade se acumpliciam com as mais variadas formas de violência

(GONZALEZ, 2018) que vão do extermínio físico aos mais requintados processos de morte em vida que se renovam e se agravam a partir das hierarquias internas à própria zona do *não ser*.

A inefetividade das garantias constitucionais fundamentais na zona do não ser não é um problema a ser considerado como violação de direitos ou como falta de vontade política para fazer valer a lei. O não acesso a direitos pela zona do *não ser* é a mais bem-acabada forma de atuação do direito, nos termos em que ele foi pensado para atuar, portanto, como atributo exclusivo da zona do *ser*. As categorias jurídicas não foram pensadas a partir da realidade vivida por quem habita a zona do não ser e não se comunicam com o sentido e amplitude de nossas reivindicações por igualdade, saúde, moradia, propriedade, liberdade, vida, segurança.

Os direitos não nos tomam como ponto de referência para sua construção substantiva, assim como as violações que nos acometem desproporcionalmente não são em regra entendidas como violência. O opressor, em sua zona, faz existir o movimento de dominação, de exploração, de pilhagem, cria o mundo das estátuas – do general que fez a conquista e do engenheiro que construiu a ponte. *Esse mundo compartimentado, maniqueísta, seguro de si, esmaga com suas pedras as colunas dorsais esfoladas pelo chicote* (FANON, 2005, p. 68).

Para o povo colonizado, o valor mais essencial, porque mais concreto, é primeiro a terra: a terra que deve garantir o pão e, é claro, a dignidade. *Mas essa dignidade não tem nada a ver com a dignidade da ‘pessoa humana’. Dessa pessoa humana ideal, ele nunca ouviu falar* (FANON, 2005, p. 61). *O que o colonizado sabe é que se pode impunemente prendê-lo, espancá-lo, esfo-meá-lo e nenhum moralista veio receber as pancadas em seu lugar e nem dividir seu pão com ele* (FANON, 2005, p. 61).

Para o colonizado, ser moralista é, muito concretamente, calar a arrogância do colono, quebrar a sua violência gratuita e ostensiva, expulsá-lo da paisagem (FANON, 2005, p. 61).

No momento da explicação decisiva, a burguesia colonialista que até então permaneceu quieta beneficiando-se de seu atributo exclusivo de humanidade entra em ação (FANON, 2005, p. 79). *A burguesia introduz uma nova noção: a não-violência. Na sua forma bruta, essa não-violência diz às elites intelectuais e econômicas colonizadas que a burguesia colonialista tem os mesmos interesses que elas e que se torna, pois, indispensável, urgente, chegar a um acordo para a salvação comum* (FANON, 2005, p. 79)... ninguém larga a mão de ninguém...

Fanon chama de sociedade burguesa todas as que se esclerosam em formas determinadas, proibindo qualquer evolução, qualquer marcha a diante, qualquer progresso, qualquer descoberta. *Chama de sociedade burguesa uma sociedade fechada, onde não é bom viver, onde o ar é pútrido, onde as ideias e as pessoas estão em putrefação* (FANON, 2008, p. 186).

Não se desorganiza uma sociedade se não se decide derrubar todos os obstáculos que se encontrarem pelo caminho. *O colonizado que decide realizar esse programa está preparado desde sempre para a violência. Desde o seu nascimento, está claro para ele que esse mundo encolhido, semeado de interdições, só pode ser questionado pela violência absoluta* (FANON, 2005, p. 54).

O contexto colonial se caracteriza pela dicotomia que ele inflige ao mundo. *A descolonização unifica esse mundo, retirando-lhe, por uma decisão radical, a sua heterogeneidade, unificando-o sobre a base da nação, algumas vezes da raça* (FANON, 2005, p. 62).

Na luta de libertação, o povo outrora repartido se desloca, se reorganiza e nasce no sangue e nas lágrimas dos enfrentamentos muito reais e imediatos (FANON, 2005, p. 73). *Posto contra a parede, com os eletrodos nas partes genitais, o colonizado vai ser intimado a não contar mais fábulas para si mesmo e enfrenta finalmente as únicas forças que lhe contestavam o ser: as do colonialismo. O colonizado descobre o real e o transforma do movimento de sua práxis, no exercício da violência, no seu projeto de libertação* (FANON, 2005, p. 75).

A universalidade reside nesta decisão de assumir o relativismo recíproco de culturas diferentes, uma vez excluído irreversivelmente o estatuto colonial (FANON, 2018, p. 90). *O homem [a mulher] que luta por liberdade (aquilo que há de mais de humano no homem [e na mulher]) é um homem/mulher que diz sim – sim à vida, ao amor, à generosidade. Mas que também diz não – não ao desprezo do homem, à indignidade, exploração do homem* (FANON, 2008, p. 184).

Nos diz Fanon: *desperto um belo dia no mundo e me atribuo um único direito: exigir do outro um comportamento humano. Um único dever: o de nunca, através de minhas opções, renegar minha liberdade* (FANON, 2008, p. 189). *Sou preto e toneladas de grilhões, tempestades de pancada, torrentes de escarro escorrem pelas minhas costas. Mas, não sou escravo da escravidão que desumanizou meus pais* (FANON, 2008, p. 190), tampouco das redes de interdição que apresentam um horizonte muito limitado de luta por libertação.

A zona do não ser paga a cada dia a conta dos processos de desumanização, sustentando a liberdade e a legalidade como atributo exclusivo da zona do *ser* e sendo impedido de viver sua dor como dor humana, como dor política, entra tudo na rubrica dos “ovos que precisam ser quebrados para viabilizar o omelete”. O Brasil se utilizou do lombo e do sangue da zona do não ser como promissória para os acordos políticos que foram/são feitos.

Sempre recorro a uma conversa que tive com Edson Cardoso em 2019, durante o Curso da Diáspora, organizado por Criola/NIREMA, PUC-Rio/ Universidade da Califórnia, quando ele explicitou com a lucidez que lhe é própria: na história política brasileira, pelo menos desde a invasão europeia até hoje, todas as negociações foram feitas em cima de sangue negro e indígena, todas. Inclusive nos anos que identificamos como de estabilidade democrática (pelo menos de 2002 até 2016). Também nesse período, foi sobre nosso sangue que as negociações foram feitas.

Em trabalho recente, compilei alguns dados que exemplificam o que Edson nos diz (PIRES, 2020). De 2006 até 2016, o encarceramento de mulheres cresceu mais de 657%. Pensemos nos mais de 700% de aumento do encarceramento nos 30 anos de Constituição Cidadã e o impacto disso sobre os manicômios judiciais. Mais de 83% das pessoas que estão no manicômio judicial no estado do Rio de Janeiro são negras, mais de 76% da população carcerária no estado do Rio de Janeiro é negra, 99% das pessoas que foram submetidas a violências letais dentro de instituições de internação são negras, sejam elas carcerárias, manicomiais, instituições de “acolhimento” para crianças e adolescentes em situação de risco. Até quando a gente vai continuar sendo a moeda de troca do Estado brasileiro e dos grupos sociais que dele se privilegiam?

A fruição dos privilégios gera um boleto que precisa ser quitado. Se não tem nivelamento na violência, não tem nivelamento na responsabilidade.

Nesse aspecto, Fanon recorre ao Rebelde dos versos de Césaire:

Meu sobrenome: ofendido; nome: humilhado; estado civil: revoltado; idade: idade da pedra.

Minha raça: a raça abatida. Minha religião ... não são vocês que a preparam com seu desarmamento ... sou eu com a minha revolta e meus pobres punhos fechados e minha cabeça hirsuta (FANON, 2005, p. 105).

E o mundo não me poupa... Não há no mundo um miserável linchado, um pobre homem torturado, que não me faça assassinado e humilhado.

Meu coração, não me libertará das minhas lembranças ... Era uma noite de novembro ... e subitamente os clamores iluminaram o silêncio. Saltáramos; nós os escravos; nós os estrume; nós as bestas com patas de paciência. Corríamos como loucos [...] golpeávamos [...] atacamos a casa do senhor [...] e o senhor estava lá, muito calmo [...] entrei [...] golpeei [...] é o único batismo de que me lembro hoje (FANON, 2005, p. 105).

Em um debate intitulado “Entre as promessas de paz e as sentenças de guerra”¹, Ana Flauzina chamou atenção para o fato de que o direito tem sido uma arma letal, que quando as pessoas negras acionam, o máximo que ele tem oferecido pelas trincheiras progressistas é redução de danos. A regra para a zona do *não ser* continua sendo determinada pela gramática da violência, as garantias legais não garantem as pessoas condenadas a *não ser*.

Ao contrário, para a zona do *não ser*, o direito atua implacavelmente para reforçar os processos de morte em vida desencadeados pela descontinuidade das comunidades negras, decorrente dos assassinatos provocados por agentes de Estado, pelo encarceramento em massa e demais processos violentos de institucionalização. Pelas desterritorializações de comunidades tradicionais, quilombolas, indígenas e ocupações urbanas apresentadas pelo nome técnico de “reintegração de posse”; pelo sucateamento dos direitos sociais que nos priva de experimentar a vida com saúde, segurança alimentar e através do desenvolvimento pleno de nossas capacidades; para citar apenas alguns exemplos da (re)produção de justificativas públicas em latim para nosso extermínio.

Ainda, quando tais críticas são apresentadas, antes que tenhamos a possibilidade de pensar a partir e para além delas, imediatamente se levantam vozes, de direita e de esquerda, para tentar redimir o direito. Como Ana Flauzina nos adverte, há um sentido de autopreservação da branquitude nessas práticas. No período de descolonização, faz-se um apelo à razão dos colonizados. Propõem-lhes valores seguros, explicam-lhe abundantemente que a descolonização não deve significar regressão, que é preciso apoiar-se em valores experimentados, sólidos, garantidos (FANON, 2005, p. 60). O acesso à legalidade e liberdade como atributos exclusivos ou, nas palavras de Fanon, o princípio de exclusão recíproca faz com que, ao primeiro sinal

¹ O debate fez parte da série *Diálogos com Percursos*, promovido por Percursos UnB, aconteceu no dia 03 de setembro de 2020 e contou com a participação de Ana Flauzina, Felipe Freitas e a mediação de Maria Pia Guerra. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YdxVglv3Q78>. Acesso em: 14 out. 2020.

de ruptura dessa ordem, seja preciso revitalizar a ciscolonialidade “salvando o direito dele mesmo”.

Herdeiras da mesma condenação do Rebelde de Cesáire, dizemos aos juristas brancos de boa vontade: não contem conosco para salvar o colonialismo jurídico, buscando em vão meios de afirmar seu potencial de emancipação. Esse projeto que insiste em se apresentar como atributo exclusivo da branquitude nos trouxe até aqui e não será buscando recuperá-lo ou torná-lo palatável a quem insiste em manter o branco como ponto de referência do sujeito de direito que vamos sair do menosprezo à vida e do elogio ao ódio que nos forjou e às nossas instituições públicas e privadas.

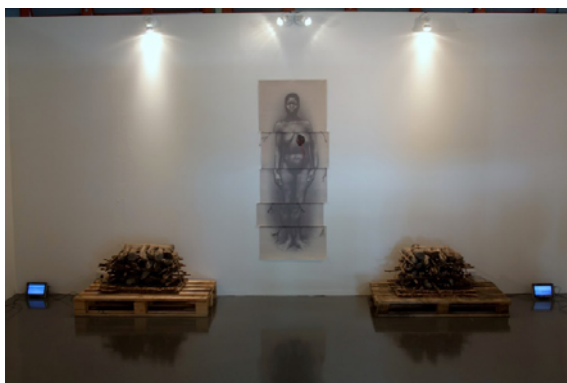
Quem quiser continuar a apelar ao tipo de iluminismo moderno que reproduziu a hierarquização de humanidade entre nós, que tenha a honestidade de olhar nos nossos olhos e assumir que, por trás do medo de nossa real libertação, existe a total incapacidade de assumir a responsabilidade cotidiana de sustentar a própria existência na degradação permanente de boa parte da gente que está no mundo.

A descolonização é sempre um fenômeno violento (FANON, 2005, p. 51), não cabe nas transições lentas, graduais e “amplas”, nas quais, historicamente insistimos em apostar. Também não cabe em fórmulas acadêmicas despolitizadas e desencarnadas.

A descolonização que pode nos oferecer um outro direito, uma outra realidade institucional e intersubjetiva demanda uma substituição total, completa, absoluta e político-culturalmente disputada. É preciso coragem para romper com o pacto narcísico que sustenta o racismo cisheteropatriarcal capitalista e muito mais do que “boa intenção” para romper com o colonialismo jurídico. *Exijo que levem em consideração [...] que luto pelo nascimento de um mundo humano, um mundo de reconhecimentos recíprocos* (FANON, 2008, p. 181).

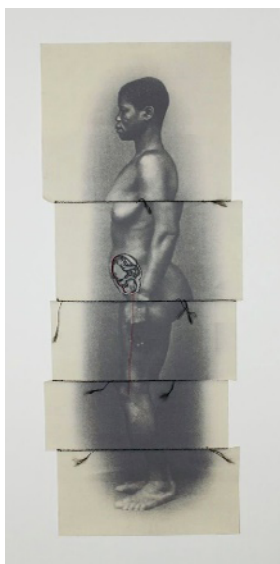
Essa não foi a minha última conversa com Fanon. Vou precisar voltar a ele algumas vezes. Como no processo criativo de Rosana Paulino: “Frequentemente uma imagem montada contém indícios de outra que poderá ser realizada. Vou assim montando, fotografando, imprimindo, desmontando e remontando imagens, como num grande jogo” (PAULINO, 2011, p. 35). Esse é, para mim, o espírito da luta pela vida e pela liberdade – seguir permanentemente imprimindo, incidindo na realidade concreta, desmontando as imagens que nos aniquilam e remontando cada parte fraturada pelo racismo e pela ciscolonialidade heteropatriarcal capitalista.

FIGURA – 1



Fonte
Rosana Paulino
(2012)

FIGURA – 2



Fonte
Rosana Paulino
(2012)

E como na obra *Assentamento* de Rosana Paulino (2012)², nessa remontagem a gente costura memórias, sutura as imagens, mas para as *Condenadas da Terra* as partes não se encaixam perfeitamente.

² Imagens da obra de Rosana Paulino retiradas da matéria educativa da exposição. Disponível em: <http://www.rosanapaulino.com.br/blog/tag/assentamento/>. Acesso em 14 out. 2020.

BIBLIOGRAFIA

FANON, F. Racismo e cultura. **Revista Convergência Crítica**, Niterói, n. 13, 2018.

FANON, F. **Os condenados da Terra**. Tradução: Enilce Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

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

GONZALEZ, L. **Primavera para as rosas negras**: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

GONZALEZ, L. Racismo e Sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, p. 223-244, 1984.

PAULINO, R. **Imagens de Sombras**. 2011. 98f. Tese (Doutorado em Artes Visuais) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2011.

PAULINO, R. **Exposição Assentamento**. 2012. Disponível em: <http://www.rosanapaulino.com.br/blog/tag/assentamento/>. Acesso em: 14 out. 2020.

PIRES, T. É na luta que a gente se encontra! *In*: PEREIRA, M. de O. *et. al.* (Org.). **Luta antimanicomial e feminismos**: formação e militâncias. Rio de Janeiro: Autografia (selo Francisca Julia), 2020.

SILVA, M. R. **Código da ameaça**: trans; classe de risco: preta. São Paulo: N-1 Edições, 2020. Disponível em: <https://n-1edicoes.org/123>. Acesso em: 20 jul. 2020.



“Decidamos não imitar a Europa e retesemos nossos músculos e nosso cérebro numa direção nova. Tratemos de inventar o homem total que a Europa foi capaz de fazer triunfar”.

Frantz Fanon

 /defensoriapublicadoriodejaneiro

 /ASCOMDPGERJ