

UFRRJ
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
PSICOLOGIA

DISSERTAÇÃO

**Na teia do racismo: trauma coletivo e complexo
cultural... marcas do Brasil negro!**

Bruno Correia da Mota

2019



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

NA TEIA DO RACISMO: TRAUMA COLETIVO E COMPLEXO
CULTURAL... MARCAS DO BRASIL NEGRO!

BRUNO CORREIA DA MOTA

Sob a Orientação do Professor
Nilton Sousa da Silva

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Psicologia**, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

Seropédica, RJ
Setembro de 2019

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M917t Mota, Bruno Correia da, 1992-
Na teia do racismo: trauma coletivo e complexo cultural... marcas do Brasil negro! / Bruno Correia da Mota. - Seropédica, 2019.
188 f.

Orientador: Nilton Sousa da Silva.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2019.

1. Racismo. 2. Trauma. 3. Complexo Cultural. 4. Psicologia Analítica. 5. Brasil - Relações raciais. I. Silva, Nilton Sousa da, 1958-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001.



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

BRUNO CORREIA DA MOTA

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Psicologia**, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM: 12/09/2019

Prof. Dr. Nilton Sousa da Silva – PPGPSI/UFRRJ
Orientador

Prof. Dr. Walter Fonseca Boechat – IJRJ/AJB
Banca Externa

Prof. Dr. Amauri Mendes Pereira – PPGEduc/UFRRJ
Banca Interna

AGRADECIMENTO

Agradeço o meu orientador, Prof. Dr. Nilton Sousa da Silva, pela sensibilidade e companheirismo desde o primeiro dia que cheguei em Seropédica-RJ para realizar a matrícula no mestrado. Principalmente por todas as orientações e supervisões que me estimulou a desvelar meus potenciais no mundo acadêmico. E conforme o nosso código: “*tamo junto!*”.

Aos professores membros da banca examinadora, Dr. Walter Fonseca Boechat e Dr. Amauri Mendes Pereira, pelas sugestões, contribuições e incentivos.

Aos amigos dos mestrados – O grupo C. G. Jung no PPGPSI –, Ricardo de Queirós, Marcelo Bogado, Tione Eckhardt e entre outros e outras mestrandas do grupo. Os encontros das quintas-feiras de manhã do grupo foram oxigênio para a realização desta dissertação.

Ao grupo de pesquisa Conjuntura Nacional e Luta Contra o Racismo que foi fundamental para ampliar a minha consciência racial – tornar-se negro é uma construção – e principalmente pelo debate plural composto por pessoas das mais variadas áreas do saber para refletir e agir contra o racismo.

Aos professores e professoras do PPGPSI e aos técnicos administrativos e demais funcionários da UFRRJ.

Às famílias entrevistadas, pela confiança em compartilhar a intimidade familiar e as narrativas dos antepassados.

Agradeço a comunidade de Seropédica-RJ, mais particularmente a Maria Lúcia Gomes, fundadora do Instituto de Cultura e Religiões Afro-Brasileira (ICRAB).

Ao meu terapeuta Rubens Bragarnich pela escuta sensível e por um trabalho terapêutico com alma, que potencializou a minha aventura de desenvolver uma dissertação.

Ao meu pai de santo Ricardo César Ricieri pela forma simples de contar as histórias dos orixás e dos demais mistérios do mundo espiritual. E principalmente pelo estímulo para seguir com leveza e alegria no mestrado.

Ao meu círculo de amizade mais íntimo pela parceria e por longas conversas acerca da vida, da atual conjuntura do Brasil e de tantos outros temas, que de maneira direta ou indireta contribuiu para a dissertação.

Agradeço a minha família paterna pelo belo reencontro no mês da Consciência Negra de 2018: minha avó Maria Glória, Selete e irmão Lucas.

O êxito de finalizar este estudo com todos os percalços pelo caminho, por exemplo realizar o mestrado sem nenhum tipo de bolsa de estudo e dificuldades financeiras, só foi possível pelo apoio da minha família materna.

À minha tia-avó Marilene Saenz por todo apoio material e incentivo em seguir firme no mestrado.

Ao meu tio Adalberto Cícero Correia por mostrar as diversas formas de resistir e agir contra o racismo.

À minha tia Inês Correia que revisou as minhas traduções dos textos em inglês.

Ao meu tio Flávio Gonzalez por apoiar nos meus estudos na psicologia e pela revisão do texto.

À minha irmã Camila Correia Bispo, pelos momentos de alegrias durante os períodos tensos do mestrado.

Ao meu padraсто Carlos José Bispo pelas sinceridades e conversas objetivas acerca da política do país e da desigualdade racial.

Aos meus outros avós: Maria Solidade de Fatima Bispo e Pedro Casimiro Bispo pelo constante carinho em me verem formado.

Ao meu avô materno Edilberto Correia por sempre me inspirar a caminhar com cabeça erguida e força nos obstáculos da vida.

À minha mãe Cassia Correia pelo imensurável amor, paciência e todo apoio para cada etapa em minha vida.

À minha avó materna Maria Lizete Correia pela sensibilidade artística e serenidade que atravessa meu viver.

Por fim, agradeço aos meus ancestrais...

*“Estou aqui com vocês que são negros letrados
[...] se o nosso estudo não servir para o nosso
povo, então ele não serve nada.”*

(Yedo Ferreira)

RESUMO

MOTA, Bruno Correia da. **Na teia do racismo: trauma coletivo e complexo cultural... marcas do Brasil negro!** 2019. 188p. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Instituto de Educação, Departamento de Psicologia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

Esta pesquisa de caráter descritivo percorreu, na tessitura psicológica das experiências traumáticas causadas pelo racismo, como a escravidão, o abandono social no pós-emancipação e o genocídio da juventude negra. Esses marcos históricos e sociais são uma espécie de espelho que reflete a alma brasileira e vice-versa. Neste sentido, se objetivou descrever o trauma coletivo oriundo do racismo, isto é, o trauma que aglutina na psique coletiva, tanto do indivíduo como do grupo, feridas originadas pelo racismo. Para descrever o trauma coletivo oriundo do racismo, foram analisados os seguintes materiais: (a) aspectos históricos, sociais e psicológicos da escravidão, colonização e os índices de desigualdade entre a população negra e branca; (b) a obra de Lima Barreto, *Clara dos Anjos*, para articular o período pós-abolição com o paradoxal e contraditório racismo na atual sociedade brasileira, que escamoteia a desigualdade racial, e (c) a história oral de duas famílias: uma negra e outra branca, que possibilitou resgatar a ancestralidade de ambas, na cidade do Rio de Janeiro-RJ e identificar a transmissão intergeracional do trauma coletivo. A Psicologia Complexa, desenvolvida pelo médico psiquiatra e psicólogo suíço Carl Gustav Jung (1875-1961) foi o fio condutor do objetivo desta pesquisa. Os estudos pós-junguianos, mais especificamente o conceito de complexo cultural, permitiram a investigação psicológica do trauma coletivo. Os complexos culturais podem ser gerados pelas vivências traumáticas de grupos humanos e acarretam a sensação de um contínuo histórico, mobilizado pela violência racial, gênero, religião e assim por diante. Os resultados desta dissertação indicam que as ininterruptas crueldades contra o povo negro são sedimentadas no inconsciente cultural do país e ressoam na vida grupal e individual de toda a população brasileira. Desse modo, o racismo estrutural do Estado brasileiro, a partir dos mecanismos de perpetuação do racismo e das atualizações deles, geram diferentes tonalidades e intensidades de traumas. Assim sendo, o trauma coletivo oriundo do racismo amálgama na psique coletiva esse depósito de brutalidade, que pode potencialmente, por um lado afetar a saúde mental da população negra, por outro contribuir que a população branca não reconheça as próprias práticas racistas e opressoras contra as pessoas não brancas, dado a naturalização da hegemonia simbólica e material da identidade branca.

Palavras chaves: Trauma Coletivo; Racismo; Inconsciente Cultural; Complexo Cultural.

ABSTRACT

MOTA, Bruno Correia da. **In the web of racism: collective trauma and cultural complex... marks of Brazil black!** 2019. 188p. Dissertation (Master in Psychology). Department of Psychology, Federal University Rural of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2019.

This descriptive research covered the psychological structure of the traumatic experiences of racism, such as slavery, social abandonment in post-emancipation, and the genocide of black youth. These historical and social landmarks are kinds of mirrors that reflect the Brazilian soul and vice versa. In this sense, the objective was to describe the collective trauma of racism. That is, a trauma that agglutinates in the collective psyche, both individually and as a group, the wounds originated by racism. In order to describe the collective trauma of racism, the following materials were analyzed: (a) historical, social and psychological aspects of slavery, colonization and rates of inequality between black and white population; (b) the work of Lima Barreto, Clara dos Anjos, to articulate the post-abolition period with the paradoxical and contradictory racism in today's Brazilian society, which conceals racial inequality, and (c) the oral history of two families: a black and a white one, which made it possible to recover the ancestry of both, in the city of Rio de Janeiro and to identify the intergenerational transmission of collective trauma. The Complex Psychology developed by the psychiatrist and Swiss psychologist Carl Gustav Jung (1875-1961) was the guiding thread of the objective of this research. In post-Jungian studies, more specifically the concept of cultural complex, allowed the psychological investigation of collective trauma. Cultural complexes can be generated because of the traumatic experiences of human groups and bring about the sensation of a historical continuum mobilized by racial violence, gender, religion and so on. The results of this dissertation indicate that the uninterrupted cruelties against the black people are sedimented in the cultural unconscious of the country and resonates in the group and individual life of the entire Brazilian population. Thus, the structural racism in Brazil, based on the mechanisms for perpetuating racism and their updating, generates different shades and intensities of traumas. Thus, the collective trauma of racism in the collective psyche, this deposit of brutality, which can potentially affect the mental health of the black population, in addition that contributes to the lack of recognition of the white people oppressive practises against black people, due to the naturalization of the symbolic and material hegemony of the white identity.

Keywords: Collective Trauma; Racism; Cultural Unconscious; Cultural Complex.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Slavers Revenging Their Losses [Escravagistas Revendo Suas Perdas].	. 40
Figura 2 – Todos negros 41
Figura 3 – Poder 43
Diagrama 1 – Raízes psíquicas dos traumas e complexos culturais 81
Diagrama 2 – Geologia da psique 129
Quadro 1 – Panorama geral das famílias 130

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	. 14
MATERIAL E MÉTODO	. 20
Simbólico arquetípico	. 20
Grupo familiar: entrevista e dado sociodemográfico	. 21
Processos da Entrevista	. 21
REVISÃO BIBLIOGRÁFICA	. 23
CAPÍTULO I – TRAUMA E COMPLEXO EM JUNG E PÓS-JUNGUIANOS	. 25
1.1 Trauma e complexo (pessoal e cultural) na psicologia complexa	. 25
1.2 Inconsciente cultural e complexos culturais: história, cultura e raça	. 36
1.3 Síntese	. 44
CAPÍTULO II – NA ARENA DO TRAUMA COLETIVO E COMPLEXOS CULTURAIS: ESCRAVIDÃO, COLONIZAÇÃO E DESIGUALDADE RACIAL	. 45
2.1 As possíveis genealogias de ideias raciais e racistas	. 45
2.2 Escravidão: do século VIII ao XIX	. 55
2.3 Males da colonização	. 65
2.4 Transmissão intergeracional de trauma coletivo oriundo do racismo	. 73
2.5 Genocídio da juventude negra: estilhaços da sombra coletiva	. 87
2.6 Síntese	. 94
CAPÍTULO III – CONTRADIÇÕES E PARADOXOS DO RACISMO BRASILEIRO	. 95
3.1 Breves traços biográficos e literários: Lima Barreto...Clara dos Anjos	. 95

3.2 O início da política imigratória e abolicionista 100
3.3 As marcas do pós-emancipação: eugenia e abandono social 106
3.4 Toxicidade branca 121
3.5 Síntese 127
CAPÍTULO IV – ENTREVISTA COM AS FAMÍLIAS 129
4.1 Um panorama das duas famílias 129
4.2 Narrativas fantasmas: famílias e complexidade 131
4.3 Síntese 146
CONCLUSÃO 149
REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO 154
APÊNDICE A – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) 170
APÊNDICE B – Roteiro de Perguntas 172
APÊNDICE C – Dados sociodemográficos 173
APÊNDICE D – Entrevista completa com a família Cergueira 174
APÊNDICE E – Entrevista completa com a família Lemos 180

INTRODUÇÃO

Laroyê Exu! “Laroyê” é uma saudação para a divindade Exu. Ele atua como mensageiro, rege a vitalidade que pode ser representada pelo falo. No candomblé é o orixá que traz a dinâmica da vida, e é o primeiro a ser saudado na abertura dos trabalhos, pois nenhum trabalho no culto aos orixás começa sem lembrar da divindade que (des) caminha e (re) existe na subversão. A história do povo negro brasileiro é de resistência e de reinvenção. **Desvelar os principais marcos históricos da comunidade negra é evidenciar feridas sociais.** Por exemplo: os privilégios simbólicos e materiais de um determinado segmento da sociedade, sobre a população nativa e negra, são feridas abertas, que podem reter os povos originários e negros reféns do próprio passado histórico. Subverter esta situação e gingar pelas encruzilhadas de Exu são dinâmicas humanas e, constantemente, defesas para reafirmar a totalidade humana da comunidade negra no Brasil.

Esta pesquisa é resultado de ecos históricos da minha pele como jovem negro. Parafrazeando o historiador Marcus Rediker (2007), há um navio negreiro que navega como navio-fantasma nas entranhas da alma brasileira. Carrego na minha memória ancestral a escravidão que durou quase 400 anos no Brasil, que mesmo após os 131 anos da Abolição, ainda mantém a exclusão social da população negra no país. Então, são 531 anos à sombra de crimes do passado que se atualizam no presente! É a história familiar dos meus ancestrais africanos trazidos em porões de um navio negreiro e entregues à escravidão em alguma região do Maranhão. A migração do meu avô negro, da parte materna, para a capital do Estado de São Paulo, o assassinato do meu pai biológico, um jovem negro de 27 anos, que pouco conhecia da história dele até o ano de 2018, além da resistência de minha família materna em contar que, particularmente, minha mãe, também uma jovem negra, é quem teve que sustentar sozinha o filho.

A população negra no Brasil carrega marcas da diáspora africana e algumas delas são profundas feridas. Isto é, são traumas coletivos que habitam a psique coletiva do indivíduo e do grupo negro, e, ao mesmo tempo, e de algum modo, também reverberam na da população branca. Nas narrativas acerca da escravidão dos meus familiares, ressoam tanto as feridas como as lutas e as resistências pela sobrevivência. Recordo de uma história que meu avô materno conta, a partir das memórias do avô dele, isto é, do meu trisavô. Na história dele constam resquícios do trauma coletivo e também uma curiosidade que habitou no meu imaginário. Em outras palavras, apesar da escravatura, meu trisavô possuía uma fazenda, essa informação

transmitida pelo meu avô instigou para eu imaginar e constantemente indagar: *Como aquela ancestral conseguiu adquirir terras em períodos em o negro foi acorrentado e destituído de qualquer propriedade social, inclusive do próprio corpo?*

Esse tipo de história do meu trisavô materno revela algo atípico da escravidão e recapitula a experiência traumática do sistema escravocrata brasileiro, também de outras personagens, e demonstra resistência, criatividade e vitalidade da população negra nas situações mais adversas. Além do fato de possuir uma fazenda, existe muita complexidade social entrelaçada nesta narrativa. Na resistência negra há um elo invisível entre negras/os e “não-brancos” brasileiros, reforçado sob o espírito dos ancestrais oriundos do continente africano. Já meu sangue europeu é oriundo da minha avó materna (cearense), mais especificamente a família do pai dela é de origem holandesa e já a mãe pode ter vindo de uma família francesa. Minha avó materna narra as memórias do meu bisavô, a respeito da tetravó holandesa de longos cabelos e bastante vaidosa.

Foi no mês da Consciência Negra, no ano de 2018, que eu consegui reunir os fragmentos embaralhados da história do meu pai biológico e da família paterna. Como no mito do “Fio de Ariadne”, que a princesa entrega ao herói um novelo de lã para sair do labirinto, eu percorri as ruas e bairros da cidade do Rio de Janeiro-RJ, carregando uma velha carta com endereço antigo da minha avó paterna, até finalmente encontrar a “família perdida”. Dessa forma, eu pude reintegrar o mosaico da minha memória ancestral. Esse relato pessoal, também espelha uma realidade social e histórica: o tráfico transatlântico para escravidão desmembrava as famílias vítimas do tráfico; o sistema escravocrata brasileiro que destituía os vínculos afetivos das famílias negras ainda o faz nos dias de hoje, casos em que famílias negras são estilhaçadas pela violência racial e abandono social.

Percorrendo no labirinto da família paterna, conheci minha bisavó, ainda viva, com 104 anos de idade. Conhecê-la significou completar um quebra-cabeça importante da minha ancestralidade e reconhecer as memórias traumáticas do povo negro contidas nas narrativas dos antepassados. Minha bisavó paterna guarda lembranças vívidas de seu pai – *“ele era marinheiro, trabalhava no navio como foguista”* – e de sua mãe. Em outras passagens, ela narra quando foi levada, por uma amiga da mãe dela, para uma cidade do interior de São Paulo, onde só tinha alemães, ela diz: *“eu ficava triste, porque eu não sabia alemão e a moça me falava – está vendo aquelas casinhas lá no alto do morro? Qualquer dia vou levar você lá, porque lá que moram os pretos”*. Minha bisavó trabalhou nessa cidade como doméstica, ela conta: *“...eu*

trabalhava na casa dos brancos e mandava o dinheiro para minha mãe”. A imagem da segregação racial, contada pela bisavó, se repete em outros momentos da vida dela.

Nesses escombros da memória ancestral, minha outra família paterna, a do meu padrasto, também é atravessada pelos estilhaços do racismo e da exclusão social. O avô e a avó dessa família enfrentam os muros invisíveis, como uma aposentadoria que nunca chega para um senhor negro que padece na cama e uma senhora negra que toda a manhã está na casa de famílias brancas para cuidar da faxina, da comida e assim por diante.

As minhas primeiras lições quanto a raça e racismo vieram do meu tio materno, quando eu era criança, recorro das exclamações dele contra o racismo. Antigamente, achava ele louco, porém a consciência racial é uma construção. Tornar-se negro é um processo gradativo e intenso, que requer revisitar o caleidoscópio da memória familiar e os traumas coletivos da memória histórica de um povo. E aquelas velhas denúncias do meu tio são os combustíveis dele, para nos dias de hoje continuar tentando construir um partido político de negras e de negros.

Conforme veremos, para o médico psiquiatra e psicólogo suíço Carl Gustav Jung (1875-1961) qualquer observação psicológica pressupõe o drama pessoal do observador (JUNG, 2011, p. 50, OC. VIII, § 213). Ainda de acordo com Jung (1978, p. 55, OC. XI, § 87), a psique compõe o “objeto de estudo” da psicologia que, ao mesmo tempo, também é seu sujeito. Aqui, é possível estabelecer comparações com o mito do O Curador Ferido, visto que, ele é uma imagem mítica que expressa a atividade terapêutica para cuidar da ferida de outra pessoa, por exemplo, de um cliente. **Cuidar da ferida do cliente é a possibilidade de cuidar de seu próprio machucado.** E na mitologia grega o Curador Ferido é representado pelo centauro Quíron, portador de um machucado incurável e conhecedor de técnicas medicinais. Já, entre os deuses no panteão do candomblé, a divindade Omulu, também pode expressar a imagem mítica de um Curador Ferido. Omulu é um deus andarilho que caminhou por todo o planeta e por isso conhece todas as doenças possíveis, assim como as curas para os males humanos. O orixá “andarilho” carrega pequenos vegetais (cabaças) que servem como depositórios para curar as doenças. A pipoca é um símbolo de Omulu, pois é a partir de um pequeno grão de milho que durante o aquecimento ocorre uma transformação: em pipoca. Isto é, a pipoca representa o processo da transformação do indivíduo. A saudação para Omulu é *Atotô* – Silêncio e Respeito.

A base teórica e metodológica utilizada na pesquisa é a psicologia complexa de Jung (2012, p. 212-213, OC. XVIII/2, § 1425-1426). O historiador Sonu SHAMDASANI (2003, p. 13-14) afirma que Jung cunhou o termo “**psicologia complexa**” para abordar o ponto de vista

teórico dos seus estudos. Já a expressão “**psicologia analítica**” é mais adequada para os aspectos psicoterapêuticos, isto é, por este último ser, ao mesmo tempo, uma aplicação teórica-clínica da análise psicológica junguiana (SHAMDASANI, 2003, p. 13-14). Portanto, no presente trabalho o aspecto teórico-clínico da psicologia junguiana também visa ir ao encontro da dinâmica social para ratificar e reconhecer a clínica dentro da dinâmica sócio-histórica com toda a complexidade que uma civilização, uma sociedade, uma cultura, uma comunidade, um grupo e uma classe social possam revelar como um campo epistemológico possível à aplicação da psicologia complexa. Neste contexto, a pergunta inicial que motiva a construção desta dissertação é: *Como o passado da escravidão ainda repercute nos níveis pessoais e culturais da sociedade brasileira?*

Contudo, como uma caixinha de surpresa em que o inesperado sempre pode se manifestar, a banca examinadora da qualificação de mestrado, mais especificamente o Prof. Amauri Mendes, levantou outras interrogações a partir do projeto de pesquisa, foram elas: “*E os traumas do pós-emancipação? As desditas e frustrações materiais e simbólicas? O abandono social, a substituição no mercado de trabalho (rural e urbano), os ostensivos preconceito e discriminação raciais, e a percepção de que o imigrante branco é que ‘era o tal’!*”. Baseado nesses questionamentos, eu fiquei com a “pulga da inquietação”, logo caminhei por outras estradas espinhosas da memória ancestral, conseqüentemente para um trauma coletivo oriundo do racismo.

Este estudo pretende investigar as tessituras traumáticas do inconsciente cultural brasileiro, em especial da ferida causada pelo racismo. Ou seja, verificar a influência dos mecanismos de opressão racial, como a crueldade do período escravocrata e do abandono social no pós-abolição na psique coletiva dos grupos brancos, nativos e negros, e, respectivamente, pensar e descrever os velhos colonizadores/senhores da casa-grande e sobre a situação social dos ancestrais colonizados/negros e não brancos escravizados no Brasil. No entanto, a pesquisa vai centrar a reflexão na população negra.

A análise de dados estatísticos entre a população branca e negra, fontes como IBGE e IPEA, por exemplo, podem evidenciar a profunda desigualdade racial do Brasil em diversos setores sociais: educação, trabalho, economia, saúde, segurança etc. Como por exemplo, segundo dados do IBGE (2016), em 2015, 53,2% do corpo estudantil de negras e negros entre 18 a 24 anos de idade ainda cursavam níveis de ensino anteriores ao ensino superior; tipo, ensino fundamental ou médio. Enquanto o grupo estudantil de brancos que estavam na mesma faixa de idade são apenas 29,1% ainda no ensino básico. E o perfil de estudantes no ensino

superior, também com dados levantados no ano de 2015, pelo IBGE (2016), estudantes brancos entre 18 e 24 anos são representados pela taxa de 26,5% dos que estão no ensino superior e os negros somente 12,8%. O campo da educação é um retrato “em branco e preto” da situação racial no Brasil. E aqui falamos de raça como marco antropológico e sociológico (SCHWARCZ, 2012, p. 34). Desta maneira, reflete um debate mundial que, somente, com o advento da engenharia genética o marco biológico pode reafirmar e ratificar que, realmente, todas as “raças” são iguais à luz da espécie humana (KOLBERT, 2018, p. 34-43).

No Brasil, apesar de cento e trinta e um anos da Abolição, o estado social (e psíquico) do corpo negro é permeado por marginalização, desigualdade socioeconômica e genocídio; são fatores que ratificam o racismo estrutural do Estado brasileiro. E, por outro lado, existe a naturalização de vantagens simbólicas e materiais da identidade branca, que geram sentimentos de supremacia racial e atitudes racistas.

Diante dessas considerações, o Conselho Federal de Psicologia (CFP) estabelece na Resolução CFP n.º 018/2002, normas de atuação para psicólogas e psicólogos em torno ao preconceito e à discriminação racial (CPF, 2017). É importante destacar que o racismo deteriora a saúde da população negra. Neste sentido, este estudo pretende desvelar as faces do trauma coletivo oriundo do racismo e contribuir para a investigação psicológica em relação aos efeitos dos mecanismos de perpetuação do racismo.

Nesta pesquisa serão destacados aspectos históricos, culturais e políticos que podem ter gerado o trauma coletivo oriundo do racismo. A partir da compreensão da psicologia complexa e de estudos pós-junguianos que investigam a camada inconsciente da espécie humana, dos grupos e das culturas, podem, justamente, apontar para o trauma individual e/ou coletivo. Em outras palavras, compreender as contínuas violências contra o povo negro que se sedimentam no nível cultural da psique coletiva e são experiências traumáticas para vida grupal e individual.

O objetivo geral da presente pesquisa é: descrever o trauma coletivo oriundo do racismo. Os objetivos específicos são: **(a)** descrever o conceito de trauma e de complexo (pessoal e cultural) nos estudos de Jung e dos pós-junguianos; **(b)** Relacionar aspectos históricos, sociais e psicológicos da escravidão, colonização e dos índices de desigualdade entre a população negra e branca com o trauma coletivo; **(c)** identificar características paradoxais e contraditórias do racismo brasileiro; **(d)** verificar a transmissão intergeracional do trauma coletivo oriundo do racismo, no contexto e na dinâmica social de duas famílias (uma branca e outra negra) da cidade do Rio de Janeiro-RJ. Neste sentido, apresentar visões e experiências de

duas famílias, uma branca e uma negra, para revelar filigranas da história nacional oculta e traumática.

A dissertação está estruturada do seguinte modo: no *primeiro capítulo* é apresentado **(1)** a epistemologia da teoria do trauma na psicologia profunda (psicologia do inconsciente); e considerar que o médico neurologista e psicanalista austríaco Sigmund Freud (1856-1939), no final do século XIX, contribui e marca os estudos sobre o trauma psíquico (FREUD, 1977 [1892], p. 196). Com C. G. Jung e os pós-junguianos a teoria do trauma psíquico passa a abarcar aspectos coletivos, culturais e grupais, e esses três campos são as engrenagens da presente pesquisa, para descrever o trauma coletivo e os mecanismos de perpetuação do racismo frente à questão grupal da população branca e não branca no contexto da sociedade brasileira. O primeiro capítulo explica o *objetivo específico*: **(a)** descrever o conceito de trauma e de complexo (pessoal e cultural) nos estudos de Jung e dos pós-junguianos.

O *segundo capítulo* **(1)** descreve as ideias iniciais das teorias racistas, a partir de Carlos Moore, Michael Banton e Léon Poliakov. E os aspectos históricos da escravidão e colonização. Ainda no *segundo capítulo*, **(2)** conjectura como é possível o trauma coletivo oriundo do racismo ser transmitido entre as gerações, **(3)** das resistências negras no decorrer da escravidão e **(4)** trata da violência contra a população negra a partir dos complexos culturais. E, assim, o *segundo capítulo* se encerra com uma imagem social do *objetivo específico*: **(b)** relacionar aspectos históricos, sociais e psicológicos da escravidão, colonização e dados estatísticos da desigualdade racial com o trauma coletivo.

O *terceiro capítulo* da dissertação desenvolve os seguintes tópicos: **(1)** aspectos históricos da abolição e do pós-emancipação; **(2)** políticas de imigração, eugenia e branqueamento; **(3)** resistências do povo negro do decorrer da Abolição e da pós-abolição e **(4)** branquitude e características patológicas. E, este capítulo articula a reflexão com a vida e a obra do escritor negro, Afonso Henriques de Lima Barreto (1881-1922). A obra de Lima Barreto utilizada é *Clara dos Anjos*. O *terceiro capítulo* pretendeu explicar outro *objetivo específico*: **(c)** identificar características paradoxais e contraditórias do racismo brasileiro.

Por fim, no *quarto capítulo* é apresentado um “estudo de caso” envolvendo duas famílias brasileiras com o seguinte perfil: uma família majoritariamente negra e outra predominantemente branca, para com as duas observar no conteúdo de cada narrativa o racismo no Brasil. Se exemplifica o *objetivo específico*: **(d)** verificar a transmissão do trauma coletivo oriundo do racismo, no contexto e na dinâmica social de duas famílias.

MATERIAL E MÉTODO

Simbólico arquetípico

O método desta pesquisa é em base da psicologia complexa de C. G. Jung. Para Jung (2012, p. 204, OC. III, § 399) a psique é parcialmente regida pelo princípio da causalidade, e, por outro lado, ela é devir. A psique é um devir que apenas pode ser entendida de modo sintético ou construtivo, segundo Jung, “[...] a perspectiva construtiva [...] pergunta como se pode construir uma ponte entre esta psique e o seu futuro.” (2012, p. 204, OC. III, § 399). O método construtivo corresponde a uma “compreensão prospectiva” (2012, p. 201, OC. III, § 391).

O método construtivo legitima o valor subjetivo do pesquisador para apreender o objetivo (JUNG, 2012, p. 203, OC. III, § 395-397). Esse método trabalha com conteúdos complexos, a fim de buscar identificar o material desconhecido, conforme Jung, “[...] obriga o investigador a considerar todas as forças operantes na psique humana” (2012, p. 214, OC. III, § 423), ou seja, consiste em integrar o material inconsciente para a consciência.

E o método construtivo diante do fenômeno psíquico observado busca colocar três perguntas básicas: (1) por que? (a origem do fenômeno); (2) para quê? (a finalidade do fenômeno) e (3) qual o sentido? (relações significativas que possam estar inseridas no fenômeno) (PENNA, 2013).

A analista junguiana, Eloisa M.D. Penna (2013) na obra *Epistemologia e método na obra de C. G. Jung*, apresenta uma síntese do método de Jung. O método junguiano – *simbólico arquetípico* amplia as possibilidades de investigação psicológica. Ou seja, o método simbólico arquetípico permite a integração entre a subjetividade/individual e a objetividade/coletivo (PENNA, 2013).

No caso da presente pesquisa, o método simbólico arquetípico pode permitir compreender: (a) a causalidade da escravidão, (b) a finalidade da dominação de um grupo (colonizador/opressor) para com outros grupos (escravizado/oprimido) e (c) as relações significadas que estão implicadas no fenômeno do racismo, a partir das repetitivas violências contra a comunidade negra.

Grupo familiar: entrevista e dado sociodemográfico

O “estudo de caso” com as duas famílias cumpriu as seguintes etapas: (I) convidar a família; (II) apresentar a pesquisa; (III) informar sobre o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e os cuidados éticos da pesquisa e (IV) entrevistar a família.

A amostra foi composta por duas famílias: uma negra e outra branca. Foram considerados participantes da pesquisa o grupo familiar que reside na cidade do Rio de Janeiro-RJ. A busca por participantes foi de modo informal, por meio de indicação feita por amigos ou profissionais do círculo de relação do pesquisador.

Os critérios de inclusão do grupo familiar foram os seguintes: (1) residir na cidade do Rio de Janeiro-RJ; (2) todos os membros da família se autodeclarem negras/os e do outro grupo familiar se autodeclarem brancas/os e (3) todos os membros das famílias concordarem em assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Já os critérios de exclusão foram: (1) a família não residir na cidade do Rio de Janeiro-RJ; (2) algum membro da família não se autodeclarar branca/o e do outro grupo familiar não se autodeclarar negra/o e (3) os membros da família não concordarem em assinar o TCLE.

Os aspectos relativos à ética na pesquisa com seres humanos obedecem ao Código de Ética Profissional do Psicólogo (CFP, 2005) – Resolução CFP n.º 010/2005 – e às diretrizes do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. A pesquisa foi aprovada pelo CEP da UFRRJ. Todo o cuidado necessário é tomado para preservar o sigilo sobre as identidades dos participantes. Nesta pesquisa os participantes têm nomes fictícios para preservar a identidade pessoal. Em conformidade com a Resolução n.º 466/12 do Ministério de Saúde e por meio de Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (Apêndice A).

Os registros das observações estão sob os cuidados do pesquisador, mantendo-se o sigilo sobre a identidade das/os participantes. O material está guardado em local protegido, com acesso exclusivo do pesquisador em sua própria residência.

Processos da Entrevista

A entrevista é semiestruturada, obedecendo a formulação de questionamentos básicos que são apoiados em teorias e verificações que entrelaçam com o tema da pesquisa (MANZINI, 2004). No caso desta pesquisa o aporte teórico é a psicologia complexa e o tema da pesquisa é o trauma coletivo oriundo do racismo.

Foi elaborado um questionário com sete perguntas, a fim de nortear a temática da pesquisa (no Apêndice B tem o questionário).

A duração da entrevista foi de, aproximadamente, noventa minutos. As entrevistas foram gravadas e transcritas. Na entrevista foi considerado fundamental observar as contradições, lapsos de memória, palavras trocadas (BLEGER, 2007) e outros itens que estão de acordo com o referencial teórico da presente pesquisa. O Apêndice D consta a entrevista completa com a família Cergueira e o Apêndice E a transcrição na íntegra da família Lemos.

E por fim, foi aplicado um questionário sociodemográfico com as seguintes variáveis: identidade de gênero e orientação sexual, cor de pele (medido através da escala de aproximação da cor), idade, estado civil (com companheiro estável: casamento, namora, noivado, etc. ou sem companheiro), filho (sim ou não), renda familiar e renda mensal individual, cor da pele dos pais (o questionário sociodemográfico consta no Apêndice C).

REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

O método utilizado para o levantamento bibliográfico foi à revisão integrativa da literatura “[...] permite a síntese de múltiplos estudos publicados e possibilita conclusões gerais a respeito de uma particular área de estudo” (MENDES; SILVEIRA; GALVÃO, 2008), sendo que o processo é identificar a temática da pesquisa, que no caso de estudo é: trauma coletivo; escravidão; desigualdade racial; abandono social e racismo.

Os bancos de dados utilizados para o levantamento bibliográfico foram: Scielo, PePSIC, Periódicos Capes, Biblioteca Virtual em Saúde, Biblioteca Digital, Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), Athena, PsycLit, Google Scholar, Web of Science (ISI) e Wiley Online Library Search com as palavras chaves: racismo, trauma coletivo, complexo cultural, inconsciente cultural, Jung. Também foram usadas as mesmas palavras chaves, porém em inglês: racism, collective trauma, cultural complex; cultural unconscious, Jung. Os critérios de inclusão para os estudos encontrados foram: artigos/teses/dissertações com no mínimo das três palavras chaves e publicados entre 2000 a 2019. Foi utilizado como critério de exclusão, artigos que não continham no mínimo três das cinco palavras chaves utilizadas nesta pesquisa.

O conceito de complexo cultural é uma das bases para desenvolver esta pesquisa. No Capítulo I é descrito o conceito de trauma para Freud (1977), os estudos iniciais sobre da teoria de complexos para Jung. Mais adiante, circunscrito, em síntese, o conceito de complexo cultural (KIMBLES, 2000, 2004,2014; SINGER; KIMBLES, 2004; SINGER, 2004, 2006, 2009).

Um dos estudos pioneiros no Brasil para tratar do trauma da escravidão e complexos cultural é nas pesquisas de Ramos (2015,2011). Nessa investigação a autora capta a transmissão do trauma histórico da escravidão na população negra e descreve o complexo cultural mobilizado por aspectos raciais, assim como seus sintomas no indivíduo negro, tal como sentimento de inferioridade – baixa autoestima. A pesquisa de Ramos (2015, 2011) é corroborada com as conclusões da tese de doutorado de Gomes (2017), cuja temática é acerca do trauma histórico intergeracional resultante das memórias da escravidão no material coletado em uma comunidade quilombola e dos complexos culturais. Outro analista junguiano que aborda essa temática de um trauma da escravidão, do racismo e dos complexos culturais é Boechat (2014, 2018).

Os resultados desses autores citados, confirma a presença de um trauma da escravidão e a atuação de complexos culturais. Em contrapartida, este estudo investiga as marcas

traumáticas causada pelas contínuas atrocidades contra a comunidade negra, que se aglutinam na psique coletiva. Essas violências não são apenas meros resquícios da escravidão, pelo contrário, dada a presença de um racismo estrutural no Brasil, na medida que as estruturas se transformam, ocorrem atualizações nos mecanismos de perpetuação do racismo. Desta maneira, as atualizações e os mecanismos que regulam o racismo geram diversas tonalidades e intensidades de traumas. Esta pesquisa tem como objetivo geral descrever um trauma que aglutina essas variadas tonalidades e intensidades de experiência traumática, isto é, o trauma coletivo oriundo do racismo.

Para fundamentar esta dissertação, se utiliza, além das autoras e autores do aporte teórico da psicologia complexa, estudos acerca das relações raciais e do racismo (BANTON, 1977; CÉSAIRE, 1978, 2010; FANON, 2008; HASENBALG, 2005; POLIAKOV, 1974; MOURA, 1981, 1992; MOORE, 2007; MUNANGA, 1996,1999,2000; NASCIMENTO, 1978, 1980; NASCIMENTO, 2007; SEYFERTH, 1996; SCHWARCZ, 2012; SKIDMORE, 2012), a fim de destrinchar essas engrenagens do racismo no Brasil e seus efeitos na vida psíquica individual e grupal da população brasileira.

CAPÍTULO I

TRAUMA E COMPLEXO EM JUNG E PÓS-JUNGUIANOS

1.1 Trauma e complexo (pessoal e cultural) na psicologia complexa

O primeiro passo para a compreensão de um fenômeno é recorrer a etimologia da palavra, “[...] porque acontece muitas vezes que é justamente a história de uma palavra que lança uma luz surpreendente sobre a natureza do objeto psíquico que lhe está na origem.” (JUNG, 2011, p. 285, OC. VIII, § 626). A etimologia da palavra “trauma” é derivada do grego τραύμα = ferida, e vem de *νατροπήσει* = furar, indica uma ferida com efracção (pancada no crânio, ruptura). Já traumatismo é uma seqüela no conjunto do organismo, que é causada a partir de alguma violência externa. Trauma e traumatismo tendem a aparecer como sinónimo na medicina (LAPLANCHE; PONTALIS, 1986, p. 678-679). Segundo Laplanche e Pontalis (1986, p. 678-679), a psicanálise recuperou estes termos acerca do trauma, a fim de transpor para o campo psíquico as três definições implicadas no trauma: a de um choque violento, a de uma efracção e a da decorrência sobre o conjunto da organização.

As bases iniciais de Freud para a elaboração da teoria do trauma são procedentes das técnicas hipnóticas ¹ do médico francês Jean-Martin Charcot (1825-1893). Freud no *Prefácio e notas de rodapé à tradução de Leçons du Mardi, de Charcot* (1892) relata, apoiado no exame de pacientes histéricos ² em sono hipnótico, que ataques histéricos são lembranças. E o conteúdo dessas lembranças geralmente é: (a) um trauma psíquico que, devido a sua intensidade, pode provocar a irrupção da histeria ou (b) devido à sua ocorrência em uma situação particular, tornou-se um trauma (FREUD, 1977 [1892], p. 196).

¹ O médico alemão Jean Wier (1515-1588) foi contraio aos postulados da Igreja Católica como as perseguições das mulheres acusadas de feitiçaria: “Bruxas, também chamadas de feiticeiras, são assim denominadas por causa da magnitude de seus atos maléficos [...] pela força malignas, sem qualquer poção ou veneno, matam seres humanos.” (KRAMER; SPRENGER, 1997 [1430-1505], p. 67-68). Ele compreendia que as mulheres acusadas de bruxaria sofriam de doenças mentais e não eram responsáveis pelos seus atos. Wier foi perseguido pela Igreja, porém influenciou o médico austríaco Franz Anton Mesmer (1734-1815) que retira a histeria da demonização e direciona os sintomas histéricos para a ciência, o que levou, mais tarde, ao desenvolvimento das técnicas hipnóticas no tratamento da histeria (BELINTANI, 2003).

² Histeria para Freud é: “Classe de neuroses que apresentam quadros clínicos muito variados. As duas formas sintomáticas mais bem isoladas são a histeria de conversão, em que o conflito psíquico vem simbolizar-se nos sintomas corporais mais diversos, paroxísticos (exemplo: crise emocional com teatralidade) ou mais duradouros (exemplo: anestésias, paralisias histéricas, sensação de ‘bola’ faríngea, etc.), e a histeria de angústia, em que a angústia é fixada de modo mais ou menos estável neste ou naquele objeto exterior (fobias).” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1986, p. 275).

Freud verificou que nos sintomas histéricos de seus pacientes havia um afeto doloroso ligado à uma lembrança que estava adormecida na consciência. O trauma psíquico – a lembrança do trauma – age como um corpo estranho, que mesmo após uma longa duração instalado na psique, ele continua ativo (BREUER; FREUD, 1974 [1893], p. 46-47). Para Breuer e Freud (1974, p. 48, grifo dos aurores): “*Os histéricos sofrem principalmente de reminiscências.*” Eles constataram que cada sintoma histérico desaparecia ao evocar com maior detalhe possível a lembrança, como também a emoção que acompanhava o evento que desencadeou o sintoma histérico.

Segundo Freud (1977 [1888], p. 92, grifo do autor), a reminiscência dos pacientes histéricos e os momentos traumáticos associados com um afeto dolorido é “[...] as condições relacionadas *funcionalmente* à vida sexual desempenham importante papel na etiologia da histeria (assim como na de todas as neuroses) [...]”. Já no ano de 1896 ele apresenta a seguinte afirmação sobre o trauma oriundo da sexualidade: “Exponho, portanto, a tese de que, na base de todos os casos de histeria, há *uma ou mais ocorrências de experiência sexual prematura*, ocorrências estas que pertencem aos primeiros anos da infância [...]” (FREUD, 1996 [1896], p. 200, grifo do autor). Em síntese, a pesquisa de Freud contribuiu para situar o trauma como uma lesão na psique.

Inicialmente, Freud considerou que o trauma psíquico é desencadeado por meio das experiências concretas, por exemplo, sofrer um abuso sexual. As observações posteriores de Freud constataram que alguns pacientes tinham fantasias a respeito de terem sofrido abuso sexual (KALSCHED, 2013). Ou seja, o trauma independe de um evento físico

Em 1912 na Universidade de Fordham, Estados Unidos, Jung concorda com as observações de Freud. Ele diz, “Somos, portanto, obrigados a admitir que muitos traumas da primeira infância são de natureza puramente fantásticas, *meras fantasias*, ao passo que outros traumas são realidades objetivamente comprovada.” (JUNG, 2012, p. 106, OC. IV, § 216, grifo do autor). Freud e Jung estavam de acordo que fantasias inconscientes atuam no trauma. E qual é a fantasia? (KALSCHED, 2013, p. 139). Em Freud o componente da fantasia é a sexualidade. Para Jung a sexualidade é somente uma das mais diversas possibilidades de fantasias inconscientes e traumas (KALSCHED, 2013, p. 140-141).

No prefácio da obra *Psicogênese das doenças mentais*, escrito no ano de 1906, Jung (2012, p. 12, OC. III) pondera a ênfase da sexualidade nos estudos de Freud:

Fazer justiça a Freud não significa, como muitos temem, sujeitar-se incondicionalmente a um dogma; é bastante possível manter um julgamento

independente. Se admito, por exemplo, os mecanismos complexos dos sonhos e da histeria, não significa, de forma alguma, que atribuo ao trauma sexual da juventude uma significação exclusiva, como Freud parece fazer; muito menos que eu coloque a sexualidade em primeiro plano, acima de tudo, ou lhe confira universalidade psicológica que, como parece, é postulada por Freud, pela impressão do papel poderoso que a sexualidade desempenha na psique.

A relação pessoal entre Freud e Jung termina no início de 1913. Conforme um trecho da carta de Freud, datada de 3 de janeiro de 1913, “[...] proponho que abandonemos inteiramente as nossas relações pessoais.” (MCGUIRE [org], 1993, p. 611). E a resposta de Jung, em 6 de janeiro de 1913: “Acedo ao seu desejo de que abandonemos as nossas relações pessoais, pois eu nunca forcei amizade com ninguém.” (MCGUIRE [org], 1993, p. 612). Apesar do desfecho com Freud, o jovem psiquiatra suíço já desenvolvia um pensamento teórico autoral. Como verificado nos trabalhos que Jung desenvolveu em Burgholzli.

Em dezembro de 1900 Jung começa a trabalhar no hospital Burgholzli, Zurique, Suíça: “Durante seis meses encerrei-me nas paredes desse claustro para habituar-me à vida e ao espírito de um asilo de alienado [...] começou a minha carreira psiquiátrica – a experiência subjetiva da qual emergiu minha vida objetiva.” (JUNG, 1987, p. 107). Foi nas atividades em Burgholzli que Jung e o psiquiatra suíço Franz Riklin (1878-1938), desenvolveram, entre 1902-1904, o teste de associação de palavras. Em 1904 publicaram em conjunto, Riklin como coautor, o texto *Investigações experimentais sobre associações de pessoas sadias* (JUNG, 2011, OC. II). O teste de associações de palavras elaborado por Jung e Riklin foi um marco precioso para identificar as raízes inconscientes da doença mental (JUNG, 2011, p. 655, OC. II, §1.350).

Basicamente, o teste de associação de palavras apresenta ao indivíduo uma série de palavras-estímulo, que requer uma resposta verbal automática da pessoa à palavra-estímulo. Jung e Riklin dão atenção especial para os distúrbios que surgiam na aplicação do teste (JUNG, 2011, p. 655-656, OC. II, § 1.350): “[...] com bastante irregularidade, com delongas no tempo de reação e outros distúrbios como repetição das palavras-estímulo, lapsos de linguagem, várias palavras-reação ao invés de uma só.” Eles procuraram investigar em quais palavras-estímulo ocorriam os distúrbios, dessa forma descobriram que quando isso acontecia a palavra-estímulo se remetia a um tema particular do indivíduo. Geralmente a temática era de característica penosa e continha um aspecto simbólico.

De acordo com os autores (JUNG, 2011, p. 655-656, OC. II, § 1.350), “As mais das vezes eram apenas alguns poucos assuntos pessoais que provocavam distúrbios no experimento.” Os psiquiatras suíços introduziram o termo complexo para nomear esse “assunto

pessoal”. O complexo é sempre um conjunto de ideias que se mantêm unidas por meio de uma carga emocional. O “assunto pessoal” que Jung nos chama a atenção foi denominado inicialmente de “*complexo com intensa carga emocional*” (JUNG, 2011, p. 46, OC. II, § 103, grifo nosso) e em seguida de “*complexos de ideias com carga emocional*” (JUNG, 2011, p. 333, OC. II, § 664, grifo nosso). Essa descoberta revela a intimidade da pessoa, uma face oculta, muitas vezes, desagradável, que no teste é descortinada as raízes das neuroses³.

Jung compara os complexos com “vassalos rebeldes”. Os complexos são forças autônomas com forte carga emocional. O componente emotivo nos complexos pode anular as vontades e desejos conscientes do indivíduo, ou seja, uma espécie de personalidades secundárias e autônomas. De acordo com Jung:

[...] imagino o complexo como um conjunto de representações, relativamente independente (exatamente por causa de sua autonomia) do controle central da consciência e que está em condições de a cada momento, por assim dizer, dobrar ou atravessar as intenções do indivíduo. [...] Estamos autorizados, portanto, a considerar um complexo como uma espécie de pequena psique secundária que de alguma forma deliberada (mas desconhecida do indivíduo) tem certas intenções que atravessam as do indivíduo. O produto dos esforços contrários são os sintomas histéricos que tem sua origem no complexo e são tanto mais fortes e obstinados quanto maior for a autonomia do complexo. (JUNG, 2011, p. 658-659, OC. II, § 1.352).

No texto - *O complexo de tonalidade afetiva e seus efeitos gerais sobre a psique* - (JUNG, 2012, p. 48-62, OC. III, § 77-106), Jung investiga o *complexo do eu*. O eu é como um complexo de representações que compõem o centro da consciência (um conteúdo e uma condição da consciência). Para algum elemento psíquico habitar no campo da consciência é necessário estar relacionado com o complexo do eu (JUNG, 2012, p. 444-445, OC. VI, § 796).

As sensações corporais estão associadas ao complexo do eu. Em outras palavras, O somático é mobilizado por complexos e sempre é acompanhando pelos afetos⁴ (JUNG, 2012, p. 50-51, OC. III, § 82-83).

³ Neurose é: “Estado de desunião consigo mesmo causado pela oposição entre as necessidades instintivas e as exigências da cultura, entre os caprichos infantis e a vontade de adaptação, entre os deveres individuais e coletivos. A neurose é um sinal de parada para o indivíduo que está num caminho falso, e um sinal de alarme que o induz a procurar um processo de cura pessoal.” (JAFFÉ, 1987, p. 356-357).

⁴ Afetos: “Por afeto entendo um estado de sentimento, caracterizado, de um lado, por inervações perceptíveis do corpo e, de outro, por uma perturbação peculiar do curso das ideias. Emprego afeto como sinônimo de *emoção*. Distingo – ao contrário de Bleuler (v. *afetividade*) – *sentimento* de afeto, ainda que a transição de um para outro tem contornos vagos porque todo sentimento, ao atingir certo grau de força, liberta inervações corporais e se torna afeto. Por razões práticas, no entanto, é bom distinguir entre afeto e sentimento, porque este pode ser uma função voluntariamente disponível ao que o afeto geralmente não é. [...] entendo afeto, por um lado, como estado psíquico de sentimento e, por outro, como estado fisiológico de inervações, tendo cada qual efeito cumulativo e recíproco

Os afetos são partes integrantes da personalidade (JUNG, 2012, p. 46, OC. XIII, § 58). A afetividade é a base da personalidade (JUNG, 2012, p. 48, OC. III, § 78). Segundo Kalsched (2013), no afeto é reunido elementos como sensações, ideias, memórias e opiniões. Se um evento traumático estiver acompanhado por uma forte carga afetiva, os componentes perceptivos e mentais vinculados a vivência do trauma estarão acumulados ao redor do intenso afeto, assim formando o complexo de tonalidade afetiva (KALSCHED, 2013, p. 168). Ou seja, todo afeto tem a tendência de se tornar um complexo autônomo (JUNG, 2011, p. 285-286, OC. VIII, § 628).

Em 5 de maio de 1934 Jung realiza uma aula inaugural pronunciada na Escola Politécnica Federal de Zurique, ele apresenta a *Considerações gerais sobre a teoria dos complexos* (JUNG, 2011, OC. VIII). E sintetiza a teoria do complexo.

Jung (2011, p. 49, OC. VIII, § 210) afirma que o complexo é a via régia para levar ao inconsciente. Os complexos são autônomos, agem de forma irrefletida e involuntária. A inconsciência da existência deles promove um aumento na força e na autonomia dos complexos na psique. Eles são, potencialmente, tanto positivos como negativos. A consciência acerca dos complexos pode transformar consequências negativas deles.

Os complexos possuem uma camada do inconsciente pessoal ⁵ e outra do inconsciente coletivo. Por exemplo, o complexo paterno tem relação com a figura paterna pessoal do

sobre o outro, isto é, um componente da sensação alia-se ao sentimento intensificado de modo que o afeto fica mais próximo das *sensações* (v.) e essencialmente diferenciado do estado sentimental. Incluo afetos exacerbados, isto é, acompanhados de violentas inervações corporais, não no campo da função sentimental, mas no campo da função sensação (v. *função*)." (JUNG, 2012, p. 423-424, OC. VI, § 751).

⁵ Definição de inconsciente pessoal e coletivo em Jung: "Eu defino o inconsciente como a totalidade de todos os fenômenos psíquicos em que falta a qualidade da consciência. [...] o inconsciente é o receptáculo de todas as lembranças perdidas e de todos aqueles conteúdos que ainda são muito débeis para se tornarem conscientes. Estes conteúdos são produzidos pela atividade associativa inconsciente que dá origem também aos sonhos. Além destes conteúdos, devemos considerar também todas aquelas repressões mais ou menos intencionais de pensamentos e impressões incômodas. À soma de todos estes conteúdos dou o nome de *inconsciente pessoal*. Mas afora esses, no inconsciente encontramos também as qualidades que não foram adquiridas individualmente, mas são herdadas, ou seja, os instintos enquanto impulsos destinados a produzir ações que resultam de uma necessidade interior, sem uma motivação consciente. Devemos incluir também as formas a priori, inatas, de intuição, quais sejam os *arquétipos* da percepção e da apreensão que são determinantes necessárias e a priori de todos os processos psíquicos. Da mesma maneira como os instintos impelem o homem a adotar uma forma de existência especificamente humana, assim também os arquétipos forçam a percepção e a intuição a assumirem determinados padrões especificamente humanos. Os instintos e os arquétipos formam conjuntamente o inconsciente coletivo. Chamo-o 'coletivo', porque, ao contrário do inconsciente acima definido, não é constituído de conteúdos individuais, isto é, mais ou menos únicos, mas de conteúdos universais e uniformes onde quer que ocorram. O instinto é essencialmente um fenômeno de natureza coletiva, isto é, universal e uniforme, que nada tem a ver com a individualidade do ser humano. Os arquétipos têm esta mesma qualidade em comum com os instintos, isto é, são também fenômenos coletivos." (JUNG, 2011, p. 76-77, OC. VIII, § 270, grifo do autor).

indivíduo. Ou seja, um conjunto de representações com carga emocional particular para o grupo de imagens associadas ao pai. Mais além do pai pessoal, há a camada do pai coletivo (do arquétipo paterno).

Em uma definição mais amadurecida sobre os complexos:

Hoje em dia todo mundo sabe que as pessoas ‘têm complexos’. Mas o que não é bem conhecido e, embora teoricamente seja de maior importância, é que os complexos podem ‘nos ter’. A existência dos complexos põe seriamente em dúvida o postulado ingênuo da unidade da consciência que é identificada com a ‘psique’, e o da supremacia da vontade. Toda constelação de complexos implica um estado perturbado de consciência. Rompe-se a unidade da consciência e se dificultam mais ou menos as intenções da vontade, quando não se tornam de todo impossível. [...] um complexo ativo nos coloca por algum tempo num estado de *não liberdade*, de pensamentos obsessivos e ações compulsivas para os quais, sob certas circunstâncias, o conceito jurídico de imputabilidade limitada seria o único válido. (JUNG, 2011, p. 43, OC. VIII, § 200, grifo do autor).

A expressão popular: “de boas intenções o inferno está cheio” se encaixa para ilustrar as atividades dos complexos na psique. Quando um complexo é ativado pode frustrar as melhores intenções de uma pessoa. Por outro lado, os complexos vitalizam e movimentam a psique. Eles possuem efeitos negativos e/ou positivos. Um súbito momento de criatividade para novas ideias, por exemplo, também é influenciado pelos complexos.

Um pouco mais adiante Jung apresenta a razoável etiologia do complexo:

Hoje em dia podemos considerar como mais ou menos certo que os complexos são *aspectos parciais da psique dissociados*. A etiologia de sua origem é muitas vezes um chamado *trauma*, um choque emocional, ou coisa semelhante, que arrancou fora um pedaço da psique. (JUNG, 2011, p. 45, OC. VIII, § 204, grifo do autor).

Da experiência traumática podem surgir complexos. Em outros termos, o trauma tende a formar um complexo afetivo no indivíduo. Inicialmente Jung (2011, OC. VIII) indicou a possível etiologia de um complexo pessoal. Entretanto, será necessário adentrar na camada do inconsciente cultural, a fim de compreender traumas de âmbitos coletivos.

No ano de 1962 ocorreu o Segundo Congresso de Psicologia Analítica, em Zurique, evento que o estadunidense, analista junguiano e colaborador de Jung, Joseph Henderson (1903-2007), apresenta o artigo “*The Archetype of Culture*”⁶ [O arquétipo da Cultura], ele pretendia

⁶ Henderson (1990, p. 103), retifica, posteriormente, o título inicial do artigo, ele comenta: “One cannot speak of an archetype of culture; I should have called it by the name I really had in mind, archetypal contents of cultural.” [Não se pode falar de um arquétipo da cultura; eu deveria ter chamado pelo nome que eu realmente tinha em mente, conteúdos arquetípicos da cultura.].

obter um retorno crítico do público sobre seu estudo da cultura em relação a Psicologia Analítica. Ele conseguiu uma resposta favorável da pesquisa, o que resultou na publicação do livro “*Cultural Attitudes in Psychological Perspective*” [Atitudes Culturais na Perspectiva Psicológica] (1984).

Segundo Henderson (1990), muito daquilo que Jung chamou de pessoal é mais próximo de um condicionamento cultural. Desse modo, Henderson (1990) introduz o conceito de inconsciente cultural:

[...] uma área da memória histórica que está entre o inconsciente coletivo e manifesta parte da cultura. Pode incluir ambas dessas modalidades, consciente e inconsciente, mas é uma identidade que surge dos arquétipos do inconsciente coletivo, que auxilia na formação de mitos e rituais, e além disso promove o processo do desenvolvimento individual. (HENDERSON, 1990, p. 103, tradução nossa)⁷.

A memória histórica, dita por Henderson (1990, p. 103-104), é quando emerge um arquétipo que está pronto para criar uma representação simbólica direcionada a grupos étnicos.

De acordo com Henderson (1990), o inconsciente pessoal é influenciado pela cultura da família do indivíduo. É a participação do indivíduo com o grupo familiar que irá fomentar os seus primeiros contatos culturais.

Henderson (1990, p. 113, tradução nossa)⁸ faz uma importante observação quanto a pesquisa com a psicologia complexa:

Se estamos procurando puramente pelas origens, tendemos a desconsiderar as formas culturais; se estamos procurando puramente por formas culturais, tendemos a ignorar suas origens arquetípicas. Devemos aprender a incluir em nossos estudos os dois extremos do espectro - o arquetípico e o cultural - e as gradações de cor entre eles.

O apontamento de Henderson acerca das gradações entre o arquetípico e o cultural serve como um guia para investigação psicológica de um trauma coletivo.

⁷ “[...] an area of historical memory that lies between the collective unconscious and the manifest pattern of a culture. It may include both these modalities, conscious and unconscious, but it has some kind of identity arising from the archetypes of the collective unconscious, which assists in the formation of myth and ritual and also promotes the process of development in individuals.” (HENDERSON, 1990, p. 103).

⁸ “If we are looking purely for origins, we tend to discount the cultural forms; if we are looking purely for cultural forms, we tend to ignore their archetypal origins. We must learn to include in our studies both end of the spectrum – the archetypal and the cultural – and gradations of color in between.” (HENDERSON, 1990, p. 113).

A primeira publicação sobre complexo cultural foi em 2000, nos EUA, no livro *The Vision Thing: Myth, politics and psyche in the world* [A visão da coisa: mito, política e psique no mundo], organizado por Thomas Singer (psiquiatra e analista junguiano estadunidense). Basicamente, o livro organizado por Singer (2000) busca entrelaçar a realidade arquetípica, política e psicológica.

É no artigo *The cultural complex and the myth of invisibility* [O complexo cultural e o mito da invisibilidade] que o estadunidense negro Samuel Kimbles, psicólogo clínico e analista junguiano ⁹, introduz o conceito de complexo cultural. Kimbles (2000) amplia o conceito de complexo desenvolvido pelo Jung e adiciona no inconsciente cultural aquele vasto horizonte de conflitos grupais, que são mobilizados por motivos étnicos, raciais, gênero, classe e religião. Dado que a maioria dos conflitos contemporâneos giram em torno dessas diferenças citadas. E se manifestam em uma multiplicidade de situações como no campo econômico, social e político:

Qualquer que seja o motivo dos conflitos religiosos, sociais, raciais e étnicos, que são, muitas vezes, violentos e sangrentos, tendendo a fúria genocida. Eles envolvem de forma polarizada e rigidamente o conflito de ‘nós/eles’, categorias regidas por estereótipos que endurecem as projeções negativas mútuas. Vitimização e vingança são dinâmicas que funcionam em uma espécie de bloqueio mútuo, e muitas das consequências destes traumas psicossociais se esticam durante muitas gerações. Muitas vezes, as teologias da justiça transformam algumas dessas lutas e conflitos em Guerras Santas (por exemplo, o islamismo no Oriente Médio). Como membros de organismos coletivos, os seres humanos ainda têm de aprender a lidar com as implicações menos destrutiva destes poderosos processos de sombra intragrupo. [...] Como psicólogo e analista junguiano estou igualmente surpreso com a escassez de abordagens psicológicas para esses problemas na literatura. (KIMBLES, 2000, p. 157, tradução nossa) ¹⁰.

Kimbles (2000) refletiu a própria experiência terapêutica a partir de um sonho que teve sobre a situação dos presídios nos EUA, os quais a maioria dos detentos são jovens negros. Ele

⁹ Samuel Kimbles e Thomas Singer são analistas do instituto junguiano da cidade de São Francisco, Califórnia (EUA) – C.G. Jung Institute of San Francisco. Henderson foi o cofundador desse instituto. Kimbles e Singer estiveram com o Prof. Henderson.

¹⁰ “Whatever the cause of religious, social, racial, and ethnic conflicts, they are often bloody and violent, tending toward genocidal rage. They involve rigidly polarized “us/them” categories and are governed by stereotypes which harden mutual negative projections. Victimization and revenge dynamics operate in a kind of lock step tandem, and many of the consequences of these psychosocial traumas stretch over many generations. Often, the theologies of righteousness turn some of these struggles and conflicts into Holy Wars (for example, Islam in the Middle East). As members of collective bodies, humans have yet to learn how to deal less destructively with the implications of these powerful intragroup shadow processes. [...] As a psychologist and Jungian analyst I am equally surprised at the dearth of psychological approaches to these problems in the literature.” (KIMBLES, 2000, p. 157).

se inquietou em relação a existência de dinâmicas coletivas na camada inconsciente dos grupos. A indagação dele foi: “Poderiam estes complexos do grupo funcionarem para além da dinâmica individual?” (KIMBLES, 2000, p. 159, tradução nossa) ¹¹.

No contexto terapêutico, Kimbles (2000) diz que a dupla – cliente e terapeuta – são capturados por algo pegajoso e emocional, que é organizado dentro de um padrão de sentimento grupal – “nós/eles”: “Esses sentimentos conectam cada um de nós através de uma narrativa social intergeracional aos nossos diferentes grupos de referências. Isso pode precipitar a projeção, a culpa e o mal-entendido [...]” (KIMBLES, 2000, p. 159, tradução nossa) ¹². Os complexos culturais atuam tanto no inconsciente de grupos como no âmbito do individual. Eles são contínuos de longos conflitos históricos que geraram traumas, a título de exemplo, o tráfico Atlântico para escravidão e a segregação racial.

O conceito de complexo cultural tem a contribuição, posterior, do Thomas Singer na publicação de um livro organizado por Singer e Kimbles – *The Cultural Complex Contemporary Jungian perspectives on psyche and society* [O Complexo Cultural: perspectivas junguianas contemporâneas sobre psique e sociedade] (SINGER; KIMBLES, 2004). Esse livro foi publicado pela primeira vez em 2004, contendo coletâneas de artigos de diversos pesquisadores e pesquisadoras, que tratam a respeito do conceito de complexo cultural.

Singer e Kimbles (2004) comentam que o nome do conceito é um resumo de duas palavras potentes – cultural e complexo. Cada uma dessas palavras carrega extensos significados em pesquisas. Segundo os autores, a noção de complexo cultural é uma ideia sintética para compreender a psicologia dos conflitos grupais.

Os complexos culturais são baseados em grupos que vivenciaram constantes conflitos no decorrer da história. Essas hostilidades sofridas se fincaram no inconsciente cultural de um determinado povo (SINGER; KIMBLES, 2004, p. 7). Os complexos culturais podem ser ativados no inconsciente e apossar da psique coletiva do grupo ¹³. Nas palavras dos autores:

[...] *esses complexos de grupo têm a ver com trauma, discriminação, sentimentos de opressão e inferioridade nas mãos de outro grupo agressor - embora os ‘grupos ofensivos’ sejam frequentemente, sentindo-se*

¹¹ “Could these be group complexes that function beyond individual dynamics?” (SINGER; KIMBLES, 2004, p. 159).

¹² “These feelings connect each of us through an intergenerational, social narrative to our different reference groups. This can precipitate projection, blame, and misunderstanding [...]” (Ibidem, p. 157).

¹³ Sobre a psique coletiva, Jung diz: “Do mesmo modo que o indivíduo não é apenas um ser singular e separado, mas também um *ser social*, a psique humana não é algo de isolado [...] mas também um fenômeno coletivo.” (1981, p. 136, OC. VII, § 235).

discriminados e tratados injustamente. Complexos de grupo enchem a paisagem psíquica e são tão facilmente detonados quanto as minas terrestres literais que espalham o globo e ameaçam a vida - especialmente a vida jovem - em todos os lugares. (SINGER; KIMBLES, 2004, p. 7, grifo nosso) ¹⁴.

No artigo, *The cultural complex and archetypal defenses of the group spirit* [O complexo cultural e defesas arquetípicas do espírito de grupo], Singer (2004) aplica a pesquisa acerca dos traumas e defesas arquetípicas do espírito pessoal, desenvolvida pelo analista estadunidense Donald Kalsched, para compreender o trauma na dimensão grupal. As defesas arquetípicas de um grupo traumatizado podem estar sujeitas às figuras de lideranças protetoras e/ou torturas violentas nas mãos de suas lideranças.

Segundo Singer (2004), o grupo pode desenvolver um sistema defensivo semelhante ao descrito por Kalsched (2013). Isto é, nos casos dos grupos ocorre que a proteção dos daimones (figuras de proteção no sistema de autodefesa da psique) é acionada quando o núcleo do grupo – o espírito coletivo – está com uma lesão traumática, desse modo os daimones atuam como figuras protetoras do espírito coletivo.

As defesas arquetípicas do espírito de grupo, caso ativadas, direcionam a agressão primitiva para o núcleo traumatizado do grupo, tendo como exemplo, a autoironia e autodepreciação. Esse sistema de defesa pode direcionar a agressão primitiva para fora do grupo e agir contra alguma comunidade (étnica, racial ou religiosa) que possa ameaçar o núcleo do grupo (SINGER, 2004). Os grupos atacam para defender o espírito coletivo que está ameaçado, especialmente se o grupo possuir um histórico de experiência traumática. Ou seja, o aspecto patológico do grupo ferido é a defesa arquetípica do espírito grupal que tende a aniquilação do diferente (SINGER, 2004).

No entanto, quando saudável, esse espírito coletivo se manifesta no fortalecimento de vínculos entre os membros internos do grupo e aos outros agrupamentos humanos e pessoas externas. A vida grupal saudável expressa, por exemplo, musicalidade, rituais, danças, jogos, comércios etc.

No Brasil é possível verificar pesquisas que investigam os traumas da alma brasileira, por exemplo, o trabalho da analista junguiana Denise Ramos quanto a um complexo cultural e

¹⁴ “Mostly these group complexes have to do with trauma, discrimination, feelings of oppression and inferiority at the hands of another offending group – although the “offending groups” are just as frequently feeling discriminated against and treated unfairly. Group complexes litter the psychic landscape and are as easily detonated as the literal land mines that scatter the globe and threaten life – especially young life – everywhere.” (SINGER; KIMBLES, 2004, p. 7)

um trauma coletivo oriundo da escravidão. Ramos (2006), utiliza como trabalho de campo o centro histórico – Pelourinho – da cidade de Salvador, Bahia, para investigar as nuances da ferida escravocrata.

Existem outros trabalhos como a coletânea de artigos publicados em 2014 (BOECHAT [org], 2014), *Alma Brasileira: luzes e sombra*, que discutem a respeito da alma brasileira. Conforme o analista junguiano, Walter Boechat, “[...] as raízes do Brasil é como uma anamnese de um indivíduo, seus traumas, suas descobertas, suas transformações, sua possibilidades. A compreensão da alma brasileira não é tarefa fácil [...]” (BOECHAT, 2014, p. 10), dado o fator multicultural da sociedade brasileira.

Em 2018, novamente, analistas do Brasil que atuam com a abordagem da psicologia analítica, publicaram a obra *Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais* (OLIVEIRA [org], 2018). Esse livro contém diversos artigos a respeito da alma brasileira, complexos culturais e traumas coletivos.

Segundo a analista junguiana, Tereza CARIBÉ, “[...] o complexo cultural emerge de um trauma histórico de certo povo e pode se manifestar tanto no indivíduo como no grupo” (2018, p. 36). Caribé nos chama a atenção ao campo da terapia no que tange ao contexto cultural, social, histórico e étnico-racial da/o cliente ao, “[...] considerar que os sintomas apresentados estão relacionados a um trauma ou a um complexo pessoal, quando, na verdade, o que há por trás é um grande trauma coletivo” (CARIBÉ, 2018, p. 39). A psique individual está entrelaçada com os aspectos históricos, sociais e culturais. Sobre o tema Boechat (2018, p. 76) resume da seguinte forma:

Há uma grande semelhança na estrutura e na maneira de ação de um complexo afetivo individual e de um complexo cultural. O complexo afetivo no indivíduo pode se estruturar como um trauma precoce de infância, por exemplo. Mas irá atuar durante a vida adulta e pedirá uma elaboração posterior. Da mesma forma o complexo cultural, embora se originando nos inícios da organização de uma cultura, poderá ter efeitos deletérios sobre a organização social futura da sociedade.

Em suma, os estudos contemporâneos da psicologia complexa possibilitam investigar as entranhas dos traumas que afligem a alma brasileira.

O próximo tópico deste capítulo articula o conceito de inconsciente cultural e seus complexos culturais com os mecanismos de perpetuação do racismo e da resistência do povo negro.

1.2 Inconsciente cultural e complexos culturais: história, cultura e raça

Compreender os processos históricos do tráfico Atlântico, conduzido pelo europeu e seu descendente brasileiro, que escravizou o povo africano nas terras brasileiras, requer mergulhar no cerne da psique coletiva dos grupos.

O antropólogo congolês, pesquisador no Brasil e referência sobre os estudos do racismo, Kabengele Munanga, relembra que, para investigar os níveis mais fundos do preconceito racial cabe a psicologia, “[...] os preconceitos não manifestos, presentes invisivelmente na cabeça dos indivíduos, e as consequências dos efeitos da discriminação na estrutura psíquica das pessoas.” (MUNANGA, 2012, p. 9). A partir da psicologia complexa é possível investigar o subjetivo/objetivo, o arquetípico/cultura e o consciente/inconsciente para apreender as nuances do racismo e de seus efeitos traumáticos na saúde mental dos não brancos.

Em outras palavras, a complexidade histórica-política, econômica, cultural e social do Brasil se reflete no aspecto intra e inter-psíquico da população brasileira e nos seus mecanismos de perpetuação do racismo.

O nível mais profundo do inconsciente é composto pela camada da coletividade, quer dizer, o inconsciente coletivo que é “[...] comparável a um oceano sobre o qual flutua como navio a consciência do eu. Por isso também nada desapareceu do mundo primitivo da psique” (2012, p. 148-149, OC. X, § 285). Em um trecho poético sobre essa camada mais longínqua da psique, Jung diz:

A alma não é de hoje! Sua idade conta muitos milhões de anos. A consciência individual é apenas a florada e a frutificação própria da estação, que se desenvolve a partir do perene rizoma subterrâneo, e se encontra em melhor harmonia com a verdade quando inclui a existência do rizoma em seus cálculos, pois a trama das raízes é mãe universal (1989, p. XV, OC. V).

No mesmo caminho da filogênese, o indivíduo recapitula reminiscências da pré-história da humanidade. Desta forma, os fatores que mais impactaram a experiência humana se transformaram em arquétipos: “Nossa mente inconsciente, bem como nosso corpo, é um depositário de relíquias e memórias do passado. [...] Pois, embora uma criança não nasça consciente, sua mente não é *tabula rasa*; ela vem ao mundo com uma interioridade definida” (JUNG, 2012, p. 56, OC. XVIII/1, § 84). As histórias dos antepassados se armazenam na psique.

A palavra arquétipo é de origem grega. *Archétypon*: original, padrão, tipo primitivo; o prefixo *arkhê* é “o que está na frente, donde começou, origem, princípio” (HOUAISS, 2009, p. 185) e *Túpos* “marca feita de golpe, marca impressa, símbolo” (HOUAISS, 2001, p. 272).

Na obra *Fédon* (Da alma), Platão escreve a respeito da reminiscência das ideias. O diálogo ocorre momentos anteriores da morte do filósofo Sócrates (preso e condenado a beber um cálice com veneno). O debate central é a imortalidade da alma. E Sócrates fez a seguinte reflexão:

[...] todas essas coisas que sempre temos nos lábios, quero dizer, o belo, o justo, e todas as essências deste tipo, existem verdadeiramente e se referimos todas as percepções de nossos sentidos a essas noções primitivas, como a seu tipo, que encontramos em nós mesmos, é necessário, digo, que, como todas essas coisas existem, nossa alma também tenha existido antes de termos nascido, e se todas essas coisas não existem, todos nossos discursos são inúteis. (PLATÃO, 1996, p. 141).

Jung (2012, OC. IX/1) foi influenciado pelo pensamento platônico, o conceito de arquétipo é uma expressão que já existia na antiguidade, sinônimo de “ideia” (*eidōs*) em Platão, conforme a expressão de Sócrates, “[...] todas essas coisas que sempre temos nos lábios [...]” (PLATÃO, 1996, p. 141). Eles, os arquétipos, revelam a potencialidade imagética da filogenia, da mesma maneira que o cérebro humano, atualmente, também possui funções que já estavam contidas no cérebro dos antepassados. Os arquétipos desvelam a habilidade de a espécie humana reproduzir imagens coletivas e arcaicas. Jung (1981, p. 127, OC. VII, § 219) adverte que arquétipos não são ideias inatas, pelo contrário, o indivíduo herda a potencialidade psíquica de reproduzir as imagens primordiais, tais como da mãe, do pai, do irmão, do amor e até mesmo da guerra.

É necessário distinguir arquétipos de imagens arquetípicas: arquétipos são temas coletivos e imagens arquetípicas são as atualizações e a modelagem dessas temáticas. As imagens são pessoalmente adquiridas pelo indivíduo, como explana o analista junguiano Michael Vannoy Adams, “Arquétipos são constantes e imagens são variáveis [...] As formas são temas psicológicos [...] nos quais os conteúdos são variações bastante específicas.” (ADAMS, 1996, p. 104, tradução nossa)¹⁵. Todas as vezes que o indivíduo se depara com formas de apreensão repetitivas e padronizadas ocorre a manifestação arquetípica (JUNG, 2011, p. 81, OC. VIII, § 280).

Para complementar a elucidação dos conceitos de inconsciente coletivo, inconsciente cultural e arquétipos, a fim de dialogar com os estudos das relações raciais, será necessário

¹⁵ “Archetypes are constants, and archetypal images are variables. [...] The forms are psychological themes [...] on which the contents are quite specific variations.” (ADAMS, 1995, p. 104).

apresentar: (1) uma divergência conceitual do inconsciente coletivo e (2) uma ampliação teórica na ideia de inconsciente cultural.

Franz Fanon (1925-1961) foi psiquiatra, filósofo, revolucionário e participou no combate para a independência da Argélia. Ele nasceu em Martinica, país que foi colonizado pela França. Os estudos realizados por Fanon se mesclam com a vida de militância na luta contra o racismo e o colonialismo.

O inconsciente coletivo é cultural, isto é, adquirido (FANON, 2008 [1952], p. 160). De acordo com Fanon (2008), Jung estava enganado a respeito do inconsciente coletivo, pois os povos não europeus, analisados pelo psiquiatra suíço, sofreram com a colonização europeia e assimilaram o modo de vida e a cultura do mundo branco:

Pessoalmente, penso que Jung se enganou. Aliás, todos os povos que ele conheceu – índios pueblos do Arizona ou negros do Quênia, na África Oriental britânica, tiveram contactos mais ou menos traumatizantes com os brancos. [...] Jung situa o inconsciente coletivo na substância cerebral herdada. Mas o inconsciente coletivo, sem que haja necessidade de recorrer aos genes, é simplesmente o conjunto dos preconceitos, mitos, atitudes coletivas de um grupo determinado. (FANON, 2008, p. 159).

Jung analisou sonhos de homens negros nos EUA e constatou a presença de conteúdos arquetípicos:

[...] em algum lugar somos também um negro, ou um chinês ou qualquer outro homem do mundo, em tal hora somos apenas seres humanos da mesma raça que todos os homens. Temos os mesmos arquétipos, bem como todos possuímos fígado, olhos e coração. Não importa que a pele seja negra. Evidentemente há uma importância relativa, pois provavelmente o negro terá uma camada cultural a menos que você. Os diferentes estratos da mente correspondem à história das raças. (JUNG, 2012, p. 62, OC. XVIII/1, § 93).

O cerne da crítica de Fanon (2008) com Jung está nessa camada coletiva da psique dos grupos que sofreram (e ainda sofrem) pelo racismo e colonialismo de pessoas brancas. Nesse sentido, Fanon (2008) destaca que o inconsciente coletivo é, na realidade, a cultura que processa os preconceitos, mitos e ações coletivas de um determinado grupo. Por exemplo, Fanon (2008) menciona que no inconsciente europeu se formou uma repulsa excessiva contra o negro. O negro para o europeu é o princípio de todo mal, “No inconsciente coletivo, negro = feio, pecado, trevas, imoral. Dito de outra maneira: preto é aquele que é imoral.” (FANON, 2008, p. 163). Ele constatou os efeitos do colonialismo e do racismo na saúde mental dos povos colonizados. Fanon foi testemunha dos destroços da colonização, por esse motivo ele captou a violência causada pela colonização na psique dos povos não europeu.

Em outra passagem, Jung (1981, p. 136, OC. VII, § 235) observa que existe uma diferenciação racial, familiar e grupal na psique coletiva, todavia a base é uma camada coletiva e impessoal: “[...] há diferenciações correspondentes à raça, tribo ou mesmo à família, também há uma psique coletiva que pertence à raça, tribo e família, além de uma psique coletiva ‘universal’.” Jung focou nos aspectos coletivos e não se aprofundou nos níveis culturais da psique (HENDERSON, 1990; ADAMS, 1996). Essa tarefa foi legada para outros seguidores de Jung.

A partir de Henderson e outros pós-junguianos como Adams, Kimples e Singer, a camada cultural e a psicologia dos grupos foram aprofundadas no aporte teórico da psicologia complexa.

Nos estudos de Adams (1996), o inconsciente cultural é composto por arquétipos e estereótipos. Motivos étnicos geram discriminações que atingem determinados grupos. A ênfase de Adams (1996) é pelas categorias culturais e não naturais, por exemplo, pensar no aspecto étnico e não do racial.

Adams (1996) opta pelo termo etnia ao invés de raça. Entretanto assumir a noção de raça como um dispositivo de poder, ideologia¹⁶ e tecnologia de governo (MBEMBE, 2018a, p. 75) é fundamental na luta contra o racismo, pois enfrentar o racismo é confrontá-lo no próprio terreno racial (NASCIMENTO, 2007; MOORE, 2007, CÉSAIRE, 2010; MBEMBE, 2018a). Neste presente estudo é preferível o termo raça. É importante destacar que o conceito de raça não possui mais relação ou aplicação no âmbito biológico. À vista disso, raça está relacionado com o campo social e político, ou seja, um dispositivo de poder e dominação (MUNANGA, 2000; MOORE, 2007; MBEMBE, 2018a). Assim sendo, o inconsciente cultural contém aspectos raciais.

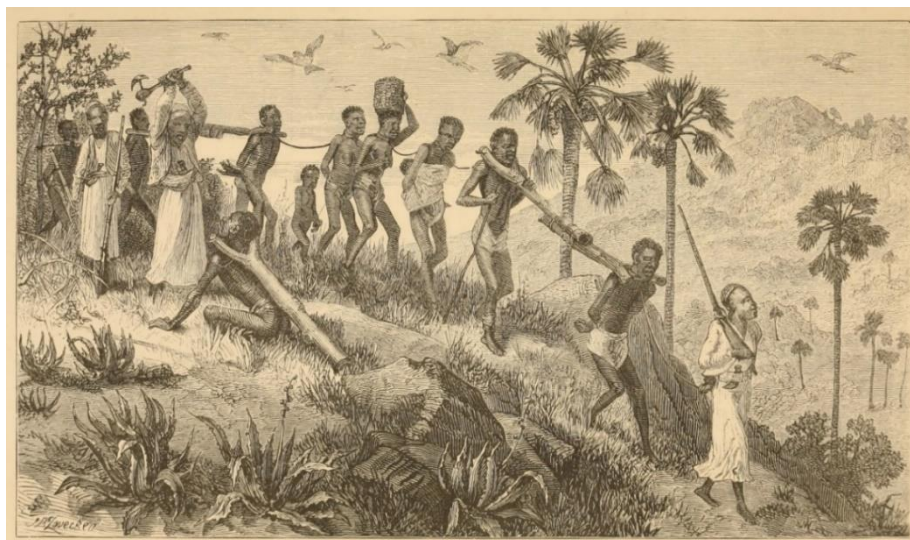
Segundo Adams (1996, p. 46) existe duas dimensões no coletivo: (1) arquetípico que é natural (trans-histórico, trans-cultural e trans-étnico) e (2) estereotipado (histórico, cultural e étnico [racial]), ambas dimensões estão no inconsciente/consciente. Inconsciente coletivo e

¹⁶ Ideologia é “a) No sentido geral, é um sistema de ideias comuns a um grupo determinado e condicionado, em última análise, pelos seus centros de interesse. Nesse sentido, a ideologia confunde-se com o conjunto das concepções e representações que servem de expressão a uma entidade coletiva; b) no sentido restrito, torna-se um feixe de ideias-força susceptível não apenas de justificar um ponto de vista mas também de animar um movimento (ideologia marxista, cristã, etc.). Nesse nível, ela manifesta sempre um deslocamento em relação ao real, um desvio entre as promessas das ideias e sua atualização; c) no limite e numa ótica pejorativa, a ideologia não é nada mais que engano consciente, mentira intencional, pensamento hipócrita, com disse Marx, uma *mistificação*; é, também, um conhecimento deformado, muito atrasado ou adiantado em relação ao meio onde pretende inserir-se.” (MUNANGA, 2009, p. 86, grifo do autor).

consciência coletiva possuem estereótipos e imagens estereótipos, assim como os arquétipos e as imagens arquetípicas.

Em síntese, todos os humanos possuem órgãos psíquicos idênticos – arquétipos. E as especificidades da dimensão histórica, cultural, étnica-racial da psique dos grupos e do indivíduo. (ADAMS, 1996, p. 49).

Figura 1 - *Slavers Revenging Their Losses* [Escravagistas Revendo Suas Perdas]



Fonte: Livingstone (1874, p. 58).

No dia 19 de junho de 1866, o missionário britânico, David Livingstone (1813-1873), fez a seguinte narrativa sobre a imagem (Figura 1) que presenciou:

Passamos por uma mulher morta amarrada a uma árvore pelo pescoço, as pessoas explicaram que ela tinha sido incapaz de acompanhar os outros escravos em um grupo, e seu senhor tinha determinado que ela não deveria ser propriedade de mais ninguém, caso ela se recuperasse depois de haver descansado [...]. Nós vimos outros amarrados de maneira semelhante, e uma deitada no caminho morta por um tiro ou esfaqueada, pois ela estava em uma poça de sangue [...] o Árabe que era dono dessas vítimas estava enfurecido com a perda de seu dinheiro pois os escravos estavam ficando incapazes de marchar, ele descontou sua fúria assassinando os escravos [...] (LIVINGSTONE, 1875, p. 59, tradução nossa)¹⁷.

¹⁷ "We passed a woman tied by the neck to a tree and dead, the people of the country explained that she had been unable to keep up with the other slaves in a gang, and her master had determined that she should not become the property of anyone else if she recovered after resting a time. [...] we saw others tied up in a similar manner, and one lying in the path shot or stabbed, for she was in a pool of blood [...] the Arab who owned these victims was enraged at losing his money by the slaves becoming unable to march, and vented his spleen by murdering them [...]" (LIVINGSTONE, 1875, p. 59).

Na narrativa de Livinstone (1875) é demonstrado um recorte da chacina e caçada por pessoas no tráfico Atlântico. O capitalismo racial é análogo a um açougue de destroços humanos. Conforme o testemunho de Livinstone (1875), é possível verificar a naturalização de um sujeito transformado em mercadoria. A mercadoria como forma elementar do acúmulo de riqueza.

O corpo escravizado, no período do tráfico para escravidão, era ao mesmo tempo um objeto, uma pessoa e uma mercadoria no sistema capitalista. Para Achille MBEMBE (2018a, p. 309), filósofo negro camaronês, o surgimento do sujeito racial (do negro) está relacionado com a história do capitalismo. No sistema mercantilista o negro é corpo-objeto “[...] quando chega à fase terminal, atingida a exaustão, sofre uma desvalorização universal. A morte do escravo assinala o fim do objeto e sua saída do estatuto de mercadoria” (MBEMBE, 2018a, p. 146), ou seja, o sujeito racial, após a sua exaustão e inutilidade, é descartado e abandonado.

Figura 2 – Todos negros



Fonte: Jornal do Brasil (1982).

A Figura 2 foi publicada pela primeira vez no dia 30 de setembro de 1982 no Jornal do Brasil. A foto foi tirada em 1982, pelo fotojornalista carioca Luiz Morier, e publicada no Jornal do Brasil. Em 1982 completavam apenas 94 anos da abolição.

O flagra na foto inquieta pela similaridade à escravidão e capta por meio das imagens a atualização da tentativa de descarte e desqualificação do povo negro. A corda no pescoço desses homens na fotografia (Figura 2), não manifesta, apenas, resíduos da escravatura, dos rastros de um período histórico. A imagem expressa os mecanismos de abandono social contínuos e

intencionais aplicados à população negra para manter a estratificação racial e a preservação da estrutura de privilégios de dominação de grupos brancos.

Carlos Hasenbalg (1942-2014), sociólogo argentino, destaca dois itens a respeito da estratificação racial:

(a) a discriminação e o preconceito raciais não são mantidos intactos após a abolição, mas, pelo contrário, adquirem novos significados e funções dentro das novas estruturas, e (b) as práticas racistas do grupo dominante branco que perpetuam a subordinação dos negros não são meros arcaísmos do passado, mas estão funcionalmente relacionadas aos benefícios materiais e simbólicos que o grupo branco obtém da desqualificação competitiva dos não-brancos (HASENBALG, 2005, p. 92).

Hasenbalg (2005) chama a atenção para a atualização e ressignificações que o grupo dominante faz para manter privilégios e poderes, a partir da marginalização dos não brancos.

Outra imagem que nos remete ao enclausuramento da comunidade negra é verificada nos índices de 2016 do Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias (Infopen) sobre raça da população encarcerada no Brasil (dados que representam 72% da população prisional). Segundo Infopen (2017) 64% das pessoas presas são negras e 35 % brancas. O Brasil é a terceira maior população carcerária do mundo, 726 mil pessoas estão presas, cuja maioria é negra (INFOPEN, 2017).

Escravidão durante quase quatro séculos, abandono social no pós-emancipação e a maioria da população carcerária é negra ¹⁸. São violências físicas, sociais, psíquicas e culturais registradas na alma brasileira.

Segundo Singer (2004), complexos culturais são assentados em situações conflituosas repetitivas, em outras palavras, experiências históricas que possuem raízes na psique coletiva de um grupo e indivíduo. Eles contêm uma espécie de sociologia interna de um grupo. Dessa maneira, a argamassa da psique coletiva dos europeus colonizadores e de seus descendentes brancos do Brasil possuem registrado em sua cartografia psíquica de nível cultural: os estupros das mulheres negras/indígenas, as crueldades infligidas contra os não brancos, o genocídio do povo negro/indígena e as tentativas de aculturação. Esses registros são potencialidades, que a qualquer momento, podem ser ativadas na psique coletiva tanto de nível grupal como individual.

¹⁸ Mais adiante, capítulo II, serão destrinchados outros índices de desigualdade entre brancos e negros no Brasil.

Os complexos culturais são como minas terrestres, que caso se pisar em alguma delas pode explodir as emoções do passado (SINGER, 2004). Para Singer (2004), essas minas terrestres são resquícios de velhos confrontos não resolvidos, que se depositaram na memória coletiva como marcas traumáticas carregadas por um determinado grupo e seus membros em individuais.

Em contrapartida, as lutas e resistências da população negra no decorrer da história são registros na cartografia psíquica de nível cultural do grupo. Se por um lado existem as tentativas de suprimir a comunidade negra, de outro lado há a total afirmação do povo negro no mundo.

O poeta negro, dramaturgo, um dos principais responsáveis por cunhar o termo Negritude, figura de destaque na luta anticolonialista, Aimé Césaire (1913-2008), nasceu, nas mesmas terras que Fanon, em Martinica. Césaire (2010) ¹⁹ compreendeu que a repulsa generalizada contra a população negra ao redor mundo requer uma compensação que é a afirmação racial legitimadora global. O ícone da luta anticolonialista e antirracista inaugurou a ontologia da afirmação e reafirmação da identidade negra no mundo – a Negritude. Um movimento que assume a noção de raça para desmitificá-la e desorientar o racismo.

A Negritude é um posicionamento consciente do racismo e busca enfrentá-lo em suas ramificações socioeconômica, culturais, políticas e no imaginário social (CÉSAIRE, 2010).

Figura 3 – Poder



Fonte: Carlos Vergara (2018).

¹⁹ Na obra *O discurso sobre a negritude*, discursado em Miami (EUA), no ano de 1987, Césaire (2010, p. 109) cita alguns conceitos básicos da psicologia complexa: “Os cromossomos me importam pouco. Mas eu creio nos arquétipos.”, ele continua, “Eu creio no valor de tudo aquilo que está enterrado na memória coletiva de nossos povos e mesmo no inconsciente coletivo.” e conclui “Eu creio na virtude formadora das experiências seculares acumuladas e do vivido veiculado pelas culturas.” Césaire (2010) já observava a camada coletiva e cultural do racismo e da escravidão.

A Figura 3 fez parte da exposição *Histórias afro-atlânticas* do MASP (2018). A foto é da autoria do fotógrafo e pintor gaúcho Carlos Vergara, tirada em 1972 no auge da ditadura militar brasileira. Carlos acompanhou um tradicional bloco de carnaval, o Cacique de Ramos, da zona norte do Rio de Janeiro.

A foto (Figura 3) é um registro da militância negra na ditadura militar. E reúne em uma imagem a (re) afirmação da identidade negra, da mobilização política e da luta contra o racismo.

Para Munanga e Gomes (2006, p. 128-129), a partir dos anos 70 a luta contra o racismo é rememorada e a comunidade negra começa a observar e denunciar que: “[...] a exploração socioeconômica atinge de maneiras diferentes negros e brancos e que a superação do racismo e da discriminação racial não será alcançada simplesmente com a mudança da situação de classe.”, mas sim, complementa Munanga e Gomes, “[...] na luta contra a desigualdade social e racial”. Seja na escravidão ou na ditadura, o negro sempre resiste e luta incessantemente contra a opressão.

1.3 Síntese

O capítulo I buscou circunscrever o conceito de trauma psíquico, complexo pessoal, complexo cultural e inconsciente cultural. E articulou os conceitos citados com a imagem do corpo negro enclausurado no decorrer dos séculos e da contraparte que é a resistência negra, a Negritude.

Já o próximo capítulo será apresentado: (a) teorias raciais, (b) breves aspectos históricos da escravidão e colonização, (c) trauma coletivo oriundo do racismo e complexo cultural racial, (d) transmissão intergeracional e narrativas fantasmas e (e) desigualdade racial e social.

CAPÍTULO II

NA ARENA DO TRAUMA COLETIVO E COMPLEXOS CULTURAIS: ESCRAVIDÃO, COLONIZAÇÃO E DESIGUALDADE RACIAL

2.1 As possíveis genealogias de ideias raciais e racistas

Para mergulhar na experiência traumática da psique coletiva da população negra será necessário um próximo passo: desvelar a História. A psicologia complexa uniu as barreiras entre o passado e o presente, isto é, o material histórico permite desatar o nó da psicologia individual (SHAMDASANI, 2003, p. 297-300). Em conformidade com Jung:

Os pesquisadores psicológicos até agora voltaram seu interesse principalmente para a análise de problemas individuais. Contudo, na situação atual parece-me indiscutivelmente necessário ampliar a análise dos problemas individuais pelo acréscimo de material histórico [...]. Pois, assim como os conhecimentos psicológicos facilitam a compreensão de acontecimentos históricos, inversamente também fatos históricos podem lançar nova luz sobre conjunturas psicológicas individuais [e grupais]. Estas e outras considerações levaram-me a dirigir minha atenção um pouco mais para o lado histórico, na esperança de obter aí novos conhecimentos sobre os fundamentos da psicologia (1989, p. 5, OC. 5, § 3).

Os registros históricos do período escravocrata e das possíveis bases do pensamento racista podem auxiliar no entendimento de um tipo específico de trauma coletivo gerado pela violência racial.

A perspectiva histórica adotada neste estudo está de acordo com a de Beatriz Nascimento (1942-1995), historiadora negra, poeta que foi militante do movimento negro brasileiro. Para Nascimento (2007), o estudo do negro deve partir do próprio negro: “Devemos fazer a nossa História, buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente, nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os enganando.” (NASCIMENTO, 2007, p. 97). Nascimento (2007) assegura que por meio da história é possível compreender o inconsciente do povo negro.

Beatriz alerta para o seguinte: “Não se pode incorrer na perpetuação de mistificações, de estereótipos que remontam as origens da vida histórica de um povo que foi arrancado de seu habitat, escravizado e violentado na sua História Real.” (NASCIMENTO, 2007, p. 93). Casos de mistificação da história do povo negro são recorrentes na mídia brasileira. Figuras públicas que expressam opiniões distorcidas e que tendem a culpar as vítimas e isentar os carrascos. Por

exemplo, o presidente da república Jair Messias Bolsonaro, eleito nas eleições presenciais de 2018, fez comentários que mistificam a história da escravidão, ainda como candidato nas eleições de 2018, em um canal público.

No programa Roda Viva²⁰, exibido pela TV Cultura, Bolsonaro, um dos presenciáveis entrevistados, fez a seguinte declaração: “Se for ver a história realmente, os portugueses nem pisavam na África, eram os próprios negros que entregavam os escravos” (BOLSONARO, 2018, 27 min 21 s). O caso de Bolsonaro demonstra a sua alienação com o contexto histórico das pessoas de diversas etnias africanas que foram escravizadas no Brasil, cujo descendentes representam 53% (IBGE, 2016) da população brasileira. Bolsonaro omite a participação do europeu no tráfico para escravidão, na qual o branco inseriu um sistema opressivo e organizado para a transformação de pessoas em corpos-objetos, mercadorias vivas inventadas especialmente para abastecer o mundo branco. É preciso acentuar um outro equívoco nessa frase do Bolsonaro (2018, 27 min 21 s, grifo nosso), quando ele diz: “[...] eram os próprios negros que entregavam os escravos” está associando os mais variados grupos étnicos do continente africano com uma nomeação (negro) que só passou a existir a partir da relação do branco com o não branco (vítimas do tráfico para escravidão), ou seja, foram os brancos que classificaram aquelas pessoas escravizadas de negro. Desse modo, a palavra “negro” teve que ser reelaborada, com o propósito dela assumir um caráter político de luta contra o racismo no mundo.

O material histórico pode evidenciar fragmentos das emoções mobilizadas pelo viés racial. Para isso será apresentado uma síntese do trabalho de Poliakov (1974), Banton (1977) e Moore (2007), a respeito da complexidade das bases raciais e racistas. Conforme indica Kabengele, “[...] o racismo e as teorias que o justificam não caíram do céu, têm origens mítica e histórica conhecidas.” (MUNANGA, 2000, p. 24), como por exemplo, o mito bíblico da maldição de Cam.

O pesquisador negro de origem cubana, cientista social, referência nos estudos sobre o racismo na história, Carlos Moore, apresenta na obra *Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*, a tese que o racismo é estruturado pelo fenótipo (concentração de melanina e traços morfológicos) (MOORE, 2007). Ele resgata nos mitos, textos religiosos e na literatura antiga os indícios do medo que as pessoas brancas têm dos não brancos.

²⁰ Exibido no dia 30 de julho de 2018.

De acordo com Moore (2007), o racismo é milenar e as manifestações racistas no percurso da história são ramificações de um núcleo mais arcaico e objetivo, ou seja, o fenótipo. De outro modo, o racismo possui bases nos primórdios da história humana, a partir do momento que surgiu a diferença fenotípica:

Naqueles tempos, quando as populações humanas careciam de familiaridade os uns com os outros, o fenótipo constituiu uma irrevogável demarcação entre os grupos antagônicos. A história, efetivamente, confirma que grande parte dos conflitos na Antiguidade foi proporcionada, quase que invariavelmente, por disputas em torno da posse de recursos [...]. Existem fortes indícios de que essas oposições existiram e que foram balizadas em dados fenotípicos e culturais que expressavam a diferença entre os grupos rivais. (MOORE, 2007, p. 163).

O racismo pode ter surgido como resultado de conflitos reais em torno da posse de recursos entre nômades invasores e povos agrícolas sedentários, ambos grupos com fenótipos e culturas diferentes (MOORE, 2007). No período Neolítico houve migrações massivas que geraram encontros entre populações que não se conheciam completamente, “[...] revertendo em prolongados e *traumáticos confrontos* entre povos euro-asiáticos leucodérmicos (europeus brancos, semitas ou amarelos asiáticos) e povos meridionais melanodérmicos (afro-dravidiano-melanésicos).” (MOORE, 2007, p. 246, grifo nosso), isso indica que houve violentos conflitos que proporcionou uma nova ordem social baseada em aspectos raciais.

Para Moore (2007), o racismo pode abarcar todas as esferas estruturantes da vida social. Sendo que ele está implicado na supremacia absoluta de um segmento humano, que se autodenomina como uma raça superior sobre outro agrupamento humano, que também é definido de maneira racial. A supremacia, diz Moore (2007, p. 255), “[...] se expressa por meio de uma hegemonia irrestrita tanto no plano material (poder econômico e político) quanto no psicocultural (sentimento de superioridade)”. Desse modo, o racismo concede uma série de vantagens conforme a posição ocupada de um indivíduo e/ou grupo na hierarquia de uma sociedade racializada.

O berço da espécie humana é a África. Todas as pessoas no mundo, conforme a genética, descendem de seres humanos que saíram do continente africano, provavelmente, sessenta mil anos atrás (KOLBERT, 2018, p. 38). O êxodo dos primeiros agrupamentos humanos que saíram da África e migraram para povoar outras regiões ao redor do planeta foram sujeitados às mutações genéticas. Por exemplo, o surgimento da pele clara:

Uma crucial mutação genética que levou à pele clara (SLC24A5) ocorreu há 29 mil anos na Ásia, e se difundiu pela Europa. Mas a África também originou

outras variantes genéticas (DDB1, MFS12 e HERC2) que contribuem para a pele mais clara da população ao redor do mundo. (KOLBERT, 2018, p. 39).

Já o motivo da pele escura é uma proteção necessária contra a radiação ultravioleta nas regiões dos trópicos, locais mais ensolarados. E a pele clara é devido à escassez da luz solar que favorece na produção de vitamina D, ou seja, “[...] as diferenças visíveis entre os povos não passam de acidentes históricos. Elas refletem apenas o modo como os nossos antepassados lidaram com a exposição ao sol – e nada além disso.” (KOLBERT, 2018, p. 42). As pesquisas em genética deram um salto para provar e reafirmar que raça é inexistente no campo genético e científico, apesar disso a discriminação, segregação, violência e o genocídio, justificados por motivos raciais, ainda é uma ferida não cicatrizada na humanidade.

Outro aspecto investigado por Moore (2007) é a presença do racismo em textos míticos e religiosos. Ele destaca o livro sagrado dos hindus, Vedas, escrito por volta de 1000 e 500 a.C. No Rig-Veda é narrado a invasão de povos arianos, cerca de 1500 a.C, que devastou a civilização harappana do Vale do Indo. O grupo invasor é chamado de leucodérmicos, oriundos do sul do Irã e da Ásia Central, são representados como *gente da pele nobre (arri ou ária)* e os rivais são os dravidianos, denominados de *dasyu* (aqueles de pele escura). O líder dos leucodérmicos (arianos) é considerado um semideus por ter aniquilados os *dasyu*, os povos de pele escura (MOORE, 2007, p. 52-53).

Em outra passagem mítica/religiosa com aspectos raciais está no mito bíblico de Noé. Segundo Munanga (2000, p. 24-25), essa passagem bíblica deriva a primeira classificação religiosa da pluralidade humana. Os três filhos de Noé representam os ancestrais das três raças humanas: Jafé (Europa), Sem (Ásia) e Cam (África) (POLIAKOV, 1974; MUNANGA, 2000).

No Gênese 9:8-25, texto bíblico, o personagem Noé estava embriagado e foi visto despido pelo filho Cam. Essa situação levou Noé a amaldiçoar os descendentes de Cam, a partir do seu filho, isto é, o neto de Noé, Canaã: “Maldito seja Canaã; servo dos servos será de seus irmãos” (GÊNESE, p. 8). A maldição de Cam passou a ser uma justificativa religiosa para legitimar a escravidão de determinados grupos étnicos do continente africano e de seus descendentes nas Américas.

Para ilustrar a presença e crença na maldição de Cam, mais um exemplo com figuras políticas: em 30 de março de 2011 o deputado federal, pastor Marcos Feliciano, escreveu na rede social *Twitter* que os africanos descendem de uma maldição de Nóe (BALZA, 2011). De acordo com o deputado, o continente africano é amaldiçoado com doenças e misérias por causa

das religiões pagãs (BALZA, 2011). Essas interpretações racistas silenciam a responsabilidades das mãos brancas pelos crimes irreparáveis para história africana e população negra ao redor do mundo.

Moore (2007) destaca trechos míticos que remontam à longínquos conflitos de grupos humanos. Os recortes feitos pelo Moore (2007), manifestam o caráter racial no inconsciente cultural dos antepassados. Compreender a mitologia e os símbolos no aporte teórico de Jung pode ampliar e auxiliar nos estudos da genealogia do racismo.

Para Jung (2011, p. 97, OC. VIII, § 325), os mitos dos povos são representantes do inconsciente coletivo. Mitologia é uma espécie de projeção ²¹ do inconsciente coletivo. Fenômenos físicos como os da natureza possuem uma espécie de paralelos psíquicos, isto é, a mitologia contém um reflexo dos processos físicos:

[...] o curso diário do sol e o alternar-se regular dos dias e das noites deveriam refletir-se na psique sob a forma de imagem gravada aí desde tempos imemoriais. Não podemos demonstrar a existência de uma tal imagem, mas, em compensação, descobrimos analogias mais ou menos fantásticas do processo físico: cada manhã um herói divino nasce do mar e sobe no carro do Sol. No Ocidente, espera-o uma Grande Mãe, que o devora, assim que anoitece. (JUNG, 2011, p. 98, OC. VIII, § 326).

Os mitos expressam os eventos impactantes que traduzem um conteúdo típico da humanidade (JUNG, 1989, p. 26-27, OC. V, § 42). Por exemplo, a lua para os homens, mulheres e crianças da antiguidade expressava mais do que a noção científica de um satélite da Terra. Para aqueles povos antigos a lua é processada como uma imagem simbólica, ou seja, ela é divina, o luar é mágico, é vívido.

Outro conceito pilar para a teoria de Jung e complementa o que já foi exposto acerca de mitos, arquétipos e inconsciente coletivo, é a respeito dos símbolos. Símbolo é a melhor expressão possível para indicar algo desconhecido, uma espécie de desconhecido-conhecido. A base do símbolo é o arquétipo inconsciente e a imagem que manifesta é oriunda das ideias adquiridas pela consciência (JUNG, 1989, p. 220-221, OC. V, § 344). Símbolo é vivo e sempre mantém um nível de algo desconhecido (JUNG, 2012, p. 487-488, OC. VI, § 906).

²¹ A projeção é um mecanismo natural da psique humana e ocorre de forma involuntária, ou seja, não recebe interferência da consciência. Tudo aquilo que é desconhecido e vazio é preenchido por projeções. O que o indivíduo enxerga e reflete no mundo externo são principalmente conteúdo do próprio inconsciente (JUNG, 1990, OC. XII).

Segundo Munanga (2000), classificar e conceituar servem para operacionalizar o pensamento. Dessa maneira, o conceito de raça foi utilizado para classificar e hierarquizar, acarretando o racismo.

Os mitos de origens dos povos europeus revelam o cerne de hostilidades e das alianças entre grupos. É a partir dessas genealogias que o historiador, referência nos estudos do antisemitismo, Léon Poliakov (1910-1997), investigou as camadas mais longínquas do mito ariano e das primeiras construções pseudocientíficas de superioridade racial.

De acordo com Poliakov (1974, p. XVII), cada sociedade produz espontaneamente uma genealogia que narra a descendência dos membros de um grupo, “[...] o mito genealógico é pois a primeira forma da reflexão histórica, e neste sentido, ao menos, não há ‘sociedades sem história’; ao contrário, a história humana deve ter começado com a hominização”. Os mitos de origens das grandes nações europeias são um conjunto de antigas crenças pagãs, pretensões dinásticas e dogmas da Igreja.

Poliakov (1974) investiga a genealogia espanhola, francesa, inglesa, italiana e alemã. Nos cinco mitos de origens dessas nações é comum em todas: o topo da hierarquia social ser destinado para algumas linhagens familiares privilegiadas e, algumas vezes, a exaltação do sangue germânico. Será apresentado apenas um desses mitos para servir como ilustração para este estudo.

Na história espanhola os povos iberos foram invadidos pelos visigodos. O arcebispo Isidoro de Sevilha vinculou os iberos à Tubal e os visigodos com Magog, ambos filhos de Jafé, todavia Sevilha exalta a superioridade racial dos invasores (POLIAKOV, 1974, p. 3-4). E em 1780 o Ministro Hertzberg alude que Espanha e Portugal são de linhagem alemã.

Após a Espanha reconquistar seu território invadido pelos muçulmanos se desenvolveram ações segregacionista contra os descendentes dos judeus e muçulmanos, que foram batizados na Igreja. Os recém convertidos foram classificados de cristãos novos e estigmatizado como pessoas de sangues impuros. Já os velhos cristãos receberam o título de sangue puro. A divisão aplicada não era feita por motivos da origem dos antepassados, mas sim em consideração do indivíduo pertencer ao grupo dos ortodoxos ou dos heterodoxos. Em relação a essa contradição da Igreja, Poliakov (1974, p. 5, grifo do autor) diz:

Nos termos de uma teologia elaborada por teólogos espanhóis, a falsa crença dos mouros e dos judeus tinha maculado outrora seu sangue, e esta mácula, ou ‘nota’, tinha sido transmitida hereditariamente até seus remotos descendentes, relegados na casta quase intocável dos Cristãos Novos ou *conversos*. Assim, desprezando o dogma da virtude regeneradora do batismo, um racismo

institucionalizado se manifestava, pela primeira vez, na história européia. [...] os teólogos que elaboram esta doutrina não negavam que as duas categorias de cristãos descendessem de um pai comum, Adão, mas considerava que a rejeição de Cristo havia corrompido biologicamente os *conversos*.

A pureza do sangue na Espanha segue a mesma lógica das leis raciais do regime nazista do século XX (POLIAKOV, 1974). Segundo Poliakov (1974), o antagonismo religioso entre cristãos e não-cristãos incumbiu em inferiorizar os descendentes dos judeus e dos muçulmanos convertidos na Espanha.

No campo dos complexos culturais: os cristãos velhos (sangue puro) e novos (sangue impuro), expressa a vicissitude do conflito da Igreja contra o islamismo e judaísmo. O receio da Igreja com o batismo dos descendentes de judeus e muçulmanos ativou as defesas arquetípicas do grupo reagirem como uma espécie de guardiões do espírito grupal. Isto é, de defender a hegemonia da Igreja de possíveis ameaças que podem colocar em risco a estabilidade do poder, como a entrada dos filhos daqueles antigos inimigos no coração da Igreja. As batalhas de católicos e muçulmanos, por exemplo, podem até serem páginas viradas da história, todavia na arena dos complexos culturais a guerra pode continuar de forma atemporal.

Ainda no período histórico espanhol, o mito gótico (linhagem germânica), conservou seguidores até a Espanha moderna. Godo estava associado com a antiga nobreza e fazia parte do imaginário espanhol buscar a descendência desses antigos nobres conquistadores (POLIAKOV, 1974).

Para além dos muros espanhóis, Portugal também possui registros históricos desses conflitos de sangue puro e impuro. O historiador britânico Charles Ralph Boxer indica na obra *O Império Colonial Português (1415-1825)*, que durante séculos os portugueses estiveram convictos da pureza de sangue e da limpeza em um viés racial. Boxer (1969) investigou os documentos oficiais e correspondências privadas, até ao último quartel do séc. XVIII, a frequência de expressões como *raças infectadas*. Uma lei promulgada em agosto de 1671 diz que: “[...] ninguém com sangue judeu, mourisco ou mulato, ou casado com uma mulher nessas condições estava autorizado a ocupar qualquer posto oficial ou qualquer cargo público [...]” (BOXER, 1969, p. 254), o autor afirma que os negros e os cristãos novos sofreram discriminação e perseguição racial em Portugal.

De acordo com Poliakov (1974) no século XVIII (séc. das Luzes) os postulados da Igreja são questionados e o conhecimento não se baseia mais em torno da bíblia. E foi nesse período que algumas figuras pensantes prepararam o terreno para as teorias dos tipos raciais.

O conceito de raça foi usado inicialmente na Zoologia e na Botânica para classificar a diversidade animal e vegetal (MUNANGA, 2000). Nesta perspectiva, o naturalista sueco, Carl Von Linné (1707-1778), Lineu, classifica as plantas em 24 raças/classes. Porém, ele não se limitou em classificar plantas e animais. Lineu incluiu o *Homo sapiens* em seu sistema de classificação. A respeito dessa divisão racial de seres humanos realizada por Lineu, Munanga traduz da seguinte forma:

- americano: o próprio classificador descreve como moreno, colérico, cabeçudo, amante da liberdade, governado pelo hábito, tem corpo pintado;
- asiático: amarelo, melancólico, governado pela opinião e pelos preconceitos, usa roupas largas;
- africano: negro, fleumático, astucioso, preguiçoso, negligente, governado pela vontade de seus chefes (despotismo), unta o corpo com óleo ou gordura, sua mulher tem vulva pendente e quando amamenta seus seios se tornam moles e alongados;
- europeu: branco, sanguíneo, musculoso, engenhoso, inventivo, governado pelas leis, usa roupas apertadas. (MUNANGA, 2000, p. 26).

Mais adiante, segundo Poliakov (1974), Lineu aprofunda a diferença entre negros e brancos ao apontar as difíceis possibilidades dos europeus e de um grupo étnico africano, hotentote, terem em comum a mesma genealogia.

O anatomista holandês Pierre Camper (1722-1789) foi o primeiro a afirmar que existe diferença craniana entre as raças. Para ele o europeu se beneficiava de um ângulo facial maior (POLIAKOV 1974). De acordo com Poliakov (1974), Camper inaugurou os velhos postulados científicos, ultrapassados, os quais a inteligência era medida pela cubagem dos crânios. Dessa forma, se pregava a superioridade branca e a inferioridade dos não brancos.

Outro tópico na pesquisa de Poliakov (1974) é que o antissemitismo preexistia a ideia do mito indo-germano (ariano). Entre 1789 e 1815 a comunidade judaica foi emancipada na maioria dos países ocidentais, e desejavam torna-se cidadãos como os outros. Todavia, a sociedade cristã, especialmente na Alemanha, teve desconfiança da ascensão dos judeus. A difusão em massa do antissemitismo tornou-se a doutrina oficial do regime nazista, assim como a supremacia racial.

Em conformidade com Munanga (2000), parece que o ser humano desenvolveu uma habilidade cognitiva para classificação. Em Poliakov (1974) há registros das divisões e subdivisões de linhagens dos povos europeu e o privilégio reivindicado por alguns grupos que se julgam superiores. Já Moore (2007) busca em períodos remotos da história do ser humano

registros de conflitos mobilizados pelas diferenças fenotípicas. Por fim, o século das Luzes integra o conceito de raça das ciências naturais para classificar a diversidade humano não europeia (MUNANGA, 2000). Isto é, a estratificação e hierarquia racial, a qual pessoas não brancas permanecem no nível mais baixo de uma pirâmide forjada pelo grupo racial que se mantém no topo.

No campo psíquico, o inconsciente cultural contém estereótipos, que inclui aspectos raciais e étnicos. Esse nível da psique pode mobilizar a incessante classificação de pessoas em grupos e subgrupos, nos quais o diferente é: inferiorizado, desumanizado e descartado. De acordo com o cientista social britânico Michael Banton (1926-2018), “Sempre houve uma tendência nas pessoas para preferirem as suas ‘próprias espécies’ e serem desconfiadas relativamente aos estranhos.” (BANTON, 1977, p. 25). E na arena dos complexos culturais, aqueles velhos conflitos de *nós contra eles*; expressões como *olho por olho, dente por dente*, são ativados e atualizados, possibilitando causar uma sensação de contínuo histórico movido pelo ódio e vingança.

Banton (1977) em seu livro *A ideia de raça*, chama atenção para a insuficiência de relacionar o preconceito racial para uma única raiz, fonte ou evento histórico. Segundo ele pode ter ocorrido, gradualmente, a consciência de diferença racial e o dito preconceito tivesse se alterado significativamente (BANTON, 1977).

Para Banton (1977) conceito de raça, classe e nação foram desenvolvidos, inicialmente, na Europa para auxiliar nos entendimentos das novas relações sociais. Os três conceitos são modos de categorização europeia que foram, paulatinamente, mais utilizados na medida que o homem branco europeu teve, a partir da expansão ultramarina, conhecimento dos povos não brancos. Quer dizer, o contato da Europa com os povos da América, África e Ásia favoreceu no desenvolvimento das categorias raciais.

No século XVIII o termo raça estava vinculado com a descendência comum de um conjunto de pessoas (BANTON, 1977, p. 39). Já no séc. XIX esse termo exprime a ideia de qualidades físicas inerentes. Em outros termos, uma categoria física foi desenvolvida para organizar as percepções do branco acerca dos não europeus.

De acordo com Banton (1977), o séc. XIX teve a forte tendência em buscar organizar as coisas no mundo. Neste sentido, a teoria dos tipos raciais tem como fonte principal as complexas ideias sobre pré-história do mundo e origem das espécies, somado, diz Banton (1977, p. 67) com um: “[...] conhecimento muito deficiente dos modos de vida dos povos não

européus, pelo sentimento quase intoxicante do tempo sobre o ritmo de progresso material na Europa e pelo contexto dos contatos raciais no ultramar [...]”, essa rede complexa pode ter sido a principal fonte das teorias raciais.

Por exemplo, o filósofo francês e diplomata Joseph Arthur de Gobineau (1826-1882) sistematizou, de forma pessoal, as ideias raciais arraigadas da época, “[...] ele é efetivamente o grande arauto do racismo biológico.” (POLIAKOV, 1974, p. 221). Nos estudos de Gobineau o branco pertencia ao topo da hierarquia.

Conforme sintetiza Banton:

Nos finais do século XIX, contudo, seria invulgar defender que havia diferenças inatas entre ingleses e todavia seria extremamente excêntrico comportar-se na prática como se as não houvesse. [...]. Viesse donde viesse, a verdade é que a expressão da superioridade racial não deixava lugar a dúvidas. (BANTON, 1977, p. 111).

O séc. XIX apresentou uma coletânea de teorias raciais, a partir da ideia de qualidades biológicas inerentes (BANTON, 1977).

Os três autores apontam para a complexidade das fontes das teorias raciais. Moore (2007) apresenta os períodos mais remotos do racismo, Poliakov (1974) recorre aos mitos de origens da Europa e Banton (1977) complementa com o desenvolvimento das teorias raciais no século XIX. É consenso, nas pesquisas dos três autores, a presença da categorização de grupos humanos. Seja, no primeiro momento, o fenótipo, a linhagem familiar e, finalmente, as teorias dos tipos raciais. Em outras palavras, o indivíduo e seu grupo de pertença qualificam as diferenças de alguém com valores negativos ou positivos, desenvolvendo um sistema de hierarquia em que as diferenças servem de justificativas para deduzir uma suposta superioridade ou inferioridade inata.

O medo é um dos fatores para a categorização racial. Se o poder de um grupo estremece ocorre a ativação dos seus mecanismos de opressão. Conforme explana a filósofa judia, de origem alemã, Hannah Arendt (1906-1975): se o poder é ameaçado a violência é o instrumento utilizado (ARENDDT, 1973, p. 132).

Nos dois próximos tópicos, deste capítulo, serão apresentados aspectos históricos da escravidão e colonização, a fim de cada vez mais nos aproximarmos dos estilhaços traumáticos que afligem a alma brasileira, particularmente, da população negra.

2.2 Escravidão: do século VIII ao XIX

Segundo o historiador estadunidense Seymour DRESCHER (2011), historicamente, a escravidão intercontinental possui três aspectos de destaque: antiguidade, ubiquidade e durabilidade. Determinadas características da escravidão duraram longo tempo nas mais diversificadas regiões do planeta. No decorrer da Era Cristã a escravidão era compartilhada em todos locais que tinha conexão cultural com tradição monoteísta e da lei civil romana (DRESCHER, 2011). A escravidão era legitimada e modelada conforme a necessidade da época.

Durante os séculos VIII-X o mundo árabe-islâmico era abastecido pelo tráfico de escravizados oriundos da África subsaariana (MOORE, 2007; TALIB, 2010). Moore (2007, p; 199) chama a atenção para as mistificações e reducionismos da história do povo negro, por exemplo, a omissão do tráfico para escravidão no mundo árabe-islâmico.

O mercado de escravizados nas principais cidades do Império muçumano era denominado de *ma'rid* (locais de exposição), alguns desses mercados estavam localizados em grandes rotas comerciais internacionais e ponto de distribuição (TALIB, 2010). Neste comércio existiam caravanas de brancos capturados no leste europeu, os eslavos (a palavra escravo é derivada de eslavos) ou turcos. O mercado de grupos brancos escravizados eram em Bukhãrã, Samarkand, Nishapur, Rayy, Balkh e Marw. E já os centros do mercado escravocrata de pessoas negras estavam localizados em Zabid e Aden (atual Iêmem) e Basra, na Baixa Mesopotâmia (TALIB, 2010).

Segundo Taliba (2010), o direito muçulmano aceitava somente dois motivos para legitimar a escravidão: nascer na condição de escravizado (exceção era se a criança fosse de pai livre) e ter sido capturado na guerra ou trazido pelo comércio. A guerra no mundo islâmico era justificava e aceita sob o lema da guerra santa.

Em todo período do tráfico para escravidão, que determinados grupos étnicos da África e seus descendentes nas Américas foram vítimas, houve resistência e enfrentamento contra opressão (MOORE, 2007; HALL, 2017).

A revolta dos zandj ²², de 255-869, foi a luta dos escravizados contra o islamismo medieval. O conflito abrangeu as regiões da Baixa Mesopotâmia e da Pérsia Meridional

²² “O termo *zandj* (ou *zindj*) designa basicamente os povos de línguas banta da costa oriental da África que, desde os tempos pré-islâmicos, tinham sido trazidos como escravos para a Arábia, Pérsia e Mesopotâmia. Sendo os zandj muito numerosos nesses países, logo o nome tomou o sentido geral, simultaneamente de ‘negro’ e de ‘escravo.’” (TALIB, 2010, p. 836).

(TALIB, 2010, p. 851-852). A rebelião teve início com uma luta de classe entre os escravizados zandj e seus senhores, que se espalhou e tomou forma de uma guerra contra o califado. A magnitude da insurgência originou uma combate inter-racial que mobilizava dimensões políticas e sociais. Na primeira fase da revolta a vitória foi do grupo oprimido e o desfecho do longo conflito ocorreu com a morte das lideranças insurgentes de zandj (TALIB, 2010). Para Talib (2010) a revolta teve como uma das consequências a disseminação de uma imagem negativa da comunidade negra nas regiões de domínio muçulmano.

Segundo Talib (2010), os escravizados no mundo árabe eram averiguados por um médico, antes de serem vendidos. Entre os médicos, estava o cristão do século V/XI, Ibn Butlân que reuniu textos para formular uma imagem negativa dos sujeitos raciais que foram submetidos à escravidão: “[...] Ibn Butlân escreveu que ‘os lábios grossos são sinal de estupidez’ e que ‘os olhos negros indicam a covardia, e se o olhar assemelhar-se ao de uma cabra, é sinal de ignorância’” (TALIB, 2010, p. 839). Tanto Moore (2007, p. 88) como Talib (2010) afirmam que no período do tráfico árabe-islâmico era habitual comentários racistas a respeito de determinados grupos étnicos da África, vítimas do mercado escravocrata.

Por outro lado, também havia a valorização dos traços negros, conforme o poeta negro, do século VIII, Nusayb ibn Rabah, que possuía consciência racial (MOORE, 2007, p. 89). E, de acordo com Talib (2010), o negro teve participação significativa para a cultura do mundo árabe como na poesia, literatura, música e ciência.

Para Moore (2007, p. 105), o mundo árabe-islâmico foi responsável pela introdução da escravidão racial, “[...] a África já era caracterizada pelos árabes, não em termos geográficos, mas termos raciais [...]”. E o domínio islâmico na Península Ibérica introduziu o mercado escravocrata de negros em Portugal e Espanha.

A escravidão é uma categoria histórica que deteriorou brutalmente a política, cultura e economia de comunidades africanas (HALL, 2017). Quando os primeiros europeus desembarcaram na costa africana, em meados do século XV, se deparam com uma organização política de Estados africanos regida por monarquias constituídas por um conselho popular, nos quais as diversas camadas sociais tinham representatividade (MUNANGA, 2009). De acordo com Munanga (2009), a contrapartida desse sistema político africano foi possuir uma tecnologia de guerra menos avançada, por motivos das condições ecológicas, socioeconômicas e históricas daquele período.

As primeiras viagens de Portugal pela costa oeste da África foram mobilizadas pelo ouro, e não pela captura de grupos étnicos do continente africano. A escravidão foi um resultado secundário da busca por ouro (HALL, 2017). De acordo com a historiadora estadunidense, Gwendolyn Midlo Hall, com o desenvolvimento do tráfico Atlântico, as vítimas desse sistema foram associadas à escravidão, logo o racismo se intensificou na América espanhola e portuguesa. À vista disso, o preconceito racial foi gradual no decorrer dos encontros entre europeus e não europeus, isto é, até o momento que a escravidão nas Américas ter sido justificada por uma ideologia racista (HALL, 2017, p. 27).

Segundo Hall (2017), em 1444 o primeiro navio português atacou e sequestrou pessoas nativas de Senegâmbia para serem levadas à escravidão. Dificilmente, as vítimas vendidas para o tráfico Atlântico eram pessoas escravizadas nas sociedades africanas, pelo contrário, a maioria das vítimas viviam em liberdades em suas terras natais (HALL, 2017, p. 50-51).

O comércio de escravizados financiava a expansão do liberalismo como doutrina econômica, posto que os Estados europeus buscavam ampliar cada vez mais seus poderes e viam o restante do mundo como sua propriedade e império econômico (MBEMBE, 2018a, p. 145).

No período da Reconquista dos reinos ibéricos, o papa justificou a legitimação do tráfico Atlântico para escravidão como uma extensão da recuperação dos territórios ibéricos tomados pelos mouros. E a África Subsaariana estava inclusa nesse decreto papal para o domínio português (HALL, 2017, p. 36).

A bula *Romanus Pontifex* do Papa Nicolau V concede ao rei D. Afonso V e ao Infante D. Henrique e a todos os reis de Portugal sucessores, as conquistas da África com as ilhas dos mares, desde os cabos Bojador e toda a costa da Guiné, possibilitando levar a fé cristã, e autorizar o direito de submeter e converter pagãos (BOXER, 1969).

Hall (2017) enfatiza as diversas resistências e lutas dos africanos contra a escravidão que ocorria dentro da África. Os africanos capturados pelo tráfico eram das mais diversas etnias e códigos culturais. (HALL, 2017).

Segundo estimativas da plataforma *Voyages: The Trans-Atlantic Slave Trade Database* (VOYAGES, 2010): foram mais de 12 milhões de africanos que, no período do tráfico transatlântico, embarcaram da África para desembarcarem nas mais diversas regiões que promoviam a escravidão.

O oceano Atlântico acolheu, durante o tráfico para escravidão, os corpos de homens, mulheres e crianças. Para os iorubás (grupo étnico da África Ocidental), os oceanos representam uma divindade, que é denominada de Olokun (PRANDI, 2001a) Além do deus Olokun, o mar é regido pela deusa preta, a orixá Iemanjá (Grande Mãe), que no seu manto abraçou as feridas dos corpos afundados na água. E para aqueles que continuaram acorrentados nos navios, a dor pela perda dos familiares e amigos, somado com a saudade pelo continente africano, existe uma palavra em especial: Banzo, “[...] Nostalgia mortal que acometia negros africanos escravizados no Brasil. /// (2) adj. Triste, abatido, pensativo. [...]. [...] pensamento, lembrança; ou do quimbundo mbonzo, saudade, paixão, mágoa.” (LOPES, 2006, p. 39). Segundo o poeta e compositor negro Nei Lopes, a palavra “banzo” vêm do banto (um dos troncos linguísticos presente no continente africano).

No livro *O navio negreiro: uma história humana*, Rediker (2011) recolhe narrativas, entre o século XVIII e XIX, das atrocidades que ocorriam no interior de um navio do tráfico Atlântico, a partir dos documentos dos abolicionistas ingleses e memórias registradas dos capitães desses navios. Entre os relatos analisados por Rediker (2011) está de uma família africana que foi capturada e levada no navio *Brooks*, entre 1783 ou início de 1784. De acordo com o médico do navio, Thomas Trotter: toda a família estava em profunda angústia e melancolia. Um dos membros da família, o escravizado anônimo, conforme consta no relato, se recusava a comer e o médico verificou que ele tentou cortar a própria garganta, porém não foram encontrados nenhum objeto cortante nos aposentos dele. Trotter observou que o corte no pescoço do escravizado eram irregulares e nas unhas dele havia sangue, provavelmente oriundo do pescoço ferido. O desfecho da história é que o homem recusou se alimentar e morreu por inanição. Redilker diz o seguinte em relação a história:

Quando Thomas Trotter contou essa história, em 1790, a uma comissão parlamentar que investigava o tráfico de escravos [...]. Um parlamentar perguntou a Trotter: ‘Você acha que o homem que tentou cortar a própria garganta com as unhas era louco?’. Trotter não teve dúvida; respondeu: ‘De modo nenhum louco; acho que pode ter sido acometido de certo grau de delírio antes morrer, mas acredito que estava perfeitamente lúcido quando embarcou’. A decisão de rasgar a garganta com as próprias unhas tinha sido uma resposta absolutamente racional ao fato de ir parar em um navio negreiro. E agora o povo mais poderoso do mundo estava discutindo o significado desse ato de resistência (REDILKER, 2011, p. 27).

No material recolhido pelo Redilker (2011) é observado um recorte do terror e violência que as vítimas do tráfico Atlântico vivenciaram. No relato do médico Trotter, o sintoma da

família é do banzo e o suicídio do homem, no contexto apresentado, foi um ato legítimo de resistência e enfretamento ao sistema escravista.

O litoral brasileiro pertencia a diversas comunidades indígenas, a maioria tupi-guarani (MARCÍLIO, 2012). Os indígenas do litoral foram os primeiros a sentir o efeito do homem branco. O contato dos europeus com os povos originários proporcionou a dizimação de comunidades inteiras, “[...] foram as guerras de extermínio e de escravização empreendidas pelos colonizadores contra os índios. [...] durou de 1564 a 1568 contra os tupinambás das áreas litorâneas do Rio de Janeiro e da Bahia.” (MARCÍLIO, 2012, p. 314). As novas doenças vindas do europeu: varíola, sarampo, sífilis, tuberculose, tétano, febre, lepra e infecções pulmonares e intestinais, também contribuíram para o massacre dos povos originários. O efeito dessa dizimação é visível nos dados do Censo de 2010 (IBGE, 2010), ou seja, a população indígena corresponde a 0,47% da população brasileira.

O holocausto indígena é um dos grandes complexos culturais do Brasil (BOECHAT, 2018, p. 79-80), sendo que um de seus reflexos a demarcação de terras indígenas. Um debate espinhoso no cenário político brasileiro, principalmente pela negligências do Estado brasileiro. Por exemplo, a Medida Provisória nº 870, de 1 janeiro de 2019, que transfere a competência das terras indígenas para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA), para os ruralistas. Segundo a recomendação do Conselho Nacional dos Direitos Humanos CNDH essa medida, apesar de provisória, representa o desmantelamento dos órgãos federais que possuem competência técnica e experiência das causas indígena (CNDH, 2019a).

No período quinhentista a mão de obra escravizada era a indígena. Tiveram ocasiões em que indígenas e africanos eram escravizados juntos no mesmo engenho. Em outras situações, indígenas capturavam africanos fugidos e atacavam os quilombos. E existiam momentos de alianças desses dois grupos étnico-raciais contra os portugueses (GOMES; SCHAWARCZ, 2018).

Segundo o historiador catarinense Luiz Felipe de Alencastro (2018), a duração do tráfico para escravidão no Brasil foi de 1550 até 1850. Apesar que 6.900 indivíduos vindos da África desembarcaram clandestinamente entre 1851 e 1856. Segundo Alencastro (2018), foram introduzidos no Brasil, até 1850, 4.8 milhões de africanos. A respeito dos portugueses, que entraram no Brasil entre 1500 e 1850, é estimado em 750 mil pessoas: “Ou seja, em cada cem pessoas desembarcadas no Brasil durante esse período, 86 eram escravos africanos e catorze eram colonos e imigrantes portugueses” (ALENCASTRO, 2018, p. 60). O Brasil foi o país que

mais recebeu indivíduos da África em estatuto de escravizados. De acordo com Klein (2018), estima-se que dois terços dos escravizados que chegaram no Brasil eram do sexo masculino e três quartos desses escravizados eram adultos.

Os escravizados africanos eram submetidos a severas penalidades. A utilização de instrumento de tortura ocorria com regularidades: máscara de folha de flandres (máscara que trancava o rosto da pessoa com cadeado e apenas existiam pequenos orifícios na boca e nariz), anéis de ferro aparafusados em uma tábua para aprisionar os polegares ou até mesmo colares de ferro (GRINBERG, 2018).

Os castigos mais severos eram aplicados para penalidades como fuga ou rebeldia, por exemplo, a pessoa escravizada era imobilizada em troncos ou chibatas nos pelourinhos, como sintetiza Grinberg (2018, p. 146): “[...] o castigo, assim como o controle sobre as ações dos escravos, fazia parte do cotidiano da escravidão no Brasil. Com ele os senhores propagavam o temor entre seus escravos, na esperança de produzir ‘obediência e sujeição’”. No decorrer do período colonial, as penalidades e as torturas contra o escravizado eram reconhecidas pela legislação da época.

A pena de açoites só foi revogada inicialmente em 1886, todavia ela permanecia atuante até 1910. Somente com a Revolta das Chibatas liderada pelo marinho negro João Candido (1880-1969), que os açoites contra os marinheiros negros terminaram (GRINBERG, 2018).

Em janeiro de 1835, na cidade de Salvador, Bahia, é registrado a Revolta dos Malês. Um grupo de africanos muçulmanos escravizados se revoltam e enfrentam a hegemonia dos grupos dominantes e o regime escravocrata (REIS, 1986). Apesar de derrotados, a Revolta dos Malês é um símbolo da luta e organização negra no Brasil escravocrata.

Outro símbolo de luta negra no período da escravidão é o quilombo. Os quilombos, unidade de resistência do povo negro, diz o historiador e sociólogo negro Clóvis Moura (1925-2003), são: “[...] uma instituição natural na sociedade escravista. As fugas sucessivas que decorriam da própria situação do escravo, exigiam que se organizassem núcleos capazes de receber o elemento rebelde que necessitava [...]” (MOURA, 1981, p. 88). A comunidade negra na escravidão lutou em movimentos organizados por outros setores sociais e políticos. Por exemplo, o Quilombo dos Palmares, ou melhor, da República dos Palmares, que no final do século XVI, grupo de indivíduos oriundos da África com estatuto de escravizados no Brasil, formaram esse quilombo no seio das florestas localizadas onde hoje são os Estados de Alagoas e Pernambuco (NASCIMENTO, 1980, p. 46). A República de Palmares desafiou e enfrentou

as estruturas coloniais e escravocratas. E o herói-símbolo de Palmares foi Zumbi, que resume a habilidade de organização e de resistência da República, conforme completa Moura (1981, p. 120), “[...] porque sintetizou na sua biografia, a biografia do povo que ele representou e pelo qual deu a vida”. Não somente Zumbi, todavia todos demais membros, mulheres e homens, que construíram e resistiram em Palmares (NASCIMENTO, 1980).

A unidade de proteção negra no período da escravidão, como os quilombos, é na dimensão psíquica a defesa arquetípica do espírito de grupo, os guerreiros que protegem a sobrevivência do núcleo emocional da vida grupal.

O espírito coletivo no núcleo grupal do quilombo é como alguns dos velhos conselhos de anciões presentes em determinados grupos étnicos na África, e, também, das divindades que guardam os segredos mais íntimos de uma comunidade. As vozes dos ancestrais e das divindades são como fonte de vitalidade para sobrevivência do grupo, que servem tanto para os fins benéfico como os destrutivos, nesse último caso são adicionadas as defesas arquetípicas.

Um exemplo dos fins destrutivos das defesas arquetípicas é a autodestruição de um membro do grupo, como o caso do escravizado anônimo que tentou se matar com as unhas e depois teve o êxito com a inanição (REDILKER, 2011, p. 27). O suicídio do escravizado sugere à atuação da defesa arquetípica do espírito grupal, organizada para proteger o seu núcleo, independentemente que isso signifique tirar a própria vida de um membro do grupo, ou seja, um gesto de revolta e resistência perante a opressão. Qualquer violação ao núcleo central da personalidade é inadmissível, caso outras defesas psíquicas falhem, são as defesas arquetípicas que entram em cena para proteger o Si-mesmo ²³, “[...] chegando mesmo ao ponto de matar a personalidade que abriga esse espírito pessoal (suicídio).” (KALSCHED, 2013, p. 16). Kalsched (2013) salienta a destrutividade da defesa arquetípica para proteger a integridade do Si-mesmo.

A resistência negra no decorrer da história aponta para a robustez da psique coletiva grupal e individual do grupo étnico-racial. A força dessa psique coletiva é um dos marcos da população negra, que precisou se adaptar, lutar, organizar e resistir da imensurável crueldade do período escravocrata e do abandono social do pós-abolição para sobreviver e (re) existir.

²³ Si-mesmo é o arquétipo central da psique, isto é, da totalidade psíquica. Si-mesmo engloba tanto o aspecto consciente como inconsciente. Em inglês o Si-mesmo é traduzido como “Self” e no alemão é “Selbst”.

Em dezembro de 2013 o Grupo de Trabalho de Peritos sobre Descendentes Africanos, pertencente a Organização das Nações Unidas (ONU), visitou o Brasil para verificar a situação da população negra no país. Segundo o relatório da ONU, o racismo permeia toda a vida da população negra (NAÇÕES UNIDAS, 2014, p. 5). A conclusão do relatório é que o racismo no Brasil é estrutural (está na estrutura do país) e institucional ²⁴ (NAÇÕES UNIDAS, 2014, p. 21).

O racismo está presente em todos os setores da vida de uma pessoa negra, isso indica que as práticas racistas estruturadas e institucionalidades no Brasil podem desencadear traumas psíquicos tanto no âmbito do individual como grupal. Neste sentido, um trauma grupal/coletivo resultante do racismo é gerado a partir das seguintes etapas:

1. O racismo estrutural aciona mecanismos contínuos de práticas racistas para manter as condições materiais e simbólicas de um determinado segmento racial da sociedade em detrimento de outros grupos raciais, como os povos originários e a população negra;
2. A estrutura se transforma e obriga atualizações nos mecanismos de perpetuação do racismo;
3. Esses mecanismos e as suas atualizações são os responsáveis em ajustar o racismo conforme os interesses do grupo hegemônico;
4. Dessa forma, eles, os mecanismos e as atualizações, geram novos e diferentes traumas pessoais e coletivos, com as mais diversas tonalidades e intensidades ²⁵.

Em outros termos, um trauma coletivo oriundo do racismo é causado pelos mecanismos de perpetuação do racismo e de suas atualizações. E a variação da tonalidade e intensidade do trauma são devidas as transformações ocorridas nas estruturas da sociedade. Por exemplo, os traumas dos diversos grupos étnicos, vítimas do tráfico atlântico, vindos da África para o Brasil, foram diferentes daqueles traumas dos afrodescendentes que viveram no pós-emancipação. Então, o denominador comum nesses tipos específicos de traumas (a título de exemplo,

²⁴ O Racismo Institucional (RI) é um conceito desenvolvido por dois membros do movimento negro estadunidense – Panteras Negras - Stokely CARMICHAEL e Charles HAMILTON (1967).

“O racismo institucional ou sistêmico opera de forma a induzir, manter e condicionar a organização e a ação do Estado, suas instituições e políticas públicas – atuando também nas instituições privadas, produzindo e reproduzindo a hierarquia racial.” (WERNECK, 2013, p. 17).

²⁵ É pertinente dizer que esta reflexão acerca do racismo estrutural, dos mecanismos de perpetuação do racismo e abandono social ocorreu a partir das sugestões do Prof. Amauri Mendes Pereira.

escravidão, colonização e *apartheid*), gerados pela violência humana, é o mecanismo de perpetuação do racismo e de suas atualizações.

Em vista disso, o trauma coletivo oriundo do racismo aglutina na psique coletiva tanto do indivíduo quanto do grupo, as experiências traumáticas no decorrer da história de um grupo, como é o caso da população negra brasileira com a escravidão, abandono social no pós-abolição, genocídio e assim por diante.

O termo trauma coletivo oriundo do racismo é uma forma para ilustrar e indicar essas experiências traumáticas desencadeadas pelos mecanismos de práticas racistas e de suas modernizações, que se aglomeram na psique coletiva de um grupo e de seus membros em individuais.

Os grupos étnicos da África, vítimas dos tráficos para escravidão, foram, paulatinamente, alvos de crenças e ideologias racistas que passaram a se intensificar e justificar as atrocidades contra essas comunidades étnicas (HALL, 2017).

Como foi visto, anteriormente neste presente estudo, a raça ²⁶ como um construto social e histórico-político, ainda que de forma embrionária, esteve presente durante o tráfico para escravidão. E ela permanece preenchendo os poros da sociedade brasileira. Uma vez que, conforme Mbembe (2018b, p. 18): “[...] a raça foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou a dominação a ser exercida sobre eles.”, nesse sentido é fundamental compreender a raça como um pano de fundo em eventos históricos como a escravidão e o *apartheid*. Portanto, o termo mais adequado para nomear um complexo cultural gerado pelo trauma coletivo oriundo do racismo é: complexo cultural racial ²⁷.

Um complexo ativado pode atrair outros complexos com conteúdo semelhante, “[...] (por exemplo, o complexo paterno pode ter irradiações para um complexo de poder, ativando-

²⁶ “As teorias raciais só chegaram aqui [no Brasil] a partir de meados do século XIX, no momento em que a abolição da escravidão tornava-se irreversível.” (SCHWARCZ, 2012, p. 37).

²⁷ É importante destacar que a analista junguiana negra, dos EUA, Dr^a. Fanny Brewster, irá publicar no mês de outubro do ano de 2019, pela editora Routledge, o livro: “*The Racial Complex: A Jungian Perspective on Culture and Race*” [O complexo racial: uma perspectiva junguiana sobre cultura e raça]. Este pesquisador, até a defesa desta presente dissertação concluída no mês de agosto de 2019, não teve acesso à obra da Dr^a. Fanny Brewster. Entretanto, o título e o resumo (disponíveis no site da editora Routledge) do livro da analista apontam para uma sintonia com o objeto de estudo desta pesquisa de mestrado. Trabalhos como o da Dr^a. Brewster são marcos cruciais para ampliar o leque dos estudos raciais e do racismo a partir da psicologia profunda.

o.” (BOECHAT, 2018, p. 76). Isto é, complexos culturais podem receber influências sobre outros complexos similares e atraí-los “[...] para um campo de força comum com efeitos destrutivos para a cultura em médio e longo prazo. Complexos irradiados são ainda mais difíceis de serem elaborados.” (BOECHAT, 2018, p. 76). O complexo cultura racial afligiu, por afinidade, outros complexos, por exemplo, da escravidão.

Boechat (2018) utiliza o termo complexo cultural da escravidão para se referir as marcas da escravatura no Brasil e das ramificações do racismo no país:

“[...] há um racismo em nosso país, presente de forma insidiosa, quando as pessoas de cor ocupam os estratos sociais mais baixos e, em geral, têm acesso a salários menores, dentro da fortíssima pirâmide social brasileira. [...]. destrutivo em sua essência, prolongamento até nossos dias do complexo cultural da escravidão.” (BOECHAT, 2018, p. 81).

Outra forma de complexo cultural presente e ativo, citado por Boechat (2018), é o trabalho escravo. A escravidão moderna é uma realidade em diversos países ao redor do mundo. Segundo o relatório, *The Global Slavery Index 2018* [Índice de Escravidão Global 2018], divulgado em 2018 pela *Walk Free Foundation*, indica que no ano de 2016, a estimativa é que 40.3 milhões de pessoas foram vítimas da escravidão moderna, 71% dessas pessoas são mulheres e garotas (GSI, 2018, p. 27).

A escravidão moderna é mais dominante no continente africano. O relatório diz que na África a estimativa é 9.2 milhões de pessoas em estado de escravidão (GSI, 2018, p. 68). Já nas Américas os dados de pessoas escravizadas são de 1.9 milhões, sendo que no Brasil os índices são de 369 mil vítimas (GSI, 2018, p. 76-78). A escravidão moderna aglutina aspectos como gênero, guerra, raça, etnia etc.

O período da escravidão é um trauma na história inconsciente do Brasil. De acordo com o analista junguiano paulista Roberto Gambini: é imprescindível para psicologia profunda acessar a história que há no inconsciente, que difere da história “oficial” e linear narrada pelo indivíduo (DIAS; GAMBINI, 1999, p. 82). Na história inconsciente do Brasil existem feridas não cicatrizadas e/ou desconhecidas. Para Gambini, “[...] quando se ouve a dor, se busca o não-nominado e se toca na ferida, ela espontaneamente se auto-representa [...] (DIAS; GAMBINI, 1999, p. 82). Em outras palavras, é necessário reconhecer a existência dos complexos, seja pessoal ou cultural, pois a memória é uma forma de integrar esses complexos culturais (BOECHAT, 2018, p. 82-83).

O material histórico revela mais que uma história linear e oficial, permite acessar traumas históricos e coletivos de um grupo, indivíduo e/ou país, ou seja, aquilo que permanece nas entrelinhas e borrado. Para o analista junguiano Rafael López-Pedraza (1920-2010), os complexos contêm uma emoção histórica, quer dizer, eles são um fragmento da vida experimentado de forma traumática ou até mesmo não vivenciado (LÓPEZ-PEDRAZA, 2010, p. 13).

Reconhecer os complexos é o primeiro passo para amenizar a força de atuação deles. Caso eles não sejam reconhecidos podem desencadear em psicopatologias, por exemplo, o complexo cultural racial no Brasil, que permanece ativo nos mecanismos de abandono social e/ou tentativa de descarte da população negra.

É neste sentido que apresentar aspectos históricos de um país contribui para compreender o nível cultural da psique coletiva de um povo. Conforme Beatriz, “Resta-nos somente nosso inconsciente, que só através da História poderá ser compreendido e solucionado.” (NASCIMENTO, 2007, p. 98), e mais adiante ela complementa: “[...] quando um branco quer retirar minha identidade física, único dado real da minha História viva no Brasil – só me resta o que está dentro de mim, só me resta assumir o meu complexo não resolvido.” (NASCIMENTO, 2007, p. 98). Ou seja, os complexos são como uma memória viva de um passado que pode ter sido experimentado de forma traumática para o indivíduo e/ou grupo. É fundamental entrar em contato com esses conteúdos adormecidos dentro de cada indivíduo para realizar uma revisão psicológica da história do Brasil (DIAS; GAMBINI, 1999, p. 92).

O próximo tópico se dedica para mostrar as marcas traumáticas da colonização e auxilia na compreensão do complexo cultural racial. Isto é, dos mecanismos de perpetuação do racismo e de suas atualizações responsáveis por desencadear no trauma coletivo oriundo do racismo.

2.3 Males da colonização

Em *Discurso sobre o colonialismo*, Césaire (1978 [1955]) discorre a respeito do massacre da população ameríndia e negra. Para Césaire (1978), este tipo de genocídio é composto pela seguinte equação: cristianismo é igual civilização e paganismo é selvajaria, esse resultado é o colonialismo e o racismo. Portanto, nenhuma civilização que coloniza está impune dos efeitos dessa prática desumanizadora.

A colonização é a evidência de uma sociedade doente e moralmente ferida:

[...] a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a acção colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver o outro *o animal*, se exercita a trata-lo como *animal*, tende objetivamente a transformar-se, ele próprio, *em animal*. É esta acção, este ricochete da colonização, que importava assinalar. (CÉSAIRE, 1978, p. 23-24, grifo do autor).

A colonização deforma a humanidade tanto do colonizado e como do colonizador, ambos são desumanizados: o primeiro pela violência desmedida causado pelo opressor, e este último é por não reconhecer no Outro o seu igual. A autenticidade da afirmação humana ocorre na evocação de um Tu, de um Outro; da humanidade de outrem sendo reconhecido pelo Eu. Conforme Müller e Cardoso (2017, p. 18): “Somente é possível o branco se afirmar humano se enxergar a humanidade do negro; o fato de reconhecer o Outro como humano o leva enxergar a verdadeira humanidade em si [...]”, caso esse reconhecimento não aconteça o Outro é transformado em um Isso; uma coisa.

A projeção rabisca o rosto do Outro, ela é “[...] um isolamento do sujeito em relação ao mundo exterior, pois em vez de uma relação real o que existe é uma relação ilusória.” (JUNG, 2012, p. 20-21, OC. IX/2, § 17). No processo de colonização é evidenciado a projeção entre o povo nativo e o colonizador:

O Outro, com ‘o’ maiúsculo, em qualquer povo, recebe a projeção da sua sombra. Os gregos diziam: ‘Os outros são bárbaros’. [...]. Havia na Índia uma cultura mais antiga e tão elevada quanto a cultura grega. Por que chamar aquilo de bárbaro? Porque isso é um mecanismo humano. Os índios brasileiros também faziam isso. Você vai numa tribo e o nome da tribo significa ‘os verdadeiros homens’, quer dizer, os outros são os ‘não-homens’, os outros são os canibais, eles não. Isso não tem diferença, em qualquer época e qualquer lugar, é a maneira como o ser humano funciona. Aquilo que é diferente, não é reconhecido. Então, a sombra²⁸, de uma pessoa ou de um grupo, é projetada. (GAMBINI, 1999, p. 103).

²⁸ Sombra é um conceito da psicologia complexa e significa, basicamente, todas as potencialidades do indivíduo que são desconhecidas por ele. Conforme Jung: “[...] a sombra trata-se de reconhecer os aspectos obscuros da personalidade, tais como existem na realidade. [...] traços obscuros do caráter, isto é, das inferioridades do indivíduo que constituem a sombra” (JUNG, 2012, p. 17-20, OC. IX/2, § 14-16). Gambini complementa a definição da seguinte forma: “A sombra é uma dimensão da personalidade real de um indivíduo – ou mesmo de um grupo, de uma cultura, de uma religião, de uma nação inteira – que não é reconhecida pelo ego [eu] idealizado ou pela visão oficial que fixa o lado virtuoso, positivo, heroico, benfazejo, coberto de razões como a única realidade operante. A ‘sombra’ dessa personalidade, cultura ou nação é o reverso dessa moeda, onde se concentram os traços negativos que contradizem a auto-idealização. Ou seja, destrutividade, patologia de todos os tipos, desumanidade, cobiça, dominação, hipocrisia, inveja, ódio, maquiavelismo de toda espécie, etc. [...] Quanto menos assumida ela for pela atitude consciente, mais ela será projetada sobre ‘os outros’, os diferentes, os desconhecidos, os inimigos, os vizinhos. (DIAS; GAMBINI, 1999, p. 35).

Os portugueses denominavam os indígenas de canibais, contudo a crueldade do colonizador para os ameríndios demonstra a forma canibal e brutal do europeu (GAMBINI, 1999). Em outros termos, o colonizador projeta aspectos destrutivos da sombra no não europeu.

O espanhol Frei Bartolomé de Las Casas (1474-1566) relata no livro *O paraíso destruído* (1984), as ações violentas do colonizador espanhol em relação aos povos originários nas Américas. Em uma passagem marcante da colonização, Las Casas diz:

Os espanhóis que estão nas Índias possuem cães muito selvagens, instruídos e ensinados a matar e despedaçar os índios. Que todos os que são cristãos e mesmo os que não o são, vejam se jamais se ouviu cousa semelhante no mundo: para nutrir esses cães, os espanhóis, por toda parte aonde vão, levam consigo muitos índios acorrentados, como se fossem porcos e matam-nos para nutrir os cães, arrastando consigo um açougue de carne humana. E diz um outro: Empresta-me um quarto de índio para dar de comer a meus cães, até que eu também mate algum, fazem isso como se pedissem emprestado um quarto de porco ou de ovelha. [...]. Haverá pois cousa mais horrível e mais desumana? (LAS CASAS, 1984, p. 111).

A colonização desumaniza e tenta coisificar o Outro. A carnificina da colonização é uma das características da sombra do europeu projetada nas Américas. A face do rosto do Outro é encoberta como uma espécie de véu composto por aspectos destrutivos da camada inferior de uma nação. Segundo Jung, “O ser humano que não se liga a outro não tem totalidade, pois esta só é alcançada pela alma, e esta, por sua vez, não pode existir sem o seu outro lado que sempre se encontra no ‘tu’.” (JUNG, 2012, p. 130, OC. XVI/2, § 454), a totalidade da natureza humana é reconhecer e integrar as camadas sombrias.

O relato de Las Casas (1984) em relação as atrocidades que os colonizadores espanhóis fizeram contra os povos originários é uma realidade contínua na população indígena no Brasil. Como no caso do líder indígena pataxó Galdino Jesus dos Santos, que foi queimado em Brasília-DF, no dia 20 de abril de 1997, por cinco jovens brancos de classe média, que despejaram gasolina em Galdino e atearam fogo. Eles disseram que confundiram Galdino com um mendigo, segundo os assassinos tudo era uma brincadeira (MARQUES, 2017).

Gambini (1988) analisou cartas jesuítas e constatou a presença de projeções em relação aos povos originários e o continente americano. Um complexo pode se manifestar a partir das projeções e negar tais complexos é prejudicial. Gambini (1988) cita a incessante luta dos jesuítas para eliminar a presença dos pajés nas comunidades indígenas, visto que a figura sacerdotal dos indígenas nas Américas é o pajé:

No início da conversão, em 1549, os pajés eram os porta-vozes da resistência [indígena]. Isto é, apesar de não haver na documentação qualquer indício de um contra-movimento coletivo, as cartas contêm várias referências a diversos tipos de oposição à catequese por parte dos pajés, que assim logo se tornaram alvos preferenciais. [...] Nóbrega relata que quando índios batizados adoeciam, os pajés (que ele chama de ‘feiticeiros’) diziam que a água batismal causava doenças e que a doutrina dos padres matava. [...] Quando velho e doente, Nóbrega recebeu a aplicação de sanguessugas para purgar o sangue mau – talvez contraído no contato com os índios! (GAMBINI, 1988, p. 167).

Os pajés, no período colonial, estavam sensíveis e intuitivos com a presença destrutiva do homem branco e da fé católica. A imagem dos pajés se configurou como guardiões da alma ancestral dos povos originários nas Américas.

As projeções do clero católico também estavam presentes na África. Segundo Prandi (2001b), os primeiros europeus que tiveram contato com o orixá Exu, divindade iorubá, cultuado pela etnia fon como o vodum Legba ou Elegbara, associaram esse deus com a divindade fálica Priapo, dos grego-romano. Já que Exu/ Legba/ Elegbara é, também, representado pelo falo e possui qualidade que remetem ao diabo do cristianismo. Os registros dos viajantes e missionários católicos, entre os séculos XVIII e XIX, diziam que Exu/ Legba/ Elegbara era um deus demônio e sexual (PRANDI, 2001b). Entretanto, uma das funções desse orixá/vodum é intermediar o plano divino e terreno.

O sincretismo religioso entre santos católicos e os orixás/vodum significou enquadrar os cultos de matrizes africanas ao sistema judaico-cristão e seu dualismo entre o bem e o mal, tal dicotomia não existia na África (PRANDI, 2001b, p. 51).

Seja no candomblé (religião brasileira que cultua os orixás) ou nas sessões mediúnicas da umbanda (religião brasileira com elementos da igreja católica, da doutrina espírita – kardecismo e do candomblé), a figura do Exu é vinculada com o diabo (PRANDI, 2001b). Todo mal cristão foi projeto (e ainda é projetado) no deus Exu.

Segundo Munanga e Gomes (2008), em situações de opressões e dominações, os grupos desenvolvem processos de resistência religiosa, que configuram como parte da cultura. A escravatura brasileira ocasionou um processo de ressignificação religiosa dos cultos trazidos pelas vítimas do tráfico para escravidão: “[...] um processo comum nas situações de colonização ou dominação político-cultural. Os povos ditos dominantes e dominados, ao se encontrarem [...] passam por mudanças culturais que afetam a todos, de variadas formas.” (MUNANGA; GOMES, 2008, p. 140). Tanto o colonizador como colonizado se chocam e recebem intervenções desse encontro e/ou modificam seus costumes, crenças e valores, devido ao

cenário de opressão. Por isso, a cultura é dinâmica e a religião é uma fonte fundamental na construção das identidades culturais.

O culto de matrizes africanas, no decorrer da história do Brasil, teve que resistir e usar de estratégias para se camuflar contra os radares da opressão. De acordo com Campos e Rubert (2014), o Código Criminal do Império de 1830 punia qualquer prática religiosa que não fosse a oficial do Império, isto é, a católica. A Constituição de 1891 extinguiu uma religião oficial e aprovou a liberdade para qualquer tipo de religião, todavia, na prática, as perseguições, preconceitos e discriminações nos espaços públicos continuaram para as religiões não cristãs. O Código Penal de 1890 (em vigor até 1940) evidencia o racismo e perseguição aos cultos de matrizes africanas, a partir de artigos que consideravam crimes: capoeira, vadiagem, curandeirismo, espiritismo.

Para o Babalawo e doutor em História Comparada Carlos Alberto Ivanir Dos Santos, militante na luta contra o racismo e intolerância religiosa, a história do Brasil mostra uma espécie de guerra santa contra as religiões de matrizes africanas (SANTOS, 2017). De acordo com Santos (2017): o racismo religioso que agride os adeptos dos cultos de matrizes africanas está associado com a cor da pele e a identidade religiosa dos praticantes, “[...] durante boa parte das histórias religiosas brasileiras as religiões de matrizes africanas eram denominadas Religião dos Negros, por estar associado à cor, negra, e ao continente africano.” (SANTOS, 2017, p. 48). Santos (2017) sinaliza que algumas invasões e depredações de terreiros são feitas pela a ação conjunta do tráfico de drogas e determinados segmentos cristãos. As religiões afro-brasileiras estão em campo de guerra em diversos setores da sociedade brasileira (SANTOS, 2017).

De acordo com o Relatório Sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015) – RIVIR (SDH, 2016), a maioria das denúncias em ouvidoria são realizadas por pessoas de matrizes africanas. Das denúncias registradas: a maioria dos agressores são evangélicos e, em segundo lugar, católicos (SDH, 2016). Os dados dos agressores mostram que 52% são mulheres e 48% composto por homens, em ambos a maioria são adultos e a cor dessas pessoas é branca. (SDH, 2016).

Segundo Singer (2009), a dinâmica de nós contra eles utiliza das energias arquetípicas da sombra e do herói ²⁹, a fim de enquadrar as pessoas em grupos antagônicos, isto é, como

²⁹ Sobre o arquétipo do herói: “É uma função do mito heroico desenvolver no indivíduo (e em uma sociedade) a consciência do ego, isto é, o conhecimento de suas próprias forças e fraquezas, para prepará-lo ao enfrentamento de seu destino. [...] Frequentemente é o salvador de seu povo, libertando-o das bruxas, dos dragões e de outros males. (BRIZA, 2019, p. 53).

inimigos. Se um indivíduo projeta a própria sombra em um grupo e/ou pessoa, concomitantemente, o arquétipo do herói está sendo projetado para o eu do sujeito que aponta o “mal” no outro grupo e/ou indivíduo (SINGER, 2009). A dinâmica de nós contra eles é reflexo dos complexos culturais construídos ao longo do tempo e no decorrer de gerações. E o material desses complexos são as repetitivas experiências de fortes crenças e rituais manifestados em comportamentos padronizados (SINGER, 2009). A título de exemplo, o caso dos pajés x jesuítas e da divindade Exu/ Legba/ Elegbara x cristãos ilustram a dinâmica de nós contra eles (nós cristãos x eles não cristão).

De acordo com o ensaísta tunisiano Albert Memmi, a colonização nega a humanidade e inferioriza o colonizado por meio da violência. Na colônia o colonizado é sempre considerado preguiçoso pelo colonizador, “[...] nunca será nada além de preguiçoso. Voltamos sempre ao racismo, que é precisamente uma substantificação, em benefício do acusador, de um traço real ou imaginário do acusado.” (MEMMI, 2007 [1957], p. 119). No sistema colonial, o colonizado é preguiçoso, medroso, selvagem e inferior, ou seja, o colonizador usa de mistificações para injetar a ideologia de classes dominantes (MEMMI, 2007). Para o colonizador ser integralmente senhor é necessário que o colonizado se aceite como inferior. Ou seja, colonizador precisa ter sua superioridade reconhecida pelo colonizado.

Para Fanon (2008), o êxito da colonização é inserir no colonizado o complexo de inferioridade ³⁰, que ocorre primeiramente pela economia, “[...] o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico.” (FANON, 1968, p. 29), e secundariamente acontece com interiorização. A inferiorização é “[...] correlato nativo da superiorização européia. [...] é o racista que cria o inferiorizado.” (FANON, 2008, p. 90, grifo do autor). Em outras palavras, é o olhar discriminatório do branco que instaura o sentimento de inferioridade no negro.

Moura (1981), assim como Memmi (2007) e Fanon (2008), evidenciam a tática do colonizador em inferiorizar e estabelecer no negro a ideologia que o branco é modelo ideal para ser seguido:

³⁰ Sobre complexo de inferioridade: “Complexo de inferioridade significa sentir-se inferior quando na verdade a pessoa não é inferior. Isso é uma neurose, é uma desadaptação interna porque a pessoa sente aquilo como uma realidade subjetividade, mas não é necessariamente verdade. [...] existe complexo de inferioridade e existe inferioridade mesmo [...] Quer dizer, nós temos um lado inferior – quando fazemos tudo mal feito, agimos sem ética, quando não sentimos nada, não levamos o outro em conta...” (DIAS; GAMBINI, 1999, p. 150). Sobre complexo de inferioridade do brasileiro consultar: RAMOS, D. G. Corruption: Symptom of a cultural complex in Brazil? In: SINGER, T.; KIMBLES, S. L. *The Cultural Complex*. Contemporary Jungian Perspectives on Psyche and Society. Hove; New York: Brunner-Routledge, Taylor, Francis Group, 2004. p. 102-123.

O colonizador luso estabeleceu, no Brasil, um mecanismo neutralizador da consciência étnica do negro através de uma *verbalização democrática* e um comportamento autoritário e racista. Isto levou a que grandes segmentos negros, tendo introjetado essa ideologia do colonizador, procurassem passar por *brancos*, ou, pelo menos, promover-se na escala cromática que o colonizador estabeleceu, tendo como modelo superior a ser alcançado, o *branco*. Esta política fenotípica procurou e procura fazer com que os componentes de grupos específicos negros, fujam das suas origens, procurando assimilar os valores e padrões brancos. (MOURA, 1981, p. 30, grifo do autor).

No período colonial o negro esteve destinado a desempenhar funções consideradas subalternas pelo branco (MOURA, 1981). Sendo que o colonizador pretendeu desarraigar os não brancos, a fim de transformá-los em seres flutuantes, favorecendo a dominação, que possibilitou estratificar e hierarquizar as relações raciais no Brasil.

Manoel Bomfim (1868-1932), um pensador polímata, apresenta um estudo anticolonialista, acerca da colonização no Brasil e outras regiões da América Latina, na obra *A América Latina: males de origem*, publicada em 1905. Bomfim (2008) busca compreender os motivos do Brasil e demais países da América Latina serem subalternos. Para Bomfim (2008) a resposta está no processo de colonização portuguesa e espanhola.

Bomfim (2008) denomina de parasitismo social o malefício europeu na América Latina: “Ferozes e insaciáveis, só queriam enriquecer; onde encontraram nações constituídas, civilizações feitas, riquezas acumuladas, tudo destruíram na fúria do saque.” (BOMFIM, 2008, p. 265). Portugal saqueou os recursos naturais do Brasil, exterminou os povos originários e escravizou os mais variados grupos étnicos do continente africano, como já diria Sérgio Buarque de HOLANDA (2006 [1936], p. 44), “Todos queriam extrair do solo excessivos benefícios sem grandes sacrifícios. [...] queriam servir-se da terra, não como senhores, mas como usufrutuários”. A metrópole portuguesa se saciava em escravizar, exterminar e extrair todos os recursos naturais da colônia.

De acordo com Bomfim (2008), o colonizador buscou implantar um perpétuo sistema de enriquecimento das classes dominantes. Esse sistema de enriquecimento é hereditário e transmite para as futuras gerações uma rede de privilégios dos antepassados:

A influência dos vícios transmitidos por esse passado – o regime anti-social tirânico e parasitário, sob o qual se formou a nacionalidade – essa influência subsiste viva, tão viva que, em momentos, dá a impressão da revivescência de épocas transatas. [...]. O passado vive nas classes dirigentes, e pesa de um modo esmagador sobre a nação [...]. Tudo que poderia melhorar as condições sociais e econômicas encontra uma resistência maciça por parte dessas classes

conservadoras – almas que se encostaram à vida, e aí ficam imutáveis na mutabilidade das coisas e das circunstâncias. (BOMFIM, 2008, p. 225).

Bomfim (2008) em 1905 já anunciava a estagnação dos privilégios e naturalização das relações sociais e raciais no Brasil.

Outro ponto importante para acrescentar a respeito da colonização no Brasil são as raízes rurais. Segundo Holanda (2006, p. 78), toda estrutura colonial brasileira teve sua base fora dos meios urbanos. A autoridade do proprietário de terras era inquestionável. E os engenhos eram um organismo completo, que continha até capela para se rezar as missas, escolas, alimentação diária dos moradores etc.

A vida doméstica era o setor da sociedade colonial mais reclusa e inabalável de influências externas. Conforme Holanda (2006, p. 81), as demandas do Estado, da vida pública, era influenciada dimensão privada, isto é, da família.

O antropólogo mineiro Darcy Ribeiro (1922-1997) expressa em seu clássico livro, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (2006 [1995]) a constituição do povo brasileiro a partir dos nativos das Américas, da Europa e da África. Conforme Ribeiro (2006, p. 108), todo brasileiro carrega a dor dos povos originários e da comunidade negra, devido ao longo período de uma sociedade escravocrata e colonial. Para Ribeiro (2006, p. 108), a possibilidade de redenção do povo brasileiro é a indignação sobre o passado escravista e colonialista, só assim para construir uma sociedade mais solidária. Em outras palavras, a população brasileira ampliará a sua consciência no momento que estará responsável em assumir e reconhecer a sombra brasileira (GAMBINI, 1999).

Para Boechat (2018, p. 77-79), a colonização é um dos complexos culturais do Brasil. No imaginário europeu as Américas eram uma fonte inesgotável de riquezas naturais para ser explorada. A exploração dos bens naturais de forma irresponsável e destrutiva é uma realidade presente no Brasil. Por exemplo, em 25 de janeiro de 2019 ocorreu no Brasil um dos maiores crimes socioambiental e trabalhista, cometido pela mineradora Vale no caso do rompimento da barragem de Brumadinho-MG (CNDH, 2019b). Segundo especialistas da ONU, o Brasil tem desregulamentado a proteção ambiental nos últimos anos e facilitado para crimes socioambiental (CNDH, 2019b). O complexo cultural do colonialismo é atuante no Brasil, sendo que a imagem do desastre de Brumadinho reflete na exploração irresponsável dos recursos naturais do país; uma espécie das antigas práticas vorazes e inconsequentes da colonização.

Outra imagem da colonização é sentimento de inferioridade nacional. Conforme Memmi (2007) e Fanon (2008), o colonizador completa a dominação a partir do momento que consegue inserir no povo dominado a insígnia de inferiorizado e no dominador a fachada da superioridade e de esplendor para ser seguido e assimilado.

A partir da colonização brasileira é possível compreender as consecutivas gerações de grupos privilegiados, que são beneficiários da colonização.

Kimbles (2014, p. 70) adiciona aos traumas coletivos outros aspectos, isto é, os traumas socialmente estruturados, causados pela pobreza, exclusão social e degradação cotidiana, que são visíveis pelas diferenças na cor da pele:

[...] se fossemos acrescentar os assaltos diários à dignidade pessoal e autoestima em torno de questões de diferenças de raça, etnia, gênero, classe social e orientação sexual, veríamos que não há aspecto da vida que não reflita de alguma maneira o impacto do trauma coletivo. (KIMBLES, 2014, p. 70, tradução nossa)³¹.

Os traumas socialmente estruturados, citado por Kimbles (2014), é o que nesta presente pesquisa estão se referindo aos efeitos do racismo estrutural e dos mecanismos de perpetuação do racismo e de suas atualizações, que violentam, diariamente, nas mais variadas formas (social, econômica, educacional, psíquica etc.) a população negra no Brasil. Segundo Kimbles (2014, p. 70-71), os complexos culturais estruturam os processos coletivos espinhosos, por exemplo, as memórias de atrocidades feitas por algum grupo étnico-racial, as estratégias de sobrevivência, os traumas e as vinganças.

2.4 Transmissão intergeracional de trauma coletivo oriundo do racismo

Alfredo Bosi, historiador e ensaísta, afirma que começar pela palavra, talvez, não seja algo ineficaz (BOSI, 1996, p. 11). Bosi (1996) discorre sobre a raiz da palavra colonização. A investigação dele pode contribuir para atingir o âmago da transmissão do trauma coletivo.

Diante dessas considerações, Bosi (1996) diz: culto, cultura e colonização são palavras oriundas do mesmo verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e particípio do futuro é *culturus* (BOSI, 1996). *Colo* é o presente. *Cultus* significa a terra arroteada por gerações sucessivas de lavradores: “[...] o cultivar através dos séculos, mas principalmente a qualidade

³¹ “[...] if we were to add the daily assaults to personal dignity and self-worth around issues of differences in race, ethnicity, gender, social class, and sexual orientation, we would see that there is no aspect of life that does not reflect the impact of some form of group trauma.” (KIMBLES, 2014, p. 70).

resultante desse trabalho e já incorporada à terra que se lavrou.” (BOSI, 1996, p. 13). *Cultus* indica que a sociedade produziu o seu alimento e possui memória. *Cultus* como substantivo, significa o tratar de terra e também o culto dos mortos (manifestação religiosa de lembrar e honrar os antepassados) (BOSI, 1996).

De acordo com Bosi (1996, p. 12, grifo do autor), colonização é povoar e explorar o solo, isto é, morar e cultivar a terra alheia: “A colonização dá um ar de recomeço e de arranque a culturas seculares. [...] *Tomar conta de*, sentido básico de *colo*, importa não só em *cuidar*, mas também em *mandar*.”. Em 1556 a Espanha proíbe o uso oficial das palavras “conquista” e “conquistador” e substitui por “descobrimento” e “pobladores” (colonos). A colonização ibérica não foi simples aventuras e descobrimentos de terras desconhecidas, muito pelo contrário, os portugueses e espanhóis se empenharam em missões de extermínio aos povos originários e de invasões (MEMMI, 2007). Nesse contexto histórico da colonização, o colonizador lavra o solo que irá estabelecer a morada dele e de seus descendentes (BOSI, 1996, p. 12).

Já cultura é o que vai ser trabalhado e o que se quer cultivar para o futuro (BOSI, 1996). Conforme Bosi, “Cultura é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social.” (BOSI, 1996, p. 16), em outras palavras, os processos culturais são contínuos e estão sujeitos às mudanças e recapitulações.

Segundo Bosi (1996), vincular as raízes dos antepassados para a experiência presente de um grupo é feito por mediações simbólicas como: o canto, a dança, o rito e a fala. São formas de manter firme os vínculos dos membros da comunidade e sustentar a identidade do grupo.

A capoeira³² é uma expressão cultural que engloba, simultaneamente, dança, luta e jogo, o que nos remete às comunidades tradicionais, nas quais não existiam separações de habilidades para celebrar e festejar, ou seja, a prática da luta, do jogo e da dança formam uma unidade (IPHAN, 2007). Segundo o dossiê do IPHAN (2007), a capoeira tem raiz no continente africano, devido a existência de danças guerreiras similares à capoeira na África Central e em outras regiões que fizeram parte da diáspora africana nas Américas, corroborando para sustentar a origem da capoeira no continente africano.

³² Capoeira é considerada patrimônio cultural brasileiro em 2008 (IPHAN, 2017). E no ano de 2014 é considerada patrimônio imaterial da humanidade (IPHAN, 2017).

A prática da capoeira transmite arte, luta e musicalidade. Ela reconecta o sentimento de pertencimento do indivíduo com o grupo e fortalece o vínculo dos membros do grupo com a memória ancestral. Já a roda de capoeira manifesta a ancestralidade negra com seus gingados, cantigas e história oral, sendo que a própria roda é um símbolo da totalidade, remetendo às memórias mais longínquas da humanidade.

A capoeira expressa o funcionamento positivo dos complexos culturais. Isto é, eles estruturam o sentimento de pertencimento do indivíduo com o grupo. São os guardiões que cuidam da sobrevivência e continuidade do grupo (KIMBLES, 2014).

Segundo Kimbles (2014, p. 69), a criação de um espaço simbólico cultural reserva as memórias e as vivências de um grupo, dessa forma é constituído o espírito grupal. Os diversos rituais de comemoração, cerimônias, homenagens de figuras históricas, monumentos e tantas outras atividades do tipo são tentativas para manter vivo a história que representa o grupo, conforme ilustrado com a capoeira.

Os monumentos históricos que representam um grupo são mecanismos que transmitem a continuidade dos antepassados que permanecem vivo em forma de estátuas, nomes de ruas, datas comemorativas (BOSI, 1996). A figura do bandeirante, herói paulista, por exemplo, permite compreender a transmissão das narrativas heroicas do grupo opressor.

Os primeiros brasileiros, o filho da indígena com o português – brasilíndios ou mamelucos –, eram figuras rudes que foram negados pela figura paterna e rejeitados pela comunidade materna (RIBEIRO, 2006, p. 96-97). Eles caçavam indígenas para vender. Ofício de caçar humanos inaugurava o modo de vida dos paulistas – as bandeiras. Os bandeirantes foram agentes da Coroa portuguesa no Brasil. Atuavam nas seguintes atividades: expansão do território, procura de metais valiosos, contenção das revoltas, comercializar e matar os indígenas e também destruir os quilombos (RIBEIRO, 2006; ZIMOVSKI, 2017).

Um dos monumentos do parque Ibirapuera, São Paulo-SP, é o *Monumento às Bandeiras*. Nesse monumento, a figura do bandeirante é representado como um herói paulista. O monumento foi elaborado pelo escultor Victor Brecheret (1894-1955). O escultor buscou, inicialmente, criar um elo com os antigos paulistas. Já no Estado Novo, regime de Getúlio Vargas, o monumento pretendia exaltar o espírito bandeirante como símbolo das três raças constituintes do Brasil, porém o projeto do monumento era ambivalente e camuflava o passado algoz dos bandeirantes (MARINS, 2003).

Em 2013 o coordenador da Comissão Guarani Yvyrupá, Marcos Tupã, protestou, junto com um grupo organizado por ele, contra a Proposta de Emenda à Constituição 215 (PEC 215), cuja proposta é retirar do poder Executivo a autonomia da demarcação de terras, transferindo-a ao Congresso Nacional (TESSITORE, 2017). Como gesto de manifesto, o grupo, liderado por Tupã, pintaram de vermelho o *Monumento às Bandeiras*.

Na entrevista com Tupã é constatado o trauma dos povos originários:

A história de São Paulo tem os bandeirantes como heróis, mas para nós eles representam o contrário, tendo perseguido e matado os nossos antepassados. É uma herança terrível, que continua até hoje na bancada ruralista dentro do Congresso. Com a nossa intervenção, queríamos chamar a atenção para essa continuidade, afirma Tupã. (TESSITORE, 2017, p. 26).

Mais adiante, Tupã diz que o monumento às bandeiras transmite uma memória sofrida e não deveria ser considerado um patrimônio público (TESSITORE, 2017). Desta forma, para compreender a narrativa de Tupã sobre a escultura do *Monumento às Bandeiras* e introduzir o processo de transmissão intergeracional do trauma coletivo, será fundamental apresentar o conceito de narrativa fantasma.

Segundo Kimbles (2014, p. 17), narrativa fantasma é um termo híbrido que expressa a ambiguidade de fundo do sujeito/objeto, indivíduo/grupo, política/ sociologia, história de vida pessoal/história cultural e inconsciente/consciente, que permanecem unidos em um campo de afetividade. As narrativas fantasmas agem no inconsciente cultural e são estruturadas pelos complexos culturais. Sendo que os fantasmas são uma espécie de imagens e representações dos complexos culturais.

De acordo com Kimbles (2014), o fantasma se assemelha a uma fantasia que confere qualidade e identidade específica às experiências emocionais dos grupos. A fantasia e a experiência emocional se unem ao fantasma para refletir uma carga emocional nos vínculos afetivos entre os membros de um grupo.

As experiências subjetivas e sociais que foram esquecidas permanecem operando no inconsciente cultural, por meio das narrativas fantasmas. Em síntese:

Narrativas fantasmas tornam-se processos que fornecem imagens orientadoras para nossas ideologias, crenças, valências para determinados líderes e afins. Eles ligam aspectos pessoais e sociais da história inconsciente, a memória que liga o indivíduo de outra maneira a história esquecida pelo seu grupo social. [...] Narrativas fantasmas não são arquétipos, todavia expressões do inconsciente pessoal respondendo ao inconsciente cultural, mostrando o modo que narra o relacionamento do indivíduo com seu grupo social mais essencial. A narrativa fantasma fornece um senso estranho de comunidade através de sua

expressão de questões sociais e políticas duradouras, mesmo quando uma comunidade conscientemente alterou a preocupação com eles. (KIMBLES, 2017, p. 135, tradução nossa)³³.

O caso de Tupã ilustra a atuação das narrativas fantasmas. Nas narrativas de Tupã é envolvido aspectos pessoais e sociais, que remetem à violência dos bandeirantes contra os povos originários. No âmbito grupal de Tupã, a memória histórica dos povos originários é vívida no protesto contra o monumento que homenageia os bandeirantes.

A narrativa fantasma funciona no nível de um inconsciente cultural que possui marcas traumáticas. Deste modo, o complexo cultural duplica a distorção causada pela narrativa fantasma, ocasionando em uma dinâmica coletiva do fantasma, que é manifestada pelo sofrimento social de processos intergeracionais com repetitivos efeitos traumáticos (KIMBLES, 2014).

Conforme Kimbles (2014), o termo narrativa fantasma é uma tentativa para demonstrar no campo da consciência a forma silenciosa que os complexos culturais agem para estruturar e alterar percepções, comportamentos, imagens e respostas afetivas de grupos e indivíduos em grupos. Como no caso do Tupã contra a PEC e o monumento que exalta assassinos das nações indígenas.

Em resumo, o *Monumento às Bandeiras*, a PEC e a Medida Provisória nº 870 são maneiras silenciosas dos complexos culturais em estruturar os padrões políticos e a manutenção do poder de grupos tradicionais na política brasileira.

Outro exemplo dessa manutenção de poder na política é do Ivanir. Nas eleições brasileiras de 2018, o Bâbáláwò Ivanir dos Santos foi impedido de ser candidato ao senado federal, representando o Rio de Janeiro, devido a uma manobra partidária (MELLO, 2018). O partido que Ivanir se afiliou retirou o nome dele da candidatura do partido para apoiar políticos mais tradicionais (MELLO, 2018). Ivanir é militante das causas raciais e das religiões de matrizes africanas, a presença dele na política representaria um avanço para pautas políticas do

³³ “Phantom narratives become background processes that provide orienting images for our ideologies, beliefs, affective valences toward particular leaders and the like. They link personal and social aspects of unconscious story, the memory that links the individual to the otherwise forgotten history of his social group. [...] Phantom narratives are not archetypes, but rather expressions of the personal unconscious responding to the cultural unconscious, showing psyche’s way of narrating the individual’s relationship to his most essential social group. The phantom narrative provides an uncanny sense of community through its expression of enduring social and political issues, even when a community has consciously moved on from caring about them.” (KIMBLES, 2017, p. 135).

povo negro. Todavia, a máquina política brasileira tende e tenta impossibilitar a ascensão da comunidade negra na arena política.

A respeito dos processos geracionais é possível compreender: (1) estão envolvidos em complexos que atuam ao longo do tempo. Os processos geracionais podem ser não lineares, não estratificados e agem de forma irrefletida. (2) os processos geracionais são tipicamente vivenciados pelo grupo/indivíduo como afirmações feitas pela história, a fim de desenvolver por meio de específicos símbolos culturais e rituais dentro de um quadro histórico particular. (3) as crianças são a mediação dos processos ancestrais, como a socialização por intermédio de uma identificação pré-verbal, isto é, por estados afetivos. (4) os processos geracionais não constituem apenas traços de memórias, entretanto são realizados como estruturas psíquicas (KIMBLES, 2014, p. 42-43).

O relato de Tupã, acerca da memória do extermínio de nações indígenas, pode ser associado a partir dos processos geracionais: (I) a presença do complexo cultural movido pelo aspecto racial entre os grupos indígenas e o colonizador português, e mais adiante, agentes como os bandeirantes que capturavam e matavam os indígenas; (II) a comunidade indígena de Tupã é um retrato dos seus ancestrais violentado pelo colonizador, desse modo a reação do grupo de Tupã é a manifestação política que interveio no *Monumento às Bandeiras* para conscientizar a população da PEC 215 e (III) a dor de Tupã ultrapassa o traço da memória do genocídio indígena e está inserida no processo geracional como estrutura psíquica.

No grupo opressor, os processos geracionais estão manifestados, por exemplo na construção de um monumento que exalta o espírito bandeirante (*Monumento às Bandeiras*) e um projeto político que propõem entregar a demarcação de terra dos povos originários para a Câmara dos Deputados, essa proposta pode beneficiar os interesses da bancada ruralista presente na Câmara.

A respeito da transmissão psíquica que ocorre a partir de uma geração para outra, a psicanalista Trachtenberg (2007) cita duas modalidades básicas: intergeracional e transgeracional. A transmissão transgeracional: “[...] um predomínio da transmissão que ocorre **por intermédio** dos sujeitos, atravessando o psiquismo [...]” (TRACHTENBERG, 2007, p. 345, grifo da autora), esse tipo de transmissão ocorre de forma irrefletida e invade violentamente a psique. Sendo que os eventos traumáticos não são elaborados e não é respeitado a borda subjetiva. Já a transmissão intergeracional existe uma elaboração e transformação do que é transmitido: “[...] permite a cada geração situar-se em relação às outras, perceber e respeitar as diferenças entre elas, tornar-se um elo e inscrever cada sujeito numa cadeia e num

grupo.” (TRACHTENBERG, 2007, p. 344). Ao contrário da transgeracional, a transmissão intergeracional respeita as bordas subjetivas entre indivíduos e gerações.

Em outra pesquisa, o psicólogo Antonio GOMES (2017) busca verificar, a partir da teoria dos complexos culturais, o impacto do trauma histórico intergeracional na população quilombola. Gomes (2017) opta pela transmissão intergeracional por considerar o termo mais objetivo do que o transgeracional. A transmissão intergeracional: “[...] é uma transmissão de elementos conscientes, intimamente ligados à história da memória do grupo [...] ocorre por meio da comunicação verbal e não verbal.” (GOMES, 2017, p 25), acontece por meio da transmissão de memórias traumáticas do grupo.

A primeira hipótese de Kimbles (2014, p. 21) é que os processos intergeracionais se manifestam como narrativas fantasmas, que propiciam: (a) estrutura, (b) representação e (c) contínuos processos históricos não resolvidos ou não elaborados acerca de lutos e de violências vivenciadas no passado, que permanecem significativo no presente.

Fundamentado em Kimbles (2014) e Gomes (2017), este estudo opta pelo conceito de transmissão intergeracional. A memória traumática é repassada para as gerações seguintes. E os processos intergeracionais se manifestam a partir das narrativas fantasmas.

O fenômeno do fantasma ilustra a autonomia de um complexo cultural, que atua de forma intergeracional na vida individual e grupal e interage com o trauma coletivo (KIMBLES, 2014, p. 58). Um dos grandes nomes da luta contra o racismo no Brasil, Abdias Nascimento (1914-2011), político, escritor, dramaturgo, poeta e artista plástico negro, ilustra no trecho abaixo essa dinâmica intergeracional:

Escravidão não significa para nós um vocábulo petrificado nas páginas da História. Não é longínqua nem abstrata. Antes é uma palavra que nos devolve parte viva e dinâmica de nossa própria carne e espírito: os nossos antepassados. *A violência que eles sofreram é violência que tem se perpetuado em nós, seus descendentes.* A opressão de ontem forma uma cadeia no espaço, uma sequência ininterrupta no tempo, e das feridas em nosso corpo, das cicatrizes em nosso espírito, nos vêm as vozes da esperança. Embalados na esperança, os negros brasileiros não perderam sua alegria e este gosto de cantar e de dançar a vida, e assim se preparam para os momentos da luta mais difícil que virá (NASCIMENTO, 1980, p. 80, grifo nosso).

Nascimento (1980), destaca a tessitura traumática na memória histórica do povo negro, que engloba tanto o individual como o grupal. Ele também indica a potência criativa da comunidade negra em elaborar o trauma coletivo.

É a partir da afetividade conduzida pelos fantasmas para o inconsciente, que possibilita as experiências dolorosas do passado serem configuradas como um presente-ausente. Ou seja, fantasma é ambíguo e permanece real no nível psíquico do indivíduo e do grupo: “O fantasma carrega o passado como presente; faz exigências sobre nós que crescem como uma história viva.” (KIMBLES, 2014, p. 43, tradução nossa) ³⁴. As narrativas de Tupã e Abdias são carregadas de afetividade. Neste sentido, o fantasma manifesta as vozes de revolta dos ancestrais e aponta para a presença viva deles na realidade psíquica de indivíduos e grupos.

De acordo com Boechat (2018, p. 72-73, grifo do autor), a etimologia da palavra raiz é *rheo* (do grego) e significa: “[...] um enraizamento dinâmico, um brotamento desde as fontes originais. O enraizamento está também associado à noção de *rizoma*, a raiz original que leva às origens. O tema da raiz está vinculado à *memória individual e coletiva na cultura* [...]”, ele complementa, “[...] essencial para a questão da identidade de uma comunidade” (BOECHAT, 2018, p. 73). A imagem da raiz exemplifica os traumas coletivos enraizados em uma pessoa, nação e/ou grupos étnico-raciais.

A árvore baobá, originária da África, possui gigantescos troncos e é testemunha de períodos longínquos (SANTOS, 2001). De acordo com Santos (2001), o símbolo da árvore é um tema recorrente em contos mítico e no pensamento mágico-religioso do iorubás. Um dos mitos é o da árvore que conecta o mundo sobrenatural e o material ³⁵.

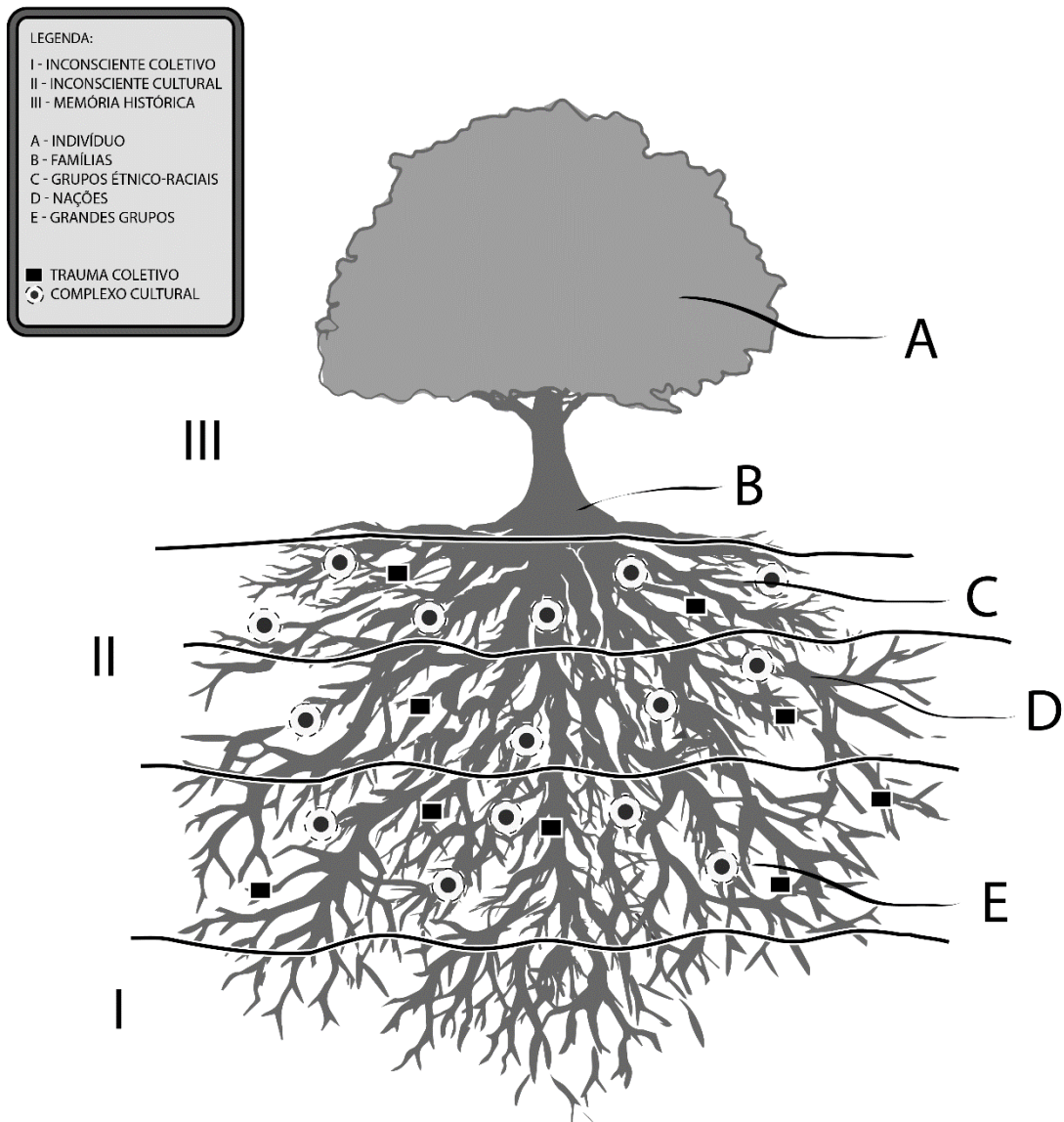
O sociólogo francês Roger Bastide (1898-1974) encontrou o mito de uma árvore, cujas raízes atravessariam o oceano para unir a África e as Américas, sendo que nas raízes viriam os orixás para o continente americano (BASTIDE, 1961, p. 78-79). A árvore sagrada no culto dos iorubás e candomblé está associada com a divindade Lôko, que também é conhecido pelo nome Irôko (BASTIDE, 1961; VERGER, 2012).

O Diagrama 1, *Raízes psíquicas dos traumas e complexos culturais* é uma releitura e adaptação do Diagrama 2 (JUNG, 2014).

³⁴ The phantom carries the past as present; it makes demands on us that grow out of an alive history.” (KIMBLES, 2014, p. 43).

³⁵ O filósofo romeno Mircea Eliade (1907-1986), disserta a respeito do simbolismo do Centro (ELIADE, 1991 [1952], p. 24-52), a partir de mitos de diversos povos. O simbolismo do Centro é a representação de um espaço sagrado que manifesta o divino, e que representa a comunicação para três regiões cósmicas, Céu, Terra e Inferno. Esses símbolos são o Centro do Mundo, Montanha Cósmica, Árvore Cósmica, Árvore do Mundo. Em determinadas passagens míticas a árvore é um símbolo de sustentação do Universo, que permite acesso para outros níveis cósmicos (ELIADE, 1991, p. 39-52).

Diagrama 1 – Raízes psíquicas dos traumas e complexos culturais.



Fonte: Elaborado pelo autor ³⁶.

Neste sentido, a árvore do Diagrama 1 manifesta os traumas gerados por violentos conflitos. Como no pensamento mágico-religioso do iorubá, ela conecta tanto a consciência como o inconsciente, ou seja, está em sintonia com o evento externo (material) da violência

³⁶ Diagrama esboçado pelo autor desta pesquisa e aprimorado a partir do serviço técnico de design realizado pela artista plástica Wallerya Gonçalves Rosa, formada em Belas Artes pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

testemunhada e sofrida pelo grupo/indivíduo e também dos seus efeitos internos (imateriais) vivenciado pela alma.

A árvore, do mito recolhido por Bastide (1961), expressa a união entre os afrodescendentes nas Américas com os povos do continente africano, logo as trocas entre os dois continentes não foram somente de feridas dos passados. Também existiu, e existe, uma conexão frutífera (por exemplo, culturas, religiões e costumes) entre os dois continentes, isso permite o fortalecimento das raízes dessa árvore.

No Diagrama 1 as raízes mais profundas da árvore representam a camada do inconsciente coletivo, que contém o material arquetípico. Já a camada que está acima das raízes arquetípicas é o inconsciente cultural com seus complexos culturais.

O nível indicado pela letra E (Diagrama 1) é dos grandes grupos, por exemplo, o povo europeu, africano. As raízes da árvore interligam os dois mundos, isto é, as marcas traumáticas do tráfico transatlântico, que seguia a rota África-Américas, ainda ressoam na população negra, que descende de grupos étnicos da África capturados para escravidão. Uma espécie de elo invisível do passado conectado com o presente, ou seja, um passado-presente. Em outros termos, a brutalidade sofrida no decorrer do tráfico Atlântico não se encerrou no passado. Dessa forma, os afrodescendentes carregam, potencialmente, uma centelha das dores oriundas do tráfico transatlântico, assim como a luta e resistência.

A letra D, do Diagrama 1, é o substrato das nações, aponta para as particularidades dos contextos históricos, sociais e culturais das nações com seus traumas coletivos e complexos culturais. Tendo como exemplo, o trauma da ditadura militar e o complexo cultural da escravidão.

Já os grupos étnico-raciais, representado pela letra C do diagrama, é a especificidade dos traumas coletivos nos grupos étnico-raciais do Brasil, por exemplo, o abandono social da população negra no pós-emancipação e o genocídio indígena.

De acordo com Jung (2014), o primeiro vínculo entre certos indivíduos (representado pela letra A do Diagrama 1) é a família (indicado pela letra B do diagrama), nesse sentido o núcleo familiar é o mediador do indivíduo com os outros substratos. No Diagrama 1 o indivíduo está situado na região superior da árvore. Ou seja, uma tentativa para mostrar que a consciência é apenas uma camada da psique e que abaixo da terra existe uma dinâmica inconsciente.

O Diagrama 1 também expressa a necessidade de transformar os traumas coletivos e complexos, como diz Jung (2012, p. 59, OC. IX/2, § 78): “Árvore nenhuma, sabemos, cresce

em direção ao céu, se suas raízes também não se estenderem até o inferno.”. É preciso descer nas profundezas mais desconhecidas e obscuras, pois um conteúdo apenas é possível de ser integrado quando se torna consciente e apreendido no nível intelectual, e também, em contrapartida, com seu valor afetivo (JUNG, 2012, p. 44-45, OC. IX/2, § 58).

Outro aspecto da transmissão intergeracional do trauma coletivo oriundo do racismo é evidente nos mecanismos de abandono social, que produzem exclusão social, pobreza, adoecimento psíquico e físico. É nítido a cor da desigualdade social no Brasil:

Para compreender concretamente a situação do negro no Brasil atual, é preciso além do discurso socioantropológico qualitativo, fazer um balanço comparativo nos domínios da renda, do emprego, da saúde, da educação, da cultura, do lazer, da representação política, etc. Fica ilustrado pelas estatísticas que a população negra se concentra nas posições inferiores da hierarquia social. As estatísticas sobre indicadores econômicos relacionados à população negra estão hoje disponíveis graças à reintrodução do quesito Cor no censo oficial, a partir de 1980, devido às reivindicações dos movimentos negros. (MUNANGA, 1996, p. 82).

Para Munanga (1996), a hierarquia racial busca garantir aos descendentes dos antigos escravocratas: o domínio político, econômico e psicológico. Uma violência que rasteja em silêncio para estruturar as relações econômicas, políticas e sociais entre a população negra e branca.

De acordo com Hasenbalg (2005, p. 118), o privilégio racial indica que o grupo dominante branco usurpa, para além da exploração econômica, “[...] uma certa ‘mais-valia’ psicológica, cultural e ideológica do colonizado”. Em outras palavras, os mecanismos de perpetuação do racismo se ajustam para manter as engrenagens da pirâmide racial e seus privilégios usufruídos pelo grupo dominante branco.

Os dados estatísticos de cor e da raça produzidos pelo IBGE (2018a) indicam que o Brasil é um país que está muito longe de uma democracia racial, pois a população branca é possuidora dos maiores salários, têm mais empregos e são maioria entre os que acessam o ensino superior. Nos indicadores socioeconômicos tanto a comunidade negra como os povos originários estão em desvantagem (IBGE, 2018a). Segundo dados da PNAD Contínua de 2016: a taxa de analfabetismo, em 2016, é de 4,2% para brancos e 9,9% para negros (IBGE, 2018a). E das 1.835 crianças entre 5 a 7 anos trabalhavam, sendo que 35,8% são brancas e 63,8% negras.

A respeito das condições de moradia, como nos indicadores de presença de inadequações no domicílio e ausência de serviços de saneamento, apontam que a população negra está em graves desvantagens do que a vivida pelo grupo branca (IBGE, 2018b).

No campo do trabalho, dados de 2016, entre pessoas de 16 anos ou mais de idades desocupadas: 36% para população branca e 62,6% na negra (IBGE, 2017). Outro elemento é a alta incidência de pobreza em homens negros (33,3%) e mulheres negras (34,3%), contra 15,0% para homens e mulheres brancas.

Em todos os índices que envolvem rendimentos auferidos por meio de algum de tipo de ocupação ou seguridade social, segundo dados de 2012 do IPEA, o valor adquirido pelos negros nunca foi superior a 62,9 % que são pagos para os brancos:

[...] as características da ocupação e da remuneração ainda são, indiscutivelmente, a arena na qual os negros encontram as maiores desvantagens, refletindo os efeitos do racismo e da discriminação das condições de inserção. Os negros ainda ocupam posições mais precárias, recebem remunerações menores e são mais afetados pela desocupação. (IPEA, 2014, p. 26).

São criados novos mecanismos sociais que modificam os sentidos e aplicabilidades do preconceito e discriminação racial, cuja finalidade é a naturalização da desigualdade, que possibilite conter a população negra em um sistema assimétrico de status e privilégios (HASENBALG, 2005, p. 84).

Os breves índices estatísticos apresentados permitem compreender o complexo de inferioridade: primeiro a economia subalterna e depois a cor de pele é inserida como estigma nos grupos (FANON, 2008, p. 28).

A analista junguiana Denise Ramos também aponta, tal como Fanon (2008), para o complexo de inferioridade na população negra (RAMOS, 2011; RAMOS, LOCATELLI, WINNING, 2015). A partir do artigo *Formação da Identidade e sentimentos de autoestima: um estudo comparativo entre jovens brancos e negros*, as autoras (RAMOS, LOCATELLI, WINNING, 2015) objetivaram verificar os sentimentos de autoestima e de identidade em estudantes (idade de 11 a 18 anos) brancos e negros do ensino fundamental e médio de uma escola pública da cidade de São Paulo. Essa pesquisa constatou que a maioria dos adolescentes negros associam os brancos com riqueza e ideal de beleza.

A pesquisa das autoras confirma a busca do branqueamento e associação a cor da pele como marcador de inferioridade ou superioridade. A partir dos resultados das autoras é verificado a presença de um complexo cultural oriundo do trauma intergeracional da escravidão. Segundo elas:

A cor da pele identifica os descendentes de povos escravizados, como uma marca visível de difícil elaboração. Aprisionados num corpo que rejeitam, os

jovens afirmam que gostariam de ter outra cor, isto é, gostariam de se livrar desta marca. (RAMOS, LOCATELLI, WINNING, 2015, p. 51).

No estudo desenvolvido por Gomes (2017), em uma comunidade quilombola, corrobora com as conclusões de Fanon (2008) e das pesquisadoras (RAMOS, LOCATELLI, WINNING, 2015). Ou seja, o complexo de inferioridade da população negra é especialmente o fator econômico. Entre as entrevistas destacadas por Gomes (2017), que indicam o complexo de inferioridade:

Na percepção dos quilombolas, entra tempo, sai tempo, entra dia, sai dia, e as coisas permanecem sempre as mesmas. Não há mudança significativa nas condições de vida. Como se não houvesse uma evolução econômica, social e cultural. Rio Solimões afirma: ‘[...] *as coisas permanecem sempre na mesma aqui, doutor! Aqui não tem desenvolvimento não tem evolução, não tem riqueza, não circula dinheiro*’ (GOMES, 2017, p. 193).

O entrevistado de Gomes (2017), o quilombola Rio Solimões, destacou a falta de dinheiro em sua comunidade quilombola. Quer dizer, permanentes mecanismos de abandono social que pode ativar um complexo de inferioridade.

A mobilidade social – deslocamento individual e grupal nos níveis socioeconômicos da sociedade – é medida a partir da alteração no tipo de ocupação dos filhos em relação aos pais, os quais verifica as mudanças de longo prazo na estrutura ocupacional entre as gerações (IBGE, 2017). De acordo com os indicadores de mobilidade social de 2014: brancos possuem maior mobilidade total (68,8%), isto é, mobilidade ascendente (subir de estrato social) e descendente (descer de estrato social). Em comparação aos negros: a estrutura ocupacional intergeracional é mais rígida (65,1%), posto isso se consta uma barreira racial à mobilidade intergeracional na sociedade brasileira (IBGE, 2017). Segundo o IBGE (2017), para os negros é mais difícil tanto ascender quanto permanecer nos estratos superiores.

Segundo Hasenbalg (2005), onde existe a predominância da ideologia racial parece que é o suficiente para impossibilitar a mobilidade ascendente coletiva do grupo não branco. E a discriminação racial não-coordenada, adicionada com a identidade cultural imposta aos não brancos: “[...] reproduz uma estrutura desigual de oportunidades sociais para os dois grupos raciais e limita severamente a mobilidade ascendente individual de negros e mulatos” (HASENBALG, 2005, p. 211). Os índices de mobilidade social indicam para o contínuo processo dos mecanismos de abandono social.

No campo da psicologia dos grupos, a partir da teoria dos complexos culturais, a ativação do complexo cultural racial nos mecanismos de perpetuação do racismo sugere para:

desvantagem competitiva, tentativa de descarte, abandono social, naturalização da desigualdade entre brancos e negros, sentimento de inferioridade ou supremacia racial, a cor da pele como estigma, política de branqueamento, adoecimento psíquico/físico e violência institucionalizada. Esses mecanismos são modelados conforme a necessidade e a época. E são envolvidos pelo complexo cultural racial que pode, também, receber influência de outros complexos culturais afins.

Outro campo fundamental para sublinhar é a saúde da população negra no Brasil. De acordo com Lopes (2005), a saúde de uma população amálgama as áreas econômica, social, cultural e política: **“No caso da população negra, o meio ambiente que exclui e nega o direito natural de pertencimento, determina condições especiais de vulnerabilidade.”** (LOPES, 2005, p. 9, grifo da autora), ou seja, o racismo promove a iniquidade em saúde.

Em 2006 o Conselho Nacional de Saúde aprovou por unanimidade a criação da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra - PNSIPN (BRASIL, 2009). A PNSIPN foi uma construção a partir da luta histórica pela democratização da saúde mobilizada pelos movimentos sociais, em particular o movimento negro.

A PNSIPN é um marco histórico para a saúde da população negra brasileira, em razão de envolver ações, princípios, estratégias, diretrizes e responsabilidades de gestão que visam a melhoria das condições de saúde (BRASIL, 2009). Essa política reconhece os efeitos nocivos do racismo, das desigualdades étnico-raciais e do racismo institucional como determinantes sociais das condições de saúde.

O Ministério da Saúde e a Universidade de Brasília publicaram a cartilha *Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros 2012 a 2016* (BRASIL, 2018). Segundo os dados recolhidos, no Brasil o índice de suicídio ³⁷ entre todos os adolescentes e jovens, é altíssimo (BRASIL, 2018). A quarta causa de mortalidade no Brasil, dados de 2016, é o suicídio. Ou seja, considerado um problema de saúde pública (BRASIL, 2018).

Os jovens são um dos grupos mais afetados pelo suicídio, sendo predominante na juventude negra. Os principais motivos de incidência de suicídio entre jovens negras e negros são o preconceito, a discriminação racial e o racismo institucional (BRASIL, 2018, p. 16). De

³⁷ “O suicídio é um fenômeno social presente ao longo da história da humanidade associado a uma série de fatores psicológicos, culturais, morais, socioambientais, econômicos, entre outros fatores. Trata-se de um grave problema de saúde pública; no entanto, os suicídios podem ser evitados em tempo oportuno, com base em evidências e com intervenções de baixo custo. Para uma efetiva prevenção é necessária uma ampla estratégia multisetorial. Os pensamentos, os planos e a tentativa de suicídio são o que chamamos habitualmente de comportamento suicida. Uma pequena proporção do comportamento suicida chega ao nosso conhecimento.” (BRASIL, 2018, p. 4).

acordo com a cartilha, os principais motivos associados ao suicídio da população negra é: o não lugar, ausência de sentimento de pertença, sentimento de inferioridade, rejeição, negligência, maus tratos, abuso, violência, inadequação, inadaptação, sentimento de incapacidade, solidão e isolamento social. E outros fatores como a não aceitação da identidade racial, sexual e afetiva, de gênero e de classe social (BRASIL, 2018, p. 17).

De 2012 a 2016 houve um aumento estatisticamente significativo no suicídio entre adolescentes e jovens negras e negros (BRASIL, 2018). Enquanto as taxas entre adolescentes e jovens brancos se manteve estável, a realidade da juventude negra é outra: a cada 10 suicídios em adolescentes e jovens, aproximadamente 6 aconteceram em negras/os e 4 no grupo branco (BRASIL, 2018, p. 26). No ano de 2016, em cada 100 suicídios de adolescentes e jovens brancos, foram 145 mortalidades para a comunidade negra. E no aspecto do gênero, o sexo masculino possuem maiores índices de suicídios entre adolescente e jovens negros (BRASIL, 2018).

O suicídio estava presente no período da escravatura como forma das vítimas buscarem se livrar das condições desumanas (OLIVEIRA; ODA, 2008). A predominância do suicídio na juventude negra brasileira expressa a contínua sensação de um passado-presente.

Os dados de suicídio de adolescentes e jovens negras e negros é um reflexo de um racismo com efeitos crônico e que permeia toda a vida da população negra. Conforme a cartilha, “[...] determinantes sociais e principalmente aqueles relacionados ao acesso e permanência na educação influenciam adolescentes e jovens negros sobre suas perspectivas em relação à vida.” (BRASIL, 2018, p. 54). A exclusão da população negra em determinados setores da sociedade, como por exemplo, educação, trabalho, economia, mídia e política, demonstra a atuação dos mecanismos de abandono social.

2.5 Genocídio da juventude negra: estilhaços da sombra coletiva

Os colonizadores europeus promoveram a destruição, a desorganização social, a desmoralização e a diminuição populacional de determinadas regiões do continente africano, vítimas do tráfico para escravidão, para o abastecimento do mercado escravocrata (HALL 2017). Segundo Hall (2017, p. 40-41), milhões de jovens de origem africana foram capturados para servir nas colônias americanas. Esse registro histórico respinga na realidade da juventude negra no Brasil, dado os altíssimos índices de homicídio.

No texto *Depois da catástrofe*, Jung (1990 [1945], p. 17-37, OC. X, § 400-443) descreve e analisa a destruição política e cultural da Europa após o holocausto. Ele destaca aspectos como o sentimento de culpa coletiva do europeu pelo holocausto.

A sombra coletiva ³⁸ do Estado alemão se manifestou nos campos de concentrações contra a comunidade judaica. Jung (1990, OC. X) adentrou nos complexos culturais da Europa do século XX. Acerca das massas ele diz: “[...] todo indivíduo é, inconscientemente, pior em sociedade do que quando atua por si só. O motivo é que a sociedade o arrasta e na mesma medida o torna isento de sua responsabilidade individual.” (JUNG, 1990, p. 50-51, OC. X, § 460). Ou seja, a diluição do indivíduo pelas massas e das epidemias psíquicas que podem desencadear catástrofes como a do holocausto. Na massa o indivíduo pode desvelar as feras e demônios que habitam nele (JUNG, 1978, OC. XI/1, § 23).

Outro material identificado por Jung (1990, OC. X) foi a presença mítica do deus da guerra germânico, Wotan. Uma divindade pagã que possui traços do deus Dionísio (divindade que representa o êxtase e a embriagues). E entre os pacientes alemães, Jung constatou a presença de arquétipos violentos e destrutivos.

Segundo Kimbles (2014), o genocídio, a colonização e as outras atrocidades humanas que tenham sido resultado da sombra coletiva, deriva de duas dinâmicas que atuam no lado destrutivo dos complexos culturais: (1) a constelação de aspectos reprimidos da identidade grupal e (2) a projeção de um grupo x para o grupo y. Deste modo, o x nega aspectos pertencentes da própria identidade grupal. Essas duas dinâmicas são operativas em todos casos que os processos da sombra coletiva compõem a história cultural.

Em 11 de dezembro de 1948, a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou a Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio com a declaração que o genocídio é um crime contra o Direito Internacional, avesso ao espírito e aos objetivos das Nações Unidas e condenável por uma sociedade civilizada (KIMBLES, 2014).

O genocídio se tornou um crime contra o Direito Internacional, a partir do momento que a comunidade branca começou a matar outras pessoas brancas. Conforme Césaire (1978, p. 18, grifo do autor): “[...] no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o *crime* em si, o *crime contra o*

³⁸ Sombra coletiva: “[...] a sombra coletiva é particularmente ruim porque cada um apoia o outro em sua cegueira – é somente nas guerras ou nos ódios entre nações que se revela algum aspecto da sombra coletiva. [...] também surge sob outra forma: quando em pequenos grupos ou sozinhos, certas qualidades nossas se reduzem, crescendo porém repentinamente quando estamos num grupo maior.” (FRANZ, 1990, p. 15).

homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas [...]”, ou seja, a Europa vivenciou o interior da própria sombra coletiva.

No Brasil a convenção contra o genocídio foi decretada no governo de Getúlio Vargas (1882-1954) e publicada no Diário Oficial da União em 9 de maio de 1952 (BRASIL, 1952).

De 31 de agosto até o dia 8 setembro de 2001, a ONU realizou a III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, na cidade de Durban – África do Sul (NAÇÕES UNIDAS, 2002). O resultado da conferência foi uma Declaração e um Plano de Ação que manifesta o compromisso dos Estados na luta contra o racismo, xenofobia e intolerâncias correlatas (NAÇÕES UNIDAS, 2002). Na declaração realizada em Durban, consta nos parágrafos 100 e 101:

Reconhecemos e lamentamos profundamente os sofrimentos e males inefáveis infligidos contra milhões de homens, mulheres e crianças como resultado da escravidão, do tráfico de escravos, do tráfico transatlântico de escravos, do apartheid e de tragédias passadas. (NAÇÕES UNIDAS, 2002, §100, tradução nossa)³⁹.

Com o objetivo de encerrar esses capítulos sombrios da história e como meio de reconciliação e cicatrização dessas feridas, convidamos a comunidade internacional e seus membros a honrar a memória das vítimas dessas tragédias. (NAÇÕES UNIDAS, 2002, §101, tradução nossa)⁴⁰.

Nos parágrafos destacados da Declaração e Programa de Ação de Durban é reconhecido as dívidas dos Estados com a escravidão, assim como a necessidade de uma reparação histórica para os descendentes das pessoas que foram escravizadas.

O Brasil concordou em cumprir a Declaração e Plano de Ação da Conferência de Durban. Sendo assim, o Estado brasileiro se compromete na luta contra o racismo, xenofobia e intolerância. E em 2011 o Brasil reafirma a Declaração e Programa de Ação de Durban.

Na arena dos complexos, os compromissos assinados em documentos, os acordos verbalizados e as boas intenções de transformações, tendem a funcionar de forma negligenciável, omissa, confusa e com recorrentes esquecimentos. Isto é, quando um complexo

³⁹ “We acknowledge and profoundly regret the untold suffering and evils inflicted on millions of men, women and children as a result of slavery, the slave trade, the transatlantic slave trade, apartheid, genocide and past tragedies.” (NAÇÕES UNIDAS, 2002, §100).

⁴⁰ “With a view to closing those dark chapters in history and as a means of reconciliation and healing, we invite the international community and its members to honour the memory of the victims of these tragedies.” (NAÇÕES UNIDAS, 2002, §101).

cultural é ativado pode ocorrer a manifestação de todas as fúrias dos contínuos históricos de eventos cruéis contra grupos étnico-raciais. Nesse sentido, os esforços internacionais e nacionais na luta contra o racismo podem cair na teia desses complexos.

Um caso para ilustrar os processos da sombra coletiva que, remete desde a colonização lusitana no Brasil: no dia 27 de março de 2017, Cirleudo Cabral Monteza Manchineri de um ano de vida, da etnia Manchineri, foi assassinado com um tiro na cabeça. O caso ocorreu quando a família de Cirleudo saiu da aldeia, que fica entre Amazonas e o porto Feira dos Colonos (Estado do Acre) foram abordados por um grupo de criminosos que confundiram a família com a facção rival (CIMI, 2018, p. 84).

De acordo com os dados de 2017 do Relatório de Violência contra os Povos Indígenas no Brasil (CIMI, 2018), em 2017, ocorreram: 110 assassinados, 128 suicídios e os óbitos em menores de 5 anos foi de 702. Já o total de casos de violência contra patrimônio indígena foram registrados 963. Casos recolhidos da omissão do poder público constam 143. A partir do governo de Michael Temer (iniciou em 31 de agosto de 2016 e terminou em dezembro de 2018), é apontado uma legitimação da violência e perda dos direitos da comunidade indígena.

Segundo Kimbles (2014), em relação a sombra coletiva na política: “[...] atos violentos, cruéis e destrutivos, que, apesar de desencadeados por situações ideológicas e políticas, estão profundamente enraizados em distúrbios arquetípicos no inconsciente devido à falta de equilíbrio psicológico.” (p. 53, tradução nossa) ⁴¹. As manobras políticas não estão imunes da força dos complexos culturais e da sombra coletiva que atuam na vida psíquica dos grupos, como por exemplo, os casos de violência contra a população indígena ⁴².

Conforme os dados do Atlas da Violência 2019, em 2017, 75,5 % das vítimas de homicídios no Brasil foram pessoas negras (IPEA; FBSP, 2019). Entre 2006 e 2016 a taxa de homicídios de negros cresceu 23,1% e para a população branca, nesse mesmo período de dez anos, teve uma redução de 6,8% (IPEA; FBSP, 2018). E em 2017, a taxa de homicídios de negros superou em 18,3 vezes a de não negros (IPEA; FBSP, 2019).

⁴¹ “[...] expressed in violent, cruel, and destructive acts, which, although triggered by ideological and political situations, are more deeply rooted in archetypal disturbances in the unconscious owing to a lack of psychological balance.” (KIMBLES, 2014,p. 53).

⁴² O holocausto indígena, assim como a discriminação e o preconceito racial que os povos originários vivenciam no Brasil, indica a presença de um trauma coletivo oriundo do racismo, ou seja, dos contínuos mecanismos racistas. No caso da população indígena existe as particularidades históricas, sociais, culturais, econômicas, psicológicas e políticas que fomentam os efeitos desse trauma.

Em 2017 foram assassinados 35.783 jovens (15 a 29 anos), sendo que 94,4% (33.772) eram do sexo masculino (IPEA; FBSP, 2019). O risco de um jovem negro ser vítima de homicídio no Brasil é 2,7 % maior que o de um jovem branco (SNJ, 2017; IPEA; FBSP, 2018). Em 2015 a taxa de mortalidade de jovens negros foi 86,34% para cada 100 mil jovens na população, já nos dados de jovens brancos é de 31,89% (SNJ, 2017). A estimativa da UNICEF (2017), a partir dos índices, é que caso a violência contra os mais jovens não mudarem, um total de aproximadamente 43.000 adolescentes serão assassinados no Brasil entre 2015 a 2021. E o perfil das principais vítimas é o adolescente negro que têm 2,88% mais riscos de ser assassinado do que o adolescente branco (UNICEF, 2017).

A fim de investigar o genocídio da população negra foi criado no senado a Comissão Parlamentar de Inquérito do Assassinato de Jovens (CPIADJ). De acordo com o relatório: o Brasil vive uma espécie de guerra civil não declarada: “[...] o Estado brasileiro, direta ou indiretamente, provoca o genocídio da população jovem e negra.” (SENADO, 2016, p. 147), ou seja, no Brasil as vítimas de homicídio possuem uma tonalidade de cor específica.

Em 28 de novembro de 2015, cinco jovens (de 16 a 25 anos) foram assassinados com 111 tiros pelos policiais. É o chamado caso da “Chacina de Costa Barros” que ocorreu na cidade do Rio de Janeiro-RJ (MARTÍN, 2016).

Os cinco jovens comemoravam o primeiro emprego de um membro do grupo, o Roberto. Todavia, o grupo de jovens foram flagrados por quatro policiais que os confundiram com traficantes. A mãe de Roberto, Joselita, morreu de tristeza. Segundo os familiares, ela faleceu em julho de 2016 por problemas cardíacos, pouco tempo depois dela saber que os assassinos do filho poderiam esperar o julgamento em liberdade. O pai de Roberto e ex-marido de Joselita, narra que acompanha a imagem dos 16 tiros que Roberto recebeu cotidianamente. A mãe de Carlos, a Adriana, teve ataque de agressividade sempre que via um policial. Ela tentou suicídio uma vez. Já a mãe de Cleiton, a Mônica, não conseguiu comparecer às audiências por falta de dinheiro para utilizar o transporte público (MARTÍN, 2016).

O Relatório Final da CPIADJ, discorre a respeito da violência policial e os chamados autos de resistência (SENADO, 2016, p. 152). O relatório aponta que a abordagem policial é semelhante das utilizadas em guerra:

Os policiais vão às ruas preparados para o ‘combate ao inimigo’ e agem muitas vezes com um rigor excessivo e desnecessário, causando mortes. [...] atuação violenta da polícia brasileira, que envolve sobretudo os homicídios de jovens negros e pobres, entendemos que o modelo de formação e treinamento dos policiais dever ser repensado. (SENADO, 2016, p. 153).

O CPIADJ indica que é necessário se criar uma polícia cidadã e que se invista em melhorarias nas condições de trabalho do policial (SENADO, 2016, p. 153).

Foram 111 tiros contra jovens negros. Os estilhaços das balas são resultados da sombra coletiva do Brasil: de um racismo crônico que desencadeia traumas na população negra, por meio da violência que atinge aqueles mais jovens.

Segundo a psicóloga negra Maria Aparecida Silva BENTO (2012, p. 35), o medo e a projeção podem constituir a origem de processos de estigmatização de grupos que buscam autenticar a perpetuação das desigualdades, a preparação de políticas institucionais de exclusão e de genocídio. Para Bento (2012), próximo do fim da escravidão, o medo batia na porta da elite branca brasileira. Eles temiam uma vingança dos negros pela violência física e psicológica sofrida no decorrer da escravidão:

É possível imaginar o pânico e o terror da elite que investe, então, nas políticas de imigração europeia, na exclusão total dessa massa do processo de industrialização que nascia e no confinamento psiquiátrico e carcerário dos negros. (BENTO, 2012, p. 36).

O corpo negro é atingido por constantes estigmas no decorrer da história do Brasil. Desta forma, os assassinatos de corpos negros parecem serem movidos por uma espécie perversa de política de extermínio promovida e oficializada pelo próprio Estado brasileiro. Na vida inconsciente do Brasil é possível captar, dado o material histórico-cultural-social-político, uma espécie de caldeirão de projetos genocidas em preparação para eclodir, por exemplo as engrenagens de extermínio da juventude negra.

Por outro lado, a juventude negra, mobilizada na militância, compreende a luta e a resistência contra o genocídio. Conforme Gomes e Laborne (2018, p. 18):

Mas a juventude negra está atenta à sua própria situação. E sabe muito bem interpretar a complexidade e a perversa articulação entre raça e classe na construção de desigualdades sociorraciais que aprofundam o seu extermínio. Entendem como os jovens negros são vistos no contexto do racismo e da ótica do capital. Compreendem que, além da ideia de serem considerados como seres perigosos e suspeitos provocando medo e a repulsa, os jovens negros, principalmente os homens, são vistos como inúteis e descartáveis pela lógica do capital. A soma dessa visão negativa, estereotipada e racista resulta em uma coisa só: extermínio.

A juventude negra não está flutuante acerca da incessante busca de extermínio investida nos bastidores do Estado brasileiro.

No âmbito da coletividade, todos os seres humanos são responsáveis, enquanto humanos, por qualquer crime que ocorre no mundo (JUNG, 1990, OC. X). Já na camada cultural, como já diria Arendt, “[...] toda geração, em virtude de ter nascido num continuum histórico, recebe a carga dos pecados dos pais assim como é abençoada com os feitos dos ancestrais.” (ARENDR, 1999, p. 321). De acordo com a filósofa, é responsabilidade política de um governo assumir os acordos e os desacordos, as omissões e as negligências do governo predecessor. Da mesma maneira que uma nação é responsável pelos feitos e desfeitos dos seus antepassados (ARENDR, 1999). Nesse sentido, todo brasileiro carrega os disparos que assassinaram os cinco jovens, e mais além, do genocídio da juventude negra no Brasil.

Os efeitos do racismo são crônicos: gerador de violência. Como no caso dos jovens que receberam 111 tiros e o trauma que proliferou no núcleo familiar. Ou seja, um caldeirão de fúria incontrolável movido por uma justiça cega e arcaica (KIMBLES, 2014).

O parágrafo abaixo retrata, por meio de imagens, o mundo interior do trauma coletivo oriundo do racismo. É uma forma de tratar com metáforas os efeitos do racismo, mais principalmente para nos aproximar com a linguagem imagética da psique. De acordo com López-Pedraza (2012, p. 19), para se conectar com o problema de alguém é necessária emoção, pois somente com a emoção que é possível existir movimento psíquico. Caso não houver emoção não pode existir uma imagem. A imagem possibilita a experiência da natureza humana. Desta forma, as imagens do mundo interior do trauma coletivo podem ser provocadas, além da memória pessoal, pela memória ancestral.

Nos corredores da vida íntima do trauma coletiva oriundo do racismo estão os estilhaços da carne negra apodrecida pelo abandono social e extermínio. Em um dos cômodos estão os mortos-vivos aprisionados por correntes, consumidos pela insanidade e vícios. Já em outro espaço existem corpos mutilados e tinta branca no chão. Entre os quartos estão os agonizantes gritos das meninas e mulheres negra estupradas e agredidas incessantemente. Logo ao lado está o rio de lágrimas das mães negras que perderam seus maridos e filhos. No porão do trauma ainda vive aquelas crianças, mulheres e homens, todos das mais diversas etnias da África, que foram levados à força em um navio fantasmagórico para servirem como objetos das mais perversas intenções possíveis dos homens e mulheres brancas. Se caminhar mais afundo, para além do porão, existe um oceano de ossadas humanas que liga o continente africano com as Américas. No mundo interior desse trauma existe véus brancos flutuantes que cobrem a face perturbadora dos consumidores da carne negra.

2.6 Síntese

Por fim, no capítulo II foi apresentado as ideias embrionárias a respeito da raça e do racismo. Dos violentos conflitos grupais, que geram marcas traumáticas em populações específicas.

Os traumas coletivos oriundos das mais variadas violências e desigualdades raciais e sociais podem formar complexos culturais, como o trauma coletivo oriundo do racismo. O termo trauma coletivo oriundo do racismo sintetiza as tonalidades e intensidades traumáticas desencadeadas pelos mecanismos de perpetuação do racismo e de suas atualizações.

Os índices (por exemplo, desemprego, educação, saúde etc.) entre brancos e negros evidenciam que a população negra vive em uma espécie de Brasil dissociado: um Brasil com guerra civil e de políticas de extermínio. Os efeitos do trauma são de caráter dissociativo, isto é, a experiência traumática funciona como um mundo isolado, que rememora de forma desconectada e/ou embaraçada o evento que desencadeou o trauma. É nesse mundo isolado do trauma que é possível verificar o sofrimento da população negra, causado pelo racismo estrutural e de seus mecanismos contínuos de opressão.

O próximo capítulo irá investigar os aspectos do racismo no Brasil, a partir de uma síntese histórica do pós-abolição, das políticas de imigração e de branqueamento.

CAPÍTULO III

CONTRADIÇÕES E PARADOXOS DO RACISMO BRASILEIRO

3.1 Breves traços biográficos e literários: Lima Barreto...Clara dos Anjos

Para articular os aspectos históricos da abolição e do pós-emancipação, assim como os efeitos psicossociais do racismo na população negra, será utilizado a literatura do escritor negro Lima Barreto (1881-1922), especificamente a sua obra *Clara dos Anjos*. Lima Barreto nasceu no dia 13 de maio de 1881, no dia e mês da abolição da escravatura do Brasil (13 de maio de 1888). Ele vivenciou as contradições da abolição brasileira, assim como sofreu e narrou, a partir das suas personagens, o paradoxal racismo na sociedade brasileira. De acordo com a historiadora e antropóloga Lilia SCHWARCZ (2017, p. 10):

[...] Lima Barreto combateu todas as formas de racismo, aqui e nos Estados Unidos – país que costumava hostilizar em seus escritos, pois julgava que por lá seus ‘irmãos de cor’ eram tratados muito mal –, e desenhou seus personagens com particular ternura. Eles eram diferentes daqueles que o público estava habituado a encontrar nos romances que faziam sucesso então. Suas religiões híbridas destoavam do catolicismo oficial e imperante; os protagonistas variavam nos tons expressos na cor da pele, e moravam em locais mais distantes do centro da cidade, que ressoavam um passado africano. Uma África afetiva e pessoal, da ‘margem de cá’, um continente imaginado e recriado no país.

A literatura de Lima é militante e biográfica. Cada personagem nas obras de Lima narra uma camada do próprio autor e do espírito da época em que viveu (SCHWARCZ, 2017). Lima morreu no dia 1 de novembro de 1922, devido a um infarto fulminante, que pode ser atribuído, entre outros motivos, o alcoolismo, pois “Lima consumiu álcool de maneira descontrolada, chegando a tomar mais de cinco doses por dia, durante pelo menos vinte anos” (SCHWARCZ, 2017, p. 485). A biografia de Lima reflete o trauma do pós-emancipação. Ou seja, do mecanismo de abandono social que tentou descartar, desqualificar e embranquecer a população negra.

Segundo dados das internações por transtornos mentais e comportamentos devido ao uso de álcool (BRASIL, 2016, p. 23), índices de 2012: maior em pessoas brancas (44%) e 26 % para pessoas de cor parda. A internação por esse agravo também é predominante na população branca. Porém a comparação entre as taxas de internação e de mortalidade entre negros é maior que entre brancos. Para pretos essa taxa de mortalidade é 5,93%, pardos 3, 89% e brancos

2,69%. Ou seja, “[...] sugere iniquidades de acesso ao atendimento hospitalar, na medida em que a mortalidade entre pretos e pardos [negros] é bem maior que entre brancos [...]” (BRASIL, 2016, p. 23). E existe uma proporção maior de mortalidade no tocante à internação entre população negra e indígena.

Lima Barreto foi internado duas vezes em instituições psiquiátricas por causa de alucinações alcoólicas. A primeira, em 1914, no Hospital Nacional de Alienados e no ano de 1917 no Hospital Central do Exército (SCHWARCZ, 2017). Lima se definia como um escritor de origem africana. Todavia na sua primeira internação, a ficha do Hospital de Alienados constava que a cor dele era branca. Schwarcz (2017) problematiza a cor branca no fichário do hospital. Segundo a autora é difícil encontrar as particularidades do responsável pela atribuição da cor de Lima, pois pode ter sido um funcionário do hospital que associou a profissão de Barreto (funcionário público) com a cor branca. Ou até mesmo o próprio Lima que recorreu ao branqueamento, a fim de diminuir a sua penalidade.

Na primeira internação de Lima é possível observar os indícios dos aspectos paradoxais e contraditórios do racismo, visto que o diagnóstico dado ao escritor sugere que as ditas raças mestiças sofrem de degeneração: “Portanto, se Lima podia ser branco na cor social, parecia ‘não tão branco’ no diagnóstico.” (SCHWARCZ, 2017, p. 279). Ou seja, o diagnóstico se respaldou nas teorias raciais que supõe problemas hereditários vinculados às raças.

Já na sua segunda internação, a cor do escritor muda para pardo. Para Schwarcz (2017, p. 391), o racismo no Brasil pode definir a cor em base no contexto social, como por exemplo, Lima chegou ao manicômio pela noite, em um carro de polícia e com outros suspeitos todos anônimos. A presença do racismo no hospital é visível tanto pela ficha que classifica a cor de Lima, que muda conforme a situação, como pelo tratamento médico que o tratou com indiferença (SCHWARCZ, 2017, p. 389).

De modo geral, a vida de Lima pode retratar o espírito de uma época, as contradições e os paradoxos do pós-emancipação e do racismo no Brasil.

O romance *Clara dos Anjos* foi um livro que Lima escreveu durante toda sua vida e não pôde vê-lo publicado, apesar do manuscrito estar datado entre final de 1921 e começo de 1922 (SCHWARCZ 2017, p. 403-429). Segundo Holanda (1997, p. 19), de todos os romances de Lima, a obra *Clara dos Anjos* é a que mais revela sobre o escritor, seu espírito e arte. Nesse romance, o escritor revela o racismo e as gradações da cor de pele com a hierarquia social. Por

todas essas características peculiares, mencionadas do livro, se optou pelo último romance de Barreto para compor a articulação deste terceiro capítulo da pesquisa.

Clara dos Anjos é ambientada nos subúrbios cariocas e descreve as particularidades do Rio, como as divisões espaciais e simbólicas: “[...] que por lá se estabeleciam – com fronteiras criadas internamente a partir da cor” (SCHWARCZ, 2017, p. 411). Em outras palavras, o romance permite dialogar com o racismo no pós-abolição e de suas atualizações na contemporaneidade.

Em síntese, a obra *Clara dos Anjos* denuncia a desigualdade racial. A jovem Clara dos Anjos cresceu alheia aos conflitos sociais e raciais da época. Ela se apaixona e engravida de Cassi (o anti-herói do romance) e pretende, no decorrer da obra, casar-se com ele. Nesses dois personagens está encenado dois aspectos raciais: “[...] ele era branco; e ela, mulata. Mas que tinha isso? Havia tantos casos...” (BARRETO, 1997, p. 73). O jovem Cassi é transgressor da lei, sedutor e cantor de modinhas. Cassi não aceita o casamento com Clara e recusa assumir a gravidez. A mãe de Cassi, Dona Salustiana, também ignora Clara e diz: “[...] – Que é que você diz, sua negra? [...] Ora, vejam vocês, só! É possível? É possível admitir-se meu filho casado com esta...” (BARRETO, 1997, p. 169-170). Clara, uma jovem que desconhecia a discriminação racial até sentir na pele o olhar discriminador. No fim do romance, ela chega na seguinte conclusão: “[...] – Mamãe, Mamãe! [...] – Nós não somos nada nesta vida.” (BARRETO, 1997, p. 172). O trecho final do romance é um grito de Lima Barreto e expressa o efeito mais cortante do racismo, isto é, quando o indivíduo negro não reconhece a própria existência.

A literatura de Lima é um espelho que reflete os conflitos raciais e sociais do Brasil. De acordo com Jung, o artista pode expressar o germe do espírito da época:

O artista é sem querer o porta-voz dos segredos espirituais de sua época e, como todo profeta, é de vez em quando inconsciente como um sonâmbulo. Julga estar falando por si, mas é o espírito da época que se manifesta e, o que ele diz, é real em seus efeitos. (JUNG, 2012, p. 123-124, OC. XV, § 184).

Segundo Dawson (2008, p. 291), a psicologia complexa repousa em uma compreensão do desenvolvimento histórico da cultura, que se estende para todos os produtos culturais, cujas manifestações não estão somente em fantasias inconscientes, entretanto, também se encontra nos textos literários. Dawson (2008, p. 291-292) alerta para a crítica junguiana, acerca da literatura, não se limitar em uma fórmula que se apoie somente na análise do passado e nem colocar apenas rótulos de jargões teóricos junguiano. Para Dawson (2008), as conclusões do próprio Jung eram

inesperadas e não previsíveis. Neste sentido, o diálogo com o romance de Lima Barreto pretende ser amplo para aproximar com o espírito da época da pós-abolição e das tensões psíquicas no campo histórico, social, político e cultural.

Para Jung (2012, p. 72-73, OC. XV, § 108), uma psicologia integralmente casual não consegue avaliar uma obra de arte. A obra de arte tem vida própria e não se reduz à biografia do artista. Em outros termos, a obra de arte é: “[...] livre das estreitezas e dificuldades do que é pessoal, capaz de desenrolar de apenas um indivíduo e atingir o coletivo, tornando-se parte do mundo interno de inúmeras outras pessoas.” (RODRIGUES; MOREIRA, 2017, p. 62). Então, quantas Clara dos Anjos existem na população negra? E os traumas pessoais e grupais oriundo do racismo na Clara e de tantas outras mulheres negras?

De acordo com Kalsched (2013, p. 50-53), a psique traumatizada atua semelhante ao sistema imunológico do corpo biológico, ou seja, ataca aquilo que pode ser estranho e danoso ao organismo. Neste sentido, o sistema de autocuidado da psique age nas partes vulneráveis do eu, que passam a serem vistas como perigosas. O sistema de autocuidado atua para proteger o indivíduo contra objetos reais que, potencialmente, podem remeter à experiência traumática. No corpo físico o sistema imunológico pode, erroneamente, atacar as partes saudáveis do organismo, isto é, as doenças autoimunes. Já na psique: o sistema de autocuidado psíquico pode transformar em um sistema autodestrutivo (KALSCHED, 2013).

No trauma a psique se dissocia, isto é, cinde o afeto insuportável:

Poderíamos pensar nas defesas dissociativas da psique como uma pequena pessoa que controla o disjuntor na casa e que o aciona quando cai um raio. Isso garante a sobrevivência da personalidade; no trauma, o objetivo da psique é a sobrevivência, não a individuação. A defesa, portanto, é protetora, porém, mais tarde, ela confunde cada ‘lampejo de luz’ com a catástrofe original e rompe compulsivamente a conexão. Isso acarreta um custo terrível: a perda do espírito. Quando a mente e corpo se separam, o princípio vitalizante da vida psicológica, ou o que chamaríamos de espírito, vai embora. [...] ‘Para onde vai o espírito quando parte?’ [...] um dos ‘lugares’ para onde o espírito parece ir é para os nós no estômago como ‘memórias’ dependentes do estado. Em outras palavras, ele fica encapsulado em uma espécie de estado inconsciente ‘somático’. (KALSCHED, 2013, p. 130-131).

O mundo interno e externo do indivíduo traumatizado, se torna severo e punitivo pela ação falha do sistema de autocuidado (KALSCHED, 2013, p. 50).

Nas situações em que o trauma dificulta a integração psíquica, Kalsched (2013) se utiliza do termo daimon, para nomear uma esfera do inconsciente que age como um sistema de autocuidado. Kalsched (2013, p. 27-43), observou nos pacientes que sofreram algum tipo de

trauma, a presença do daimon como uma figura interior, que pode se manifestar por meio de uma imagem angelical ou aterrorizante. O daimon impede o contato do eu com o material traumático, promovendo uma cisão psíquica. Existem casos que a realidade do mundo externo é desativada pelas atuações dos daimones.

A partir dos estudos de Kalsched (2013) é possível investigar o efeito do racismo na defesa arquetípica do espírito pessoal. O racismo na sociedade brasileira é dilacerante por dissimular um paraíso racial. Sendo que seus efeitos são crônicos, gradativos e corrosivos na psique do indivíduo negro. O eu (ego) do negro pode ser sufocado pelas exigências do branqueamento imposto pela sociedade e pela defesa arquetípica do espírito pessoal, que age de forma autodestrutiva no sistema psíquico traumatizado. Tendo como exemplo o racismo: a fim de proteger as estruturas do eu de um mundo externo violento, cujo olhar do branco pode discriminar, punir e violentar, essa defesa ataca as camadas saudáveis da psique e acolhe o eu em uma espécie de casulo recheado de medos, inseguranças, autodepreciação, baixa autoestima etc.

Os ataques no mundo interior do indivíduo traumatizado desencadeiam na obstrução dos processos naturais de integração simbólica (KALSCHED, 2013, p. 49). Deste modo, a psique é impossibilitada de metabolizar a sua própria experiência e fazer dela algo significativo.

É possível remeter essa impossibilidade de metabolização da própria experiência e do valor significativo dela com o trauma causado pelo racismo. Porque o trauma coletivo oriundo do racismo é uma marca contida na memória histórica do grupo/indivíduo, dessa maneira esse tipo de trauma é de difícil elaboração e/ou ressignificação, por habitar e se configurar como um nó na psique coletiva. Em suma, a psique pode ter dificuldade em decodificar essa experiência traumática coletiva dos antepassados, assim como também da geração atual do grupo étnico-racial.

Em outra abordagem, a psicanálise, Camila Peixoto Farias em seu artigo *Exclusão social e invisibilidade: desdobramentos traumáticos do racismo* (FARIAS, 2018), utiliza a psicanálise como instrumento para investigar o racismo e seus efeitos traumáticos. O artigo tem como pano de fundo a obra *Quarto de Despejo* da escritora negra Carolina Maria de Jesus (1914-1977).

Segundo Camila Peixoto, a violência do racismo é ocultada e invisibilizada, sendo que seus efeitos são violentos para composição psíquica do sujeito negro (FARIAS, 2018, p. 105). Para Farias (2018), o negro foi transformado em um estranho ameaçador. Projetar o estranho que habita no próprio indivíduo para o outro pode corromper a conexão ética com ele, isto é,

no processo de reconhecer a humanidade do Outro. A exclusão social, a invisibilidade e a pobreza não se limitam ao material, pois envolvem a fragilidade psíquica:

“[...] a exclusão como processo da ordem do traumático, da ordem do que ameaça as possibilidades de existência do eu, que o fragiliza, que o aprisiona a um circuito mortífero sustentado e mantido não apenas por uma dinâmica psíquica, mas também por uma dinâmica social. [...] o racismo pode ser pensado como uma experiência da ordem do traumático, da ordem da ruptura de possibilidades simbólicas, o que prova o empobrecimento das possibilidades de existência, o empobrecimento dos destinos possíveis para o pulsional.” (FARIAS, 2018, p. 107).

As marcas traumáticas do racismo são transmitidas continuamente no decorrer das gerações e mantidas pelas atualizações das experiências racistas vivenciadas pela comunidade negra (FARIAS, 2018).

Por fim, seja na psicologia complexa ou na psicanálise é fundamental observar a investigação da experiência traumática causado pelo racismo, tanto na obra da Carolina de Jesus como em Lima Barreto. E cabe a psicologia profunda debruçar cada vez mais na investigação desse trauma nos âmbitos inconsciente/consciente, intersíquico/intrapsíquico e subjetivo/objetivo.

Para compreender as particularidades do racismo no Brasil, os próximos tópicos irão investigar o histórico-político da imigração, branqueamento, eugenia, abolição e a pós-emancipação.

3.2 O início da política imigratória e abolicionista

Segundo Fanon (1980 [1969], p. 39), o aperfeiçoamento dos meios de produção acarreta na adaptação das técnicas de exploração, conseqüentemente nas formas do racismo. Os ajustes nos mecanismos de perpetuação do racismo criam narrativas que ressoam na ideia de um país com democracia racial. Fanon enfatiza que não existe racismo mais cruel ou menos violento, racismo é racismo:

Uma sociedade é racista ou não o é. Não existem graus de racismo. Não se deve dizer que tal país é racista, que não há nele linchamentos ou campos de extermínio. A verdade é que tudo isso, e muito mais, existe como horizonte. Estas virtualidades, estas latências, circulam dinâmicas, inseridas na vida das relações psico-afectivas, económicas... (FANON, 1980, p. 45).

Apesar do Brasil não ter oficializado políticas de segregação racial, como aquelas que existiram na Alemanha nazista, EUA e África do Sul, o cotidiano de grupos não brancos que vivem no Brasil revela a segregação e o genocídio de uma sociedade tipicamente racista.

A democracia racial busca enfumaçar o incêndio das ossadas e estilhaços da carne negra causado pelo racismo na sociedade brasileira. Porém, a partir do aspecto histórico-político da imigração, branqueamento e abolição é possível identificar as controversas e os paradoxos do racismo.

De acordo com a antropóloga Giralda Seyferth (1943-2017), a temática racial estava latente aos projetos de imigração desde 1818⁴³. Conforme Seyferth (2002), o tratado assinado pelo D. João VI para autorizar a imigração suíça na Nova Friburgo (RJ), em 1819, colocava de forma implícita a questão racial. Esse tratado vinculava a imigração europeia à civilização e no seu artigo 18 cita a criação de uma milícia com 150 suíços para colaborar na manutenção dos regulamentos portugueses de cor branca. A referência à cor branca é um indicador de superioridade racial embutido no tratado, apesar da ausência de um discurso abertamente racista (SEYFERTH, 2002, p. 119).

A imigração buscou ocupar terras públicas consideradas abandonadas. A população nativa, que já habitava os tais territórios desocupados, foi ignorada e rotulada de selvagem, “[...] as chamadas ‘raças inferiores’ foram deixadas à margem de todos os projetos oficiais ou particulares envolvendo imigrantes: ‘agricultura moderna’ era coisa para civilizados brancos.” (SEYFERTH, 1996, p. 47), ou seja, existia a suposição da superioridade europeia. E o imigrante ideal era o agricultor branco que emigrava em família (SEYFERTH, 2002).

A partir de meados do século XIX o espectro da raça é integrado no discurso intelectual e político do Brasil (SEYFERTH, 1995). Em 1850 ocorre o fim do tráfico para escravidão (Lei Eusébio de Queiroz) e a criação de uma política imigratória mais sólida, por meio da Lei nº 601, a Lei de Terras.

Segundo Seyferth (1995), a abolição e a imigração são discutidas em conjunto, visto que a escravidão passou a ser considerada um obstáculo para o desenvolvimento econômico. Logo, a imigração europeia era um caminho para civilização e branqueamento da população brasileira.

⁴³ “[...] houve assentamentos de alemães no Nordeste e de suíços no Estado do Rio de Janeiro em 1818, com a intenção de implementar um modelo de agricultura diverso da grande propriedade monocultora. [...] as experiências com alemães no Nordeste fracassaram e o empreendimento com imigrantes suíços em Nova Friburgo não atraiu um fluxo imigratório da Suíça para o Brasil.” (SEYFERTH, 1996, p. 44).

A Lei de Terras permitia o acesso às terras devolutas somente por meio da compra. Conforme o advogado Martiniano J. SILVA (2009), essa lei flexibilizava e auxiliava a imigração europeia e reafirmava o Decreto de 25 de novembro de 1808, que aceitava a concessão de sesmarias aos estrangeiros residentes no Brasil, ou seja, o europeu recebia gratuitamente pedaços de terras. No campo histórico-político da imigração, a Lei nº 601 mantinha intacto os interesses e privilégios do grupo dominante, pois o sistema de venda e compra de terra impedia a participação da população pobre e negra.

Antes da Lei Eusébio de Queiroz, a Lei de 7 de novembro de 1831, nomeada de Diogo Feijó, declarou livre todo o escravizado oriundo de fora do Império, porém a lei só existiu devido a pressão da Inglaterra para extinguir o tráfico internacional de escravizados (SILVA, 2009). Na prática a Lei de 1831 não teve nenhuma eficácia contra o tráfico, a chamada “lei para inglês ver”. Essa lei marca o começo da ambiguidade do liberalismo brasileiro, que oculta e encobre o racismo (SILVA, 2009, p. 557). Segundo Silva (2009, p. 558), entre 1831-1850 foram introduzidos meio milhão de escravizados no Brasil.

Seja na proibição do tráfico e nas políticas de imigração europeia: o espectro da raça age de forma sutil e sagaz. Em outras palavras, é a atuação do complexo cultural racial na arena política que impede qualquer possibilidade de ascensão da população negra, conforme a simultaneidade, em 1850, da Lei Eusébio de Queiroz e da Lei de Terras. No período histórico-político dessas leis se começava a moldar no inconsciente cultural da alma brasileira as particularidades do racismo no Brasil. Por exemplo, a Lei de 1831 exemplifica a forma que o Brasil encara a temática racial. Para o mundo era o fim do tráfico, todavia, na prática, as engrenagens do mercado escravocrata não se abalavam.

A Lei de Terras garantia a estratificação racial e a supervalorização do europeu, em contrapartida os escravizados, ex-escravizados e as demais camadas subalternas foram excluídas dessa lei. Esses marcos históricos-políticos são componentes da cartografia psíquica de nível cultural e político da alma brasileira e permite compreender as nuances do racismo no Brasil.

O fim do tráfico, em 1850, foi um marco para a vida da população negro-africana e de uma crise no sistema escravista. Conforme Moura (1992, p. 54-55), o mercado açucareiro entra em decadência no comércio mundial, a mineração, em Minas Gerais, também decaí e parte da população escravizada promovia uma série de revoltas.

Segundo Moura (1992, p. 55), na segunda metade do século XIX a região Sudeste necessitava de mais escravizados para a produção de café. Com a extinção do tráfico, os fazendeiros de café de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo importavam escravizados de outras províncias do Nordeste. A importação interprovincial promovia a desarticulação da população negra e a fragmentação do escravizado com sua família, já que os seus membros podiam ser vendidos para pessoas diferentes (MOURA, 1992).

Com a crise da escravatura, as vítimas da escravidão custavam cada vez mais e não eram facilmente descartadas. O imigrante não tinha habilidade com a produção de café e custava mais que o escravizado. De acordo com Moura (1992, p. 56), esse conjunto de circunstâncias origina uma nova realidade, ou seja, o aumento da demanda internacional pelo café e do preço do escravizado. Determinados segmentos mercantis ou com capitais prejudicado pelo fim do tráfico se organizaram para suprir a procura de mão de obra. Esses segmentos buscavam altos lucros, assim sendo eliminaram o trabalhador nacional não branco antes da própria abolição. Era o imigrante branco que se constituía como o superior (MOURA, 1992).

O trabalhador nacional era visto como racialmente inferior, apesar disso cabia a ele transformar os imigrantes em brasileiros. Segundo Seyferth (1996), o conjunto de suposições que privilegiaram o imigrante europeu demonstra uma das contradições do Brasil. Uma vez que foi necessário conciliar um pensamento de nação baseado na raça e no progresso com o contexto do aglomerado de negros, indígenas e mestiços na sociedade brasileira. As ditas raças inferiores eram incompatíveis com uma economia moderna, então a imigração foi uma maneira de impulsionar a produção e projeto de civilização.

Em meados do século XIX, a intelectualidade brasileira importava da Europa pensamentos filosóficos e políticos, como as teorias raciais que foram inseridas no Brasil desde 1860 (SEYFERTH, 1996; SKIDMORE, 2012).

O historiador estadunidense Thomas Skidmore (1932-2016) em seu clássico *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*, indica, logo no início do primeiro capítulo, as anomalias vividas pelo Brasil, em 1865, no campo político, social e econômico (SKIDMORE, 2012, p. 37). De acordo com Skidmore (2012, p. 37), a política do Brasil estava caminhando na contramão em relação as demais regiões das Américas, porque era uma monarquia hereditária. A independência brasileira pelos domínios de Portugal ocorreu a partir de D. Pedro I, filho do rei D. João VI. Isto é, a independência não aconteceu pela mobilização social dos grupos oprimidos, pelo contrário ela partiu de um dos membros da

família real. A outra anomalia é da ordem social e econômica, ou seja, a economia brasileira era agrícola e aceitava a escravidão, embora o tráfico havia encerrado em 1850.

Uma independência proclamada pelo príncipe da família real portuguesa e uma sociedade escravagista, apesar da abolição do tráfico para escravidão, essas anomalias não são apenas registros históricos do Brasil. Elas expressam as experiências afetivas da alma brasileira, que podem ter contribuído para a formação de diversos complexos culturais.

A Guerra do Paraguai (1865-1870) foi uma espécie de termômetro que indicava a fragilidade do país, já que o Brasil precisou de apoio da Argentina e do Uruguai para vencer o Paraguai, que era um país menor e mais pobre (SKIDMORE, 2012, p. 42). Um dos marcos dessa guerra foi o recrutamento de escravizados, uma vez que faltava voluntários aceitáveis para ingressar no Exército, entretanto isso resultou na morte de 90 mil negros na Guerra do Paraguai (MOURA, 1992, p. 57).

Em novembro de 1866⁴⁴, por decreto imperial, os escravizados enviados para guerra teriam a liberdade. Alguns escravizados chegaram até fugir do cativeiro para se voluntariar na guerra, nutriam a esperança de serem libertos, entretanto a maioria deles foram escravizados novamente (MOURA, 1992).

Entre 1887 e 1888, o Exército recebeu a tarefa de capturar escravizados fugidos. Segundo Skidmore (2012) essa contradição do governo imperial fez com que os oficiais do Exército, após a guerra, estivessem mais receptivos ao movimento abolicionista e republicano. Já Moura (1992), afirma que foi apenas o Clube Militar (uma sociedade civil de militares), em 1887, que negou capturar os negros fugidos, e não o Exército como instituição.

Para Moura (1992), a Guerra do Paraguai diminuiu a mão de obra negra e, conseqüentemente, permitiu aumentar a inserção dos imigrantes como trabalhadores:

Essa tática de enviar negros à guerra serviu, de um lado, para *branquear* a população brasileira e, de outro, para justificar a política imigrantista que era patrocinada por parcelas significativas do capitalismo nativo e pelo governo de D. Pedro II. (MOURA, 1992, p. 57).

A crise da escravidão se agrava e era necessário pensar em um novo tipo de trabalhador. Segundo Moura (1992), foi nos preparativos para um outro tipo de organização de trabalho que

⁴⁴ “[...] em 1866, e mais uma vez por pressão externa. Um grupo de abolicionistas franceses apelou para o imperador, pedindo-lhe que lançasse mão de seus amplos poderes para pôr fim à escravidão no Brasil. Em sua resposta, d. Pedro II subscreveu o primeiro compromisso oficial do governo com a abolição, declarando que a emancipação total era apenas uma questão de tempo. Prometeu que assim que a pressão da Guerra do Paraguai o permitisse, seu governo haveria de considerar como ‘objeto de primeira importância a realização do que o espírito da cristandade desde há muito reclama para o mundo civilizado’.” (SKIDMORE, 2012, p. 50).

se cruzava o preconceito racial da elite brasileira com os interesses dos setores burgueses em investir na imigração europeia.

Com a escravidão se aproximando ao fim, antes do final da década de 1870, não havia nenhum grupo para pressionar e realizar campanhas sistemáticas em favor da abolição (SKIDMORE, 2012). Skidmore (2012) lembra que, em 1870, o manifesto de fundação do partido republicano não mencionou nada sobre a escravidão.

Nesse período de crise surgiram outras leis e mecanismos que, aparentemente, buscavam proteger e libertar o escravizado, porém o intuito era preservar o senhor escravocrata (MOURA, 1992). A Lei nº. 2040, de 28 de setembro de 1871, Lei do Ventre Livre, declarava livre os filhos da mulher escravizada que nasceram desde a data da lei. Se o senhor recusasse a indenização do governo, a partir do momento que a criança alcançasse os oito anos de idade, ele podia manter a criança sob a sua autoridade até os vinte e um anos de idade, isto é, a escravidão se mantinha intocável (MOURA, 1992; SKIDMORE, 2012).

Já em 1885 é aprovada a Lei dos Sexagenários, a qual libertava todos os escravizados com mais de 65 anos de idade. Para Moura (1992), a Lei dos Sexagenários foi utilizada para descartar a massa de escravizados improdutivos e aliviar as despesas do escravocrata.

Em 1872, ano que registra o primeiro censo da população nacional, aponta que 74% da população de cor era livre (HASENBALG, 2005). O número de libertos cresceu aproximadamente 90% em 1887.

Uma das principais figuras do movimento abolicionista foi o político Joaquim Nabuco (1849-1910). Nabuco acreditava que a escravidão não deteriorou a relação entre negros e os senhores brancos, para ele o Brasil estava isento do preconceito de cor (SKIDMORE, 2012, p. 62-63). Ele, também, era favorável ao processo de branqueamento da população brasileira, acreditava que a imigração europeia permitiria o desenvolvimento do Brasil com a mão de obra livre. Segundo Skidmore (2012), a maioria dos abolicionistas apostavam na ideia que a cor branca triunfaria na sociedade brasileira.

A fantasia da elite brasileira era que a raça negra se extingiria com o branqueamento. Se começava a colorir um paraíso racial no Brasil, todavia os papéis sociais entre pessoas brancas e negras estavam estratificados e hierarquizados. E a abolição alinhada com o abandono social pretendia desqualificar e descartar a população negra.

Entre os abolicionistas havia a presença de notórias personalidades negras, caso do André Rebouças (1838-1898), engenheiro e apoiador da monarquia e doutrina liberal

(SKIDMORE, 2012). José do Patrocínio (1853-1905), orador, farmacêutico, escritor, e atuou em discursos e ações contra a escravidão (NASCIMENTO, 1980; SKIDMORE, 2012). Ele foi filho de um sacerdote católico com uma mulher negra (NASCIMENTO, 1980).

E Luís Gama (1830-1882), advogado, poeta e um dos pioneiros do abolicionismo. Ele foi filho da africana, Luísa Mahin, e de um aristocrata português que o vendeu com oito anos de idade. Todo o ganho de Gama no exercício da advocacia era destinado à compra da liberdade de outros escravizados: “[...] incorporou à luta abolicionista um modelo de dignidade, generosidade, coragem, integridade e grandeza que lhe valeu, merecidamente, o qualificativo de *Santo da Abolição*.” (NASCIMENTO, 1980, p. 66). Uma vívida força contra a opressão do sistema escravocrata.

Esses abolicionistas são recortes da (re) existência do povo negro em cenários de adversidades, opressões e violências. Isto é, uma outra forma do espírito coletivo no núcleo do grupo agir no tecido traumático, como manifestado no gesto de Gama em pagar a emancipação para a vítimas da escravidão. Se ratifica a resistência, sagacidade, criatividade, inteligência e outros gíngados da população negra para enfrentar a estrutura racista do Brasil. E para o grupo/indivíduo não sucumbir e/ou se entregar por completo aos arames farpados do trauma coletivo oriundo do racismo.

Finalmente, em 13 de maio de 1888, a Lei Áurea, declara a emancipação imediata de todos os escravizados. De acordo com Skidmore (2012), o projeto de total abolição foi produto de um ministério conservador que tinha como liderança fazendeiros que antes eram favoráveis pela manutenção da escravidão. Para eles a substituição de escravizados por trabalhadores livres era mais vantajoso. A abolição não causaria nenhuma ameaça na hegemonia social e econômica da maioria dos fazendeiros brasileiros (SKIDMORE, 2012, p. 81). Por conseguinte, o longo período da escravidão assegurava aos fazendeiros a estratificação e hierarquia social, a fim de a manter o controle e exploração dos novos cidadãos, isto é, dos recém emancipados.

Lima tinha sete anos de idade quando a Lei Áurea foi proclamada. Em 4 de maio de 1911, ele publicou o artigo, *Mai*, no *Gazeta da Tarde*, o qual descreve as memórias do momento que recebeu a notícia da abolição pela sua professora Teresa Pimentel (BARRETO, 2012, p. 11-14). O pequeno Lima gravou em sua mente a palavra “livre! livre”. E diz:

Eu me recordo, nunca conheci uma pessoa escrava. Criado no Rio de Janeiro, na cidade, onde já os escravos rareavam, faltava-me o conhecimento direto da vexatória instituição, para lhe sentir bem os aspectos hediondos. (BARRETO, 2012, p. 12).

Lima narra a alegria que a cidade vivia por causa da abolição. Entretanto em sua obra *Clara dos Anjos* os infortúnios e contrariedade do Brasil pós-abolição é posto em evidência.

3.3 As marcas do pós-emancipação: eugenia e abandono social

No papel o 13 de maio de 1888 registrou a abolição da escravatura. A data marca mais uma tática político-ideológica das atualizações dos mecanismos contínuos do racismo (SILVA, 2009). O ex-escravizado que foi tratado pelo branco como uma mercadoria descartável, um corpo-objeto, ganhou o *status* de um cidadão livre e com amplos direitos. Todavia, a população negra foi marginalizada e excluída. E, novamente, encarava a violência e a humilhação com os complementos de novos ajustes dos maquinários de opressão.

A mudança de *status* do indivíduo escravizado para cidadão brasileiro escancarou o espectro da raça e do racismo, que se manifestou nas entrelinhas no discurso do Estado brasileiro e da própria população não negra. Compreender a contrariedade e o paradoxo do pós-emancipação exige explorar e articular com a dimensão política.

A transformação social é atravessada pela política. A política molda e pode ser moldada pelas pessoas de uma sociedade. Neste sentido, o Brasil do pós-abolição intensificou a política de imigração e introduziu a eugenia.

Os estudos acerca da psicologia e de temas políticos e sociais, desenvolvidos pelo analista Andrew Samuels é fundamental para desenvolver este tópico. Samuels fez uma trilogia de obras psicológicas que investigam as relações do mundo interno e externo do indivíduo, a dimensão da psicoterapia e da política (SAMUELS, 1992, 1993, 2002).

Por política, Samuels (1993, p. 2, tradução nossa) ⁴⁵ entende que é os arranjos coordenados e “[...] as lutas dentro de uma instituição, ou em uma única sociedade, ou entre os países do mundo para a organização e distribuição de recursos e poder, particularmente o poder econômico.”, isto é, o poder e os interesses dos grupos entram em cena nos jogos políticos.

A política manifesta a forma que o poder é mantido ou desenrolado, como por exemplo, pelas instituições e o Estado, que visam manter a própria sobrevivência, o controle sobre as

⁴⁵ “[...] the concerted arrangements and struggles within an institution, or in a single society, or between the countries of the world for the organization and distribution of resources and power, especially economic power.” (SAMUELS, 1993, p. 3).

demais pessoas e também a possibilidade de melhorar a qualidade de vida. A política demanda esforços tanto para transformar esses arranjos como também para mantê-los.

Segundo Samuels (1993, p. 2-3), existe um tipo de política que é mais pessoal. No nível pessoal, o poder político reflete a habilidade de escolher livremente como se deve agir e que atitude adotar em um dado contexto, ou seja, uma política de sentimento. Outro ponto que Samuels (1993) destaca é: política também envolve a interação entre a dimensão do poder público e privado. Para o autor existe uma conexão entre o poder econômico e o manifestado em um espaço íntimo (doméstico), portanto o poder político é evidenciado na organização familiar, gênero, raça, religião e arte.

De acordo com Samuels (1993), existe um nível político na psique, em outras palavras, remodelar os processos políticos em termos de psique e o mundo interno em estados políticos. Nesta perspectiva, o inconsciente é compreendido para além da dimensão individual. E se acrescenta nele a internalização de instituições sociais e procedimentos políticos. Conforme sintetiza Samuels (1993, p. 55, tradução nossa) ⁴⁶: “O indivíduo se desenvolve no terreno das relações sociais e políticas e, portanto, há um nível político do inconsciente.”. A política sempre é atravessada pelo psicológico e a psique de um povo é corporificada pela política.

Alicerçado pela investigação de Samuels (1992, 1993, 2002), a próxima etapa é articular essa abordagem da psique política com as contradições do pós-abolição no Brasil.

Em conformidade com Schwarcz (2012), a mestiçagem e o branqueamento resultaram em um típico racismo brasileiro:

[...] que percebe antes colorações do que raças, que admite a discriminação apenas na esfera privada e difunde a universalidade das leis, que impõe a desigualdade nas condições de vida, mas é assimilacionista no plano da cultura. É por isso mesmo que no país seguem-se muito mais as marcas de aparência física, que, por sua vez, integram status e condição social, do que regras físicas ou delimitações geracionais. É também por esse motivo que a cidadania é defendida com base na garantia de direitos formais, porém são ignoradas limitações dadas pela pobreza, pela violência cotidiana e pelas distinções sociais e econômicas. (SCHWARCZ, 2012, p. 36).

O Estado brasileiro, as instituições e a população em geral, internalizou as discriminações e preconceitos raciais e naturalizou as desigualdades. Quer dizer, aquelas fantasias dos intelectuais e políticos brasileiros em branquear a população e eliminar o negro se mantém pulsante na dimensão psíquica.

⁴⁶ “The individual develops on the terrain of social and political relations and hence there is a political level of the unconscious.” (SAMUELS, 1993, p. 55).

Uma das particularidades desse racismo é de se manter na intimidade, silenciado e negado pela sociedade, ou seja, não é admitido. Pelo contrário, um de seus disfarces, além do mito da democracia racial, é reduzir a discriminação racial por de classe social.

Sendo a sociedade um espelho da psique de um povo, e assim procede o inverso, no Brasil o racista sempre é o fulano ou beltrano, mas, dificilmente o preconceito e a discriminação racial são assumidos pela pessoa. Por exemplo, em 1995 o jornal *Folha de S. Paulo* e o Instituto Datafolha realizaram uma pesquisa científico-jornalística sobre preconceito de cor no Brasil. Nessa pesquisa, 89% dos brasileiros afirmaram que existe racismo no país, e somente 10% revelaram serem racistas (RODRIGUES, 1995). Outro resultado da pesquisa apontou que 87% de brasileiros não negros expressaram preconceitos contra negros em alguma situação, mesmo que indiretamente (RODRIGUES, 1995, p. 16).

Esse resultado contraditório da pesquisa feita pelo jornal e o Datafolha, ilustra a forma que o inconsciente internaliza as instituições sociais e a política. As contradições dos não negros em torno do racismo evidencia a influência da política, do social e da cultura sobre a psique, e vice-versa. Por exemplo, um ano e meio após a abolição, um hino da República, já negava a escravidão, conforme Schwarcz (2012, p. 22): “[...] entoava orgulhoso: ‘Nós nem cremos que escravos outrora/Tenha havido em tão nobre país!’”. Ora, o sistema escravocrata mal acabara e já se supunha que era passível de esquecimento.”, apesar desse hino não ter sido oficializado, ele foi aprovado no Decreto nº 171, de 20 de janeiro de 1890. Em 1890 já havia uma tentativa de negar o período escravocrata. Desta maneira esses tipos de incoerências são sedimentados no nível político do inconsciente.

A sombra da alma brasileira não é assumida, ela não é conscientizada, encarada de frente. Conseqüentemente, o complexo cultural racial permanece ativo e reverbera aspecto destrutivo, que atinge a população negra por meio da exclusão social, violência racial e outras inviabilização em diversos setores da sociedade.

A proclamação da República não acarretou mudanças significativas para a população negra, conforme Nascimento (1980, p. 65):

Os donos do poder permaneceram os mesmos, a sorte do ex-escravo, conseqüentemente, prosseguiu na mesma, apenas com a intensificação crescente da desintegração da personalidade e do grupo familiar do negro: agora havia a prostituição da mulher negra, a criminalidade do negro, a delinquência da infância negra. A família negra estava destituída das possibilidades econômicas de sobrevivência ao nível de uma condição humana normal.

A marginalização das pessoas vítimas da escravidão é, parcialmente, devido à presença de imigrantes brancos. De acordo com Hasenbalg (2005, p. 170), dados referentes à estrutura ocupacional, em 1890, apontam que mais da metade dos 89 mil estrangeiros com economia ativa, da capital da República, formavam um terço da força de trabalho na cidade do Rio de Janeiro, cujos setores abarcavam o comércio, indústria manufatureira e atividades artísticas. E os 48% dos não brancos economicamente ativos estavam empregados nos serviços domésticos, 17% na área industrial, 16% sem profissão declarada e 9% estavam da criação de gado e agricultura.

Os imigrantes estavam concentrados em campos de trabalho mais dinâmicos. O indivíduo negro, recém liberto, sofria mais desvantagens ocupacionais, sendo que 79% se encontrava nas atividades extrativas e domésticas ou não possuíam nenhuma declaração. Já para os mestiços, essa mesma situação do recém escravizado, representava para eles apenas 68% (HASENBALG, 2005).

Hasenbalg (2005, p. 170) também nota que dos estrangeiros economicamente ativos, 33.869 se concentraram nos serviços domésticos ou não tinha nenhuma ocupação declarada. Isso sugere que os imigrantes recém-chegados no Brasil foram integrados aos níveis mais baixos da estrutura-ocupacional urbana. Entretanto, devido ao contexto político da imigração europeia, se flexibilizou que esse grupo tivesse uma ligeira mobilidade social e econômica ascendente.

O ideal de branqueamento colaborou em esbarrar que homens pretos tivessem muitos filhos, pois “[...] o sistema de exploração sexual que dava licença aos brancos da classe alta (na realidade, também aos da classe baixa) ajudou a fazer com que a realidade social coincidissem cada vez mais com o ideal de branqueamento.” (SKIDMORE, 2012, p. 89). A ideia era que a miscigenação poderia branquear a população.

Para Nascimento (1978), o branqueamento foi mais um tipo de genocídio sofrido pela população negra. O branco era visto como um modelo ideal para ser alcançado. Em vista disso, Munanga (1999, p. 16) diz: “[...] seu ideal [branqueamento] ficou intacto no inconsciente coletivo [cultural] brasileiro, rodando sempre nas cabeças dos negros e mestiços”. Em outras palavras, a persona branca pode se manifestar entre negros e mestiços, uma forma do indivíduo conseguir se enquadrar no mundo branco, em contrapartida significará extinguir as raízes de seu próprio corpo. E a miscigenação é vista como uma maneira de eliminar, gradativamente, o sangue negro do grupo familiar.

Segundo Moore (2007, p. 253), a miscigenação é um forte instrumento de dominação, pois a partir dela é possível surgir novos setores de populações fenotipicamente diferenciados. Esses mestiços podem reforçarem o sistema de opressão, caso se identificarem e se relacionarem com o grupo branco dominante, tanto no campo psicológico como no social e biológico. Diante de tal situação, os mestiços podem se recusarem a fincar alianças com o grupo não branco mais vulnerável. Em última análise, uma sociedade modelada pela hierarquia e estratificação racial utiliza da miscigenação como peça complementar dos complexos mecanismos de opressão do grupo dominante.

Regressando ao contexto histórico: na Primeira República a política imigratória se intensificou no Brasil. Para assegurar que os imigrantes fossem todos brancos, em 1890, o Decreto nº 528, de 28 de junho de 1890, regularizou a introdução e localização de imigrantes, e barraram a entrada de indivíduos oriundos do continente africano ao Brasil (VAINER, 1990). Como diz Vainer (1990, p. 107), “Nossa República, desde os seus primórdios, dizia aos negros aquilo que lhes repetirá por longas décadas: ao Brasil o negro só interessou enquanto foi escravo.”. Após a escravidão a jovem República ajustou os maquinários racistas para tentar extinguir a presença negra no país.

O apogeu do pensamento racista no Brasil foi de 1880 a 1920 (SKIDMORE, 2012). Um notório intelectual das teorias racistas foi o médico mulato Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906), maranhense, pioneiro no levantamento dos povos africanos habitantes no país. Em seu livro, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, publicado em 1894, ele propõe que a responsabilidade penal tivesse tratamento diferente entre os grupos raciais, ou seja, as raças inferiores (povo negro e povos originários) e a raça superior (branca/ brancos). Já para as pessoas mestiças poderiam compor uma exceção, apesar que sempre existia uma possível possibilidade de regressão desse grupo para as raças inferiores (RODRIGUES, 2011). Para Rodrigues (2011), as pessoas não brancas são incapazes de ter consciência dos direitos e deveres.

De acordo com Nina, a inferioridade é inerente para alguns grupos raciais:

A concepção espiritualista de uma alma da mesma natureza em todos os povos, tendo como consequência uma inteligência da mesma capacidade em todas as raças, apenas variável no grau de cultura e passível, portanto, de atingir mesmo num representante das raças inferiores, o elevado grau a que chegaram as raças superiores, é uma concepção irremissivelmente condenada em face dos conhecimentos científicos modernos. (RODRIGUES, 2011, p. 1).

Para Skidmore (2012), a teoria racista de Nina estava presente em figuras importantes no meio político e intelectual do Brasil. Como o caso do ministro da Indústria, Transporte e Obras Públicas, Joaquim Murinho, que escreveu no relatório ministerial, em 1897, a rejeição de qualquer ideia inspirada nos Estados Unidos a respeito de um modelo de industrialização, porque no Brasil não existia as habilidades das raças dos EUA.

Os fragmentos racistas desse período jovial da República brasileira permitem elucidar a internalização do racismo nas instituições e no Estado brasileiro.

Para contribuir no desvelar das contradições e paradoxos do racismo brasileiro, o próximo marco histórico-político para se discorrido é a eugenia.

De acordo com a historiadora Nancy L. STEPAN (2005), a palavra eugenia (do grego *eugen-s* que significa bem-nascido) foi criada em 1883 pelo cientista britânico Francis Galton (1822-1911). A eugenia foi usada para indicar as possíveis aplicabilidade sociais do conhecimento da hereditariedade, a fim de conseguir um melhor aprimoramento da raça humana, ou seja, de preservar uma dita pureza de determinados grupos (STEPAN, 2005).

A eugenia, como ciência, esteve embasada nos conhecimentos acerca da hereditariedade humana. E como movimento social, a eugenia envolveu projetos que pretendiam assegurar a melhoria racial e evitar que os considerados inadequados transmitissem suas falhas para as próximas gerações. Em síntese, Stepan (2005, p. 9) diz:

[...] a eugenia encorajou a administração científica e ‘racional’ da composição hereditária da espécie humana. Introduziu também novas ideias sociais e políticas inovadoras potencialmente explosivas – como a seleção social deliberada contra os indivíduos supostamente ‘inadequados’, incluindo-se aí cirurgias esterilizadoras involuntárias e racismo genético.

Conforme Stepan (2005), a eugenia se proliferou em importantes circuitos dos cientistas, médicos e ativistas sociais, considerando-a o caminho mais adequado para o desenvolvimento da ciência da hereditariedade humana. Em Londres, no ano de 1912, ocorreu o *First International Eugenics Congress* (Primeiro Congresso Internacional de Eugenia), participaram cerca de 750 pessoas de diversos países da Europa e dos Estados Unidos. O discurso eugênico estava cada vez mais alinhado com as reformas no setor da saúde e das políticas sociais. A título de exemplo, no final da década de 1920, 24 estados dos EUA aprovaram leis que avaliavam esterilização involuntária e que de fato foram aplicadas em pacientes pobres, geralmente negros, das instituições manicomiais (STEPAN, 2005, p. 38).

Entre 1907 e o final da Segunda Guerra Mundial, no geral, cerca de 70 mil pessoas foram esterilizadas nos EUA. E a lei de esterilização foi mais abrangente na Alemanha nazista.

Segundo Jung (2011, p. 172-173, OC. VIII, § 428), quando a psique perde o equilíbrio ocasiona na perturbação a ordem natural e destruição a própria criação. A sensibilidade aos fatores psíquicos é fundamental para restabelecer o equilíbrio, tanto na dimensão individual como na social, pois, como diz Jung, “[...] do contrário, facilmente predominariam as tendências destruidoras.” (2011, p. 172-173, OC. VIII, § 428). Tais tendências destrutivas, quando alinhadas à categoria arquetípica de pureza pode irromper na consciência coletiva em ideias como: aprimoramento racial e extermínio de grupos indesejados. Isto é, os inadequados aos processos de civilização e de desenvolvimento humano.

É necessário lembrar que todos os arquétipos possuem um caráter paradoxal e antinômico (JUNG, 2012, p. 268, OC. IX/2, § 355). Assim sendo, o arquétipo da pureza é ao mesmo tempo da impureza. No que diz respeito às políticas de eugenia é manifestado um aspecto patológico: o lado impuro (as características desagradáveis) contido na vida psíquica de um grupo é projetado no outro, chegando ao ponto de violentá-lo e de exterminá-lo, seja de forma física como também, gradativamente, a partir de políticas que promovem a exclusão social.

A psique humana tem uma qualidade de coletividade psicológica, contudo a legitimação da eugenia no discurso científico indicou uma pequena amostra do potencial destrutivo da psique. Jung (2011, p. 200, OC. VIII, § 483) nos lembra que o indivíduo, em certa dose, representa toda a humanidade, portanto ele carrega todas as atrocidades da história humana embaralhada com um potencial destrutivo.

Quando os complexos culturais estão ativados, o indivíduo/grupo tendem a adotar perspectivas simplistas, que comprometem a relação com a sociedade, tal como nos métodos eugênicos (branco = civilização, não branco = incivilizado, logo eliminar os atrasados, impuros). O discurso da eugenia é carregado de reatividade emocional, quer dizer, da expressão de um complexo cultural. Segundo Kimbles (2014), os complexos culturais deturpam a consciência, promove uma cegueira em relação ao mundo do outro.

Em 1929 ocorreu o Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia, entre os presentes estava o deputado Azevedo Amaral, editor de jornais e apoiador de ideias racistas. Amaral apresentou duas propostas ao congresso: uma de proibir a imigração de não europeus e a outra de imigrantes negros (SKIDMORE, 2012). Ambas os projetos foram rejeitados pelo congresso.

Segundo Skidmore (2012), a maioria dos deputados, tal como a elite, evitavam expor atitudes racistas tão diretas como a de barreira de cor. Para eles a solução de um país branco estava na miscigenação. E existia um consenso que barreiras de cor poderia remeter à política de segregação dos Estados Unidos, a qual eles eram descontentes.

A elite pensante do Brasil acreditava que o processo de miscigenação cessaria a massa negra e alienaria seus descendentes mestiços com a ideologia de branqueamento. Isso seria uma maneira para evitar conflitos raciais e garantir o domínio branco no país (MUNANGA, 1999).

A intervenção do Estado brasileiro, por meio da política imigratória desvela um consentimento explícito com um projeto racista de construção da nacionalidade, “[...] fundado em conceitos de superioridade da raça branca e voltado ao *aperfeiçoamento* da população brasileira através da incorporação de contingentes imigratórios ditos eugênicos.” (VAINER, 1990, p. 113, grifo do autor). Como exemplifica Vainer (1990), a estratégia racista do Estado pretendia resolver a presença negra no país e de fincar a bandeira da democracia racial.

Para Munanga (1999, p. 80), o mito da democracia racial embasado na mestiçagem biológica e cultural entre grupos étnicos originados na África, Europa e dos povos originários, tem raízes profundas no solo brasileiro. Esse mito permite que a elite dominante dissimule a desigualdade racial. A narrativa que o Brasil é um paraíso racial e que a marginalização da população negra seja, restritamente, socioeconômica busca encobertar as estratégias racistas que operam no país. Munanga (2017, p. 43) observa que a exclusão econômica abarca a todos brasileiros, porém a comunidade negra e os povos originários são os mais vulneráveis, ambos sofrem duplamente pelo racismo estrutural e institucional.

Em uma entrevista realizada com o presidente Jair Bolsonaro, no dia 07 de maio de 2019, ele comenta que não é racista (BOLSONARO, 2019, 39 min 06-39 min 48 s). Bolsonaro diz que até salvou a vida de um negro e ganhou uma medalha do Exército pelo gesto. Sobre racismo, ele comenta: “[...] no Brasil é coisa rara o racismo. Tempo todo jogar negro contra branco, homo contra hétero, pai contra filho. Desculpe o linguajar do presidente da República, mas isso já encheu o saco[...]” (BOLSONARO, 2018, 40 min 50 s-41 min 03). No Brasil, o racista se justifica com frases como “Não sou racista, tenho amiga/o negra/o”, ou “até tenho parente negro”, se demonstra a complexidade de captar o racismo na sociedade.

Munanga (2017) chama atenção para a ambiguidade expressada pelo racismo brasileiro, sendo que a sua particularidade dificulta a decodificação, aceitação e compreensão das práticas racistas. Ao contrário de locais onde o racismo foi institucionalizado e oficializado (nazismo,

as leis Jim Crow no Sul dos EUA e a segregação na África do Sul), no Brasil a sutileza do racismo é visível no linguajar de um presidente como Bolsonaro. A tal raridade do racismo que o presidente Bolsonaro julga existir, contradiz com os próprios dados oficiais do governo federal, que indica o racismo como fonte de desigualdade, genocídio, suicídio, como já citado no Capítulo II desta presente pesquisa.

É importante pontuar, mais uma vez, que racismo é racismo. Não existe racismo mais brando só por causa de não ter sido institucionalizado por meio de leis de segregação racial, como nos EUA e África do Sul. O racismo no Brasil é mais ardiloso e eficaz em suas ações, pois aquilo que não é nomeado age de forma livre e involuntária. Na sociedade brasileira, o racismo se mascara em ideias unilaterais como a de classe social e de democracia racial.

Boechat (2015) nomeia de *racismo cordial* esse racismo disfarçado no Brasil. A cordialidade ⁴⁷ pode ser uma camuflagem para as práticas racistas (por exemplo, violência, rejeição, supremacia racial, ódio etc.) (BOECHAT, 2014, p. 86).

Para Boechat (2015), a população brasileira tem intensas dificuldades em conscientizar do próprio preconceito racial, em razão de existir uma dissociação no âmbito inconsciente, como um forte complexo cultural. Esta dissociação provoca a tensão entre a persona do indivíduo cordial e seu racismo cordial, que satura uma sombra de raiva, aversão e desprezo pela pessoa não branca.

Retornando ao nosso percurso na história e dialogando com as especificidades do racismo no Brasil: na década de 1930, a ala política brasileira agenciava a redução da imigração, por causa dos interesses de proteger a população brasileira da competição no mercado de trabalho nacional, como também pelo apoio público ao processo de fusão racial e branqueamento, por meio da eugenia (STEPAN, 2005).

Na década de 30 se buscava construir o Estado nacional, a partir de uma identidade brasileira com alicerces na miscigenação. Neste sentido, o sociólogo pernambucano Gilberto Freyre (1900-1987), publica em 1933 o seu clássico *Casa-grande & senzala*, um dos temas abordados na obra é a contribuição da população ameríndia, negra e mestiça para o desenvolvimento da cultura brasileira (FREYRE, 2003). Freyre (2003) reúne as três raças

⁴⁷ Cordialidade é a aparente generosidade, hospitalidade e doçura do brasileiro (HOLANDA, 2006, p. 153-166). Como sintetiza Boechat (2014, p. 85-86): “Sérgio Buarque de Holanda diz mais adiante que a atitude de polidez consiste exatamente em uma tentativa de disfarçar as manifestações que seriam realmente espontâneas no homem cordial. A espontaneidade aqui é convertida em uma fórmula. A polidez torna-se uma defesa perante a sociedade, equivale a um disfarce que permite à pessoa manter suas sensibilidade e emoções intactas [...] Holanda nos dá uma descrição vívida do arquétipo da *persona* do brasileiro funcionando como sistema de defesa, um verdadeiro estereótipo cultural.”.

originárias do Brasil e ressalta positivamente a miscigenação cultural do país, conforme ele: “[...] miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que de outro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala.” (FREYRE, 2003, p. 33), desse modo, que se imaginava uma identidade nacional.

Munanga (1999, p. 80) aponta que “Freyre não privilegia na sua análise o contexto histórico das relações assimétricas do poder entre senhores e escravos, do qual surgiram os primeiros mestiços.”. Para o antropólogo congolês, o estudo de Freyre ao mesmo tempo que valoriza a cultura negra, ele enaltecia um universalismo ambíguo. Ou seja, valorizar a universalização das três culturas bases da formação brasileira, Freyre demandava novas expressões e maneiras para se adequar as características do mundo ocidental, logo causando a diluição do povo negro às exigências da mistura e do abandono das suas próprias tradições culturais.

Se por um lado se arquitetava a ideia de um paraíso racial, por outro a constituição de 1934 legitima o compromisso do Estado brasileiro com o branqueamento e a eugenia. No artigo 138 dessa constituição diz: “b) Estimular a educação eugênica; f) Adotar medidas legislativas e administrativas tendentes a restringir a moralidade e a morbidade infantis; e de higiene social, que impeçam a propagação das doenças transmissíveis.” (BRASIL, 1934). Para o grupo dominante branco era necessário expurgar os não brancos, os indesejáveis e proliferadores de doenças. São paradoxos da prática racista, como ratifica Munanga (2017, p. 41) em relação ao racismo brasileiro: “[...] silenciado em suas expressões e manifestações, porém eficiente em seus objetivos, e algumas pessoas talvez suponham que seja mais sofisticado e inteligente do que o de outros povos.”. O racismo brasileiro se camufla na narrativa de uma democracia racial, por exemplo, em 30 de maio de 1939, no governo de Getúlio Vargas, foi instituído o Dia da Raça, a fim de manifestar a tolerância racial (SCHWARCZ, 2012).

A negritude é um processo de desintoxicação do racismo, de fortalecimento para lutar contra as práticas racistas e a reafirmação da identidade negra. O povo negro sempre está empenhado em desarticular e dismantlar o racismo brasileiro. Tendo como mais um exemplo: a imprensa negra paulista, que denunciava o racismo e circulava informações sobre os acontecimentos da sua comunidade, também publicava artigos de seus intelectuais (MOURA, 1992). A imprensa negra paulista era voltada para o público negro e teve o seu primeiro lançamento no ano de 1915.

A partir da imprensa negra surgiu em São Paulo, pessoas negras comprometidas com a militância, o que possibilitou em 16 de setembro de 1931, na capital paulista, a fundação da

Frente Negra Brasileira (FNB). FNB foi um movimento político de caráter nacional, com reverberação internacional (MOURA, 1992). Segundo Domingues (2018), a FNB desenvolveu diversos símbolos identitários para o grupo: bandeira, hino, documento de identidade e até paramilitares.

A FNB era uma organização que defendia e lutava para as causas que o povo negro demandava. A Frente Negra Carioca, no decorrer de sua existência, desenvolveu diversas ações para atender a área educacional, pois existia um sério problema de analfabetismo entre a população negra, como resolução foi criada uma escola, na rua Itauba, 37, Madureira, Rio de Janeiro-RJ, que ao pouco foi se estruturando e regularizando (DOMINGUES, 2018).

A expectativa da FNB era de participar no campo político-institucional, isto é, de levar o povo negro nas ocupações de espaços na sociedade e de levantar discussões para conscientizações das pessoas pela causa (DOMINGUES, 2018).

O percurso da FNB termina em dezembro de 1937. Em síntese, Domingues (2018, p. 343) diz:

Sua experiência histórica deve ser vista como uma tentativa de o negro se unir, tecer laços de solidariedade e ter uma associação que advogasse por seus direitos. A Frente Negra valorizava as ações no campo educacional. [...] denunciava a existência de preconceitos e discriminações raciais, como também se insurgia contra tais ocorrências.

No decorrer deste presente estudo foi pontuado diversos fragmentos da resistência e luta negra no Brasil, essa força do negro é um tecido firme que compõem a psique coletiva desse povo. Ou seja, para além dos complexos culturais e traumas coletivos, existem também o potencial de luta e estratégias políticas. Enfatizar esse outro polo é fundamental para compreender a tessitura psicológica da população negra, assim como também da alma brasileira.

Por fim, mergulharemos em breve passagens na literatura de Lima. A obra de arte é uma espécie de voz do espírito de uma época, posto que, conforme Samuels (2002), o indivíduo não vive apenas a própria vida, entretanto, também, vivencia a história de sua época. Neste sentido, *Clara dos Anjos* é um registro da pós-abolição e exclusão social na cidade do Rio de Janeiro-RJ.

Lima inicia o romance com a descrição do carteiro Joaquim dos Anjos, pai de Clara, “[...] não era homem de serestas e serenatas; mas gostava de violão e de modinhas” (BARRETO, 1997, p. 21), o conhecimento musical de Joaquim era limitado e pouco

empenhado nas teorias musicais. Joaquim possuía poucas ambições: “[...] toda sua ambição se cifrou em obter um pequeno emprego público que lhe desse direito a aposentadoria e a montepio, para a família que ia fundar” (BARRETO, 1997, p. 23). Como funcionário público Joaquim conseguiu comprar, o que ele chama de “buraco” para morar: “Era simples. Tinha dous quartos; um que dava para a sala de visitas e outro para a sala de jantar [...]” (BARRETO, 1997, p. 23). Segundo Schwarcz (2017), essa residência lembrava a do próprio escritor.

Joaquim nomeia a sua casa de “buraco”, apoiando-se nessa imagem, “buraco”, pode nos levar para diversas fantasias e simbolismo: de algo fundo, distante e de difícil acesso, cavidade pequena, média ou grande profundidade, furo, desconhecido. A casa é uma imagem associada a psique, ao si-mesmo, o coletivo familiar e outras coisas mais. No caso do romance, Joaquim associa o lar com um buraco. A teia simbólica do buraco-casa está no nível cultural e político da psique coletiva, uma imagem que pode remeter às dificuldades enfrentadas pela população negra no pós-abolição, como por exemplo, adquirir uma simples moradia.

O escritor conta da vida íntima do subúrbio carioca e narra as complexidades da cidade: “A rua em que estava situada a sua casa [Joaquim] desenvolvia-se no plano e, quando chovia, encharcava e ficava que nem um pântano [...]” (BARRETO, 1997, p. 24). Lima é detalhista para narrar o contexto das casas.

A obra narra a vida religiosa brasileira, conforme consta na passagem que remete ao aglomerado de pessoas marginalizadas que frequentavam os “bíblias”, um tipo de protestante (BARRETO, 1997, p. 25). Entre os frequentadores dos “bíblias” estava o João Pinto: “[...] um preto retinto, grossos lábios, malares proeminentes, testa curta, dentes muitos bons e muito claros, longos braços, manoplas enormes, longas pernas e uns tais pés, que não havia calçado, nas sapatarias, que coubessem neles.” (BARRETO, 1997, p. 25). Importante notar a descrição racial que Lima faz de seu personagem. João Pinto dizia que os bíblias não eram como os padres que sempre queriam dinheiro para tudo. O católico Turuna dizia que João se tornou adepto aos bíblias, porque recebeu deles um quarto na chácara para morar gratuitamente, porém com pequenas obrigações para desempenhar. João contestava o boato de Turuna, porém, de fato, conta o escritor, é que ele morava na tal chácara dos bíblias.

O contexto de João nos remete à exclusão social, sendo que a religião foi um caminho que ele encontrou para amenizar o seu sofrimento. Um ponto fundamental foi a troca de favores, comentada por Turuna, entre João e o dono da chácara, isto é, a mão-de-obra dele era o preço para permanecer no quarto. São esses aspectos que nos retorna à sutil atualização dos mecanismos de abandono social no pós-abolição.

A imagem do negro de pés descalço e errante nas beiradas do Brasil é uma experiência da alma, esses pés carregam as marcas doloridas de sua jornada em busca de salvação. Uma imagem que pertence ao mundo do trauma coletivo.

No decorrer do romance, Lima apresenta outros personagens que expressam a exclusão social. O senhor Marramaque, padrinho de Clara, pobre, fracassado e com a saúde delimitada. Um personagem que representa a ferida, a reflexão e engajamento político. Como uma espécie de porta voz dos males. Barreto apresenta o personagem do seguinte modo: “[...] era contemplativo e melancólico.” (BARRETO, 1997, p. 49). Marramaque é aquele que fala das entranhas do Brasil.

O personagem era filho de um português e a mãe é narrada como “quase branca” e de traços indígenas. Como portador da ferida, Marramaque possuía na juventude inquietações sociais, Barreto (1997, p. 49) diz:

“[...] quando rapazola, muitas névoas na sua alma, um diluído desejo de vazar suas mágoas e os sonhos, no papel, em verso ou fosse como fosse; e um forte sentimento de justiça. O espectro da escravidão, com todo o seu cortejo de infâmias, causava-lhe secretas revoltas.”

Nas memórias de Marramaque, no campo do inconsciente cultural, a escravatura não se cessou. O personagem é o curador ferido que expõem as memórias dolorosas da escravidão, talvez a sua fraca saúde represente o peso dessa dor e é a partir dele que temos consciência dos perigos do homem branco e da marginalização da mulher negra.

Marramaque alertou os pais de Clara a respeito das más intenções de Cassi. Para ele o jovem representa: “[...] um malandro, um valdevinos, um inconsciente, um vagabundo cínico [...] (BARRETO, 1997, p. 56). O padrinho de Clara estava sensível à exploração sexual da mulher negra, “[...] ele sempre observou a atmosfera de corrupção que cerca a raparigas do nascimento e da cor de sua afilhada [...]” e temia a presença de Cassi perto da afilhada. E por causa da vigilância de Marramaque que Cassi e seu bando assassina o velho.

É possível associar Cassi com uma das características do complexo cultural racial, “um inconsciente”, como disse Marramaque. Ele representa os privilégios do branco, de acordo com Schwarcz (2017, p. 424), “Cores são réguas comparadas, e branco, paradoxalmente, é a cor mais visível e invisível, também”. Isto é, o branco não se reconhece como branco, porém os outros que são negras/os, indígenas e asiática/os, e ao mesmo tempo é o branco que permanece como uma identidade associada ao poder imposto no decorrer da colonização.

Em outras palavras, é o grupo branco que batiza as pessoas de não brancas de negra/o, asiática/o etc. Por isso o povo negro precisou ressignificar e reassumir o uso da palavra “negro” como identidade política e estratégia para desarticular os mecanismos racistas. Um posicionamento antirracista está vinculado com o respeito e a aceitação da pluralidade, do Outro, do diferente. Já uma atitude racista busca fomentar atitudes e ideologias segregacionistas.

O jovem Cassi se aventurava em seduzir mulheres pobres de todas as cores, e dificilmente era criminado pelos seus atos, neste ponto é manifestado os aspectos de classe e raça: “[...] ele [Cassi] contava com a benevolência secreta de juízes e delegados, que, no íntimo, julgavam absurdo o casamento dele com as suas vítimas, devido a diferença de educação, de nascimento, de cor, de instrução.” (BARRETO, 1997, p. 99). Nesse trecho se verifica os privilégios do branco na sociedade, mesmo Cassi sendo o desordeiro, eram as suas vítimas descartadas e ignoradas pela justiça.

Lima escancara o racismo da sociedade ao apresentar o caso da primeira vítima de Cassi, a Inês: “[...] uma negra suja, carapinha desgrenhada, com um caco de pente atravessado no alto da cabeça, calçando umas remendadas chinelas de tapete.” (BARRETO, 1997, p. 148-149). Inês engravidou de Cassi e foi abandonada tanto por ele como pela sua mãe. Em determinado trecho do romance, Barreto (1997, p. 149) narra um encontro inesperado pela cidade entre Inês e Cassi. É neste momento que o tom da obra se tornar tenso e cortante. Inicialmente Cassi não reconhece a primeira vítima e Inês diz: “Então você não ‘si’ lembra da Inês, aquela crioulinha que sua mãe criou e você...”, ela continua, “É o ‘homi qui mi’ fez mal; que ‘mi’ desonrou, ‘mi pois’ nesta ‘disgraça.’” e na medida que Cassi a reconhece tenta fugir, entretanto é segurado por um amigo de Inês.

O autor transmite a aflição racial neste momento da obra, quando Inês aponta os feitos de Cassi, aparece uma mulher branca (Lima faz questão de detalhar a personagem), de belos cabelos castanhos e com ovos de piolhos visíveis, ela comenta: “Esses ‘nhonhês gostosos’ desgraçam a gente, deixam a gente com o filho e vão-se. A mulher que se fomenta...MavalDOS” (BARRETO, 1997, p. 150). Inês chora e pega a barra da saia enlameada para enxugar as lágrimas. Inês conta a origem que teve na roça e da humilhação que foi ser jogada pela sarjeta com o filho na barriga: “Você sabe onde ‘tá’ teu ‘fio’? ‘Tá’ na detenção, fique você sabendo. ‘Si meteu com ladrão, é ‘pivete’ e foi ‘pra chac’ a’. Eis aí que você fez, ‘seu marvado’, ‘home mardichoado’. Pior do que você só [...] ‘tua’ mãe [...]” (BARRETO, 1997, p. 150). Os infortúnios

de Inês e do filho é um quadro do efeito crônico do racismo estrutural e institucional, que pode permear a vida de uma geração inteira.

Mais uma vez, Lima de forma objetiva descreve o perturbador silêncio e omissão do branco, a partir do personagem Cassi, que demonstra indiferença com Inês e o seu filho. Na palavra do autor: “Nenhum pensamento lhe atravessou a cabeça, considerando que um seu filho, o primeiro, já conhecia a detenção...” (BARRETO, 1997, p. 151), essa angustiante invisibilidade do corpo negro, que é útil somente quando serve aos desejos e vontades do branco.

O romance *Clara dos Anjo* capta a complexidade racial do Brasil e denuncia a marginalização da mulher negra. Para Beatriz NASCIMENTO (2007), os mecanismos ideológicos são responsáveis em manter a legitimação da exploração sexual da mulher negra no decorrer do tempo. Na mulher negra é cristalizado a dominação, sendo mulher e negra, conta Beatriz, “[...] se vê, deste modo, ocupando os espaços e os papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão. A ‘herança escravocrata’ sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra.” (NASCIMENTO, 2007, p. 104). Os resíduos da escravatura, citado pela Beatriz, justapõem aos mecanismos atuais de manutenção de privilégios do grupo dominante.

A violência e a humilhação contra mulher negra são ilustradas no caso ocorrido em 16 de março de 2014, Rio de Janeiro-RJ: Cláudia Silva Ferreira, mulher negra de 38 anos, auxiliar de limpeza, foi vítima de bala perdida durante uma operação policial. O corpo de Cláudia foi colocado no porta-malas da viatura policial, porém o porta-malas se abriu e Cláudia teve o corpo sendo arrastado e despedaçado durante 350 metros (MARTÍN, 2015).

Um corpo que é estilhaçado em público pela polícia, não pode ser visto como simples acidente, pelo contrário, o êxito da dominação do homem branco é expor a inferioridade do colonizado e que este o reconheça como seu superior (MEMMI, 2007). Existe uma dinâmica inconscientes, tanto de nível cultural quanto político, que busca organizar os papéis raciais estratificados e hierarquizados na sociedade brasileira.

Outro caso para destacar é o assassinato brutal, no dia 14 de março de 2018, da vereadora negra, também da capital do Rio, Marielle Franco, figura de destaque na luta do povo negro, direitos humanos, favelas, mulheres e LGBT (MARREIRO, 2018). Marielle se tornou uma forte imagem para o povo negro, uma heroína que levantou a bandeira dos marginalizados na política brasileira. Entretanto, o medo por essa mulher negra mobilizou as estruturas machistas e racistas do país, sendo a sua morte causada pela velha tática do opressor: silenciar com sangue

os passos de gigantes como Marielle. Gigantes que tornam lendas e inspiração na luta contra a opressão.

3.4 Toxicidade branca

Césaire (1978) e Memmi (2007) consideram que a colonização é uma doença do branco europeu. Talvez, esta tenha sido a mesma doença que afligiu o jovem Cassi em *Clara dos Anjos*. Uma doença que desfigura brancos e não brancos, pois nas Américas houve o encontro de violentas ondas patológicas (do continente europeu e do africano), que se aglutinaram na bestialidade do tráfico para escravidão e colonização. Ninguém consegue sair ileso de ser tomado por algum respingo dessas ondas antiguíssimas e sempre novíssimas.

Para o sociólogo negro, Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), a garantia da espoliação da comunidade negra na colonização, não se resumia à violência e à força, todavia existia um aparelho de opressão que atuava por meio de falsas justificativas, estereótipos ou processos de domesticação psicológicas (RAMOS, 1995, p. 220). Segundo Ramos (1995), a exaltação da brancura ou a depreciação da estética negra era um dos aparatos psicológicos da expropriação. Esse processo se tornou patológico em diversos contextos, que ainda estão presentes nos dias de hoje (RAMOS, 1995).

No início da década de 1950 a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) financiaram um conjunto de pesquisas a respeito das relações raciais no Brasil, a fim de averiguar a harmonia racial na sociedade brasileira (SKIDMORE, 2012). Entre os pesquisadores estrangeiros que desenvolveram esses estudos no Brasil estavam Charles Wagley (Universidade Columbia) e Roger Bastide (École Pratique des Hautes Études, Paris). Bastide, em São Paulo, trabalhou com Florestan Fernandes, todos amparados com verbas da UNESCO (SKIDMORE, 2012).

Para Ramos (1995), as pesquisas sociológicas e antropológicas sobre o negro, como aquelas desenvolvidas pela UNESCO, tratam de um Brasil visto pela perspectiva do estrangeiro. Deste modo, o negro se torna um objeto, um “problema do negro” pelo próprio pesquisador brasileiro. É nesse sentido que existe a patologia social do branco brasileiro, a qual a brancura é o ponto cego do intelectual. Como diz Ramos (1995, 236), “[...] uma minoria de ‘brancos’ letrados que criou esse ‘problema’, adotando critérios de trabalho intelectual não induzidos de suas circunstâncias naturais direta”, para Guerreiro é necessário reexaminar o tema das relações raciais na sociedade brasileiro, a partir de uma autenticidade étnica.

O sociólogo Guerreiro RAMOS (1995) foi um dos primeiros intelectuais no Brasil que questionou a identidade branca na relação com a população negra e apontou para uma patologia social do branco brasileiro.

Para Nascimento (1980, p. 69), o Brasil desenvolveu uma cultura fundamentada em valores racistas, que institucionalizou um cenário com características patológicas, isto é, a patologia da brancura. As atrocidades (como escravidão, colonização, estupros, saques etc.) cometidos pela comunidade branca manifesta uma civilização baseada em patologias (NASCIMENTO, 1980, p. 266-267).

De acordo com Dalgarrondo (2000, p. 22), a psicopatologia, em uma compreensão mais ampla, é um agrupamento de conhecimentos que se referem ao adoecimento mental. Em Jung (2012, p. 383, OC. XVIII/2, § 1. 737), a psicopatologia não se baseia exclusivamente na doença psíquica, isto é, não se limita à patologia, pelo contrário, é preciso incluir a psicologia da normalidade e toda a amplitude da psique. O critério para avaliar a doença é a partir da vida normal de um corpo. Ele diz, “A doença é uma variação do normal. O mesmo se aplica também à terapia.” (JUNG, 2012, p. 383, OC. XVIII/2, § 1. 737). Para Jung (1985, p. 85, OC. XVI, § 198), a psique não pode ser apreendida em teorias fechadas e muito menos ser entupidas com classificações de doenças.

Segundo Jung (2011, p. 190, OC. VIII, § 456), todo fenômeno psicológico deve ser abordado pelo ponto de vista da causalidade e da finalidade. A doença, portanto, possui um objetivo a alcançar, ou seja, ela tem uma finalidade⁴⁸. Neste sentido, desvelar as denúncias de Guerreiro Ramos e Abdias Nascimento a respeito da patologia do branco, requer compreender a finalidade desta patologia.

Para complementar esta discussão, o analista junguiano e fundador da psicologia arquetípica James Hillman⁴⁹ (1926-2011) utiliza o termo *patologizar*, a fim de expressar uma habilidade autônoma da psique em criar patologias, isto é, doenças, morbidades, anormalidades e sofrimentos (HILLMAN, 2010, p. 134-135). Conforme Hillman (2010), o patologizar é um fundamento, “[...] um fio condutor em nosso ser, trançado em cada complexo. É um pertence

⁴⁸ Sobre finalidade Jung diz: “Por finalidade pretendo simplesmente designar a tensão psicológica imanente dirigida a um objetivo futuro. [...] poderíamos empregar também a expressão ‘sentido de um objetivo a alcançar’. Todos os fenômenos psicológicos comportam em si um sentido desta natureza [...]” (2011, p. 190, OC. VIII, § 456).

⁴⁹ Em um artigo publicado no ano de 1968, James Hillman investiga aspectos arquetípicos da supremacia branca: HILLMAN, James. **Notes on White supremacy: essaying na archetypal account of historical events**. Dallas: Spring Publications, p. 29-58, 1968.

de cada pensamento e sentimento, e uma face de cada pessoa da psique.” (HILLMAN, 2010, p. 136). O patologizar é um caminho para o reconhecimento da alma. Os complexos além de manifestar as feridas que carregamos, também nos alerta para aquilo que as partes normais não conseguem imaginar.

No contexto do Brasil, o racismo até é reconhecido pelo brasileiro ao mesmo tempo que é negado, dissimulado e/ou amenizado nos discursos de determinadas autoridades políticas do Estado brasileiro e também pela própria sociedade civil, mas é na intimidade que o racista se aflora. Isto é, na vida íntima, entre seus pares, aquela piada racista é contada e aquele preconceito e discriminação, guardados no porão, são desfilados.

A patologia do branco apontada pelos dois intelectuais negros, Abdias e Guerreiro, tem fundamento, pois de acordo com Jung (1985, p. 75, OC. XVI, § 179), um complexo apenas se torna patológico, quando ele é negado pelo indivíduo, “[...] quando achamos que o não temos.”. Em um nível nacional é evidente o não reconhecimento do racismo, porém a manifestação de prática racista é escancarada no genocídio, na desigualdade social, no desemprego etc. O não reconhecimento causa a estagnação e esterilidade da alma. Contudo, esse reconhecimento não pode ser somente intelectual, também necessita de afetividade, ou seja, de emoção para atingir a alma.

Outro aspecto citado por Jung (2012, p. 27-28, OC. X, § 26) é quando determinados conteúdos inconscientes ficam reprimidos por causa de serem repetitivamente ignorados, dessa forma eles exercem influência sobre a camada da consciência e essa influência é de traço patológico. Como foi colocado, tanto o passado escravocrata como o racismo são continuamente mistificados, romantizados e/ou negados, isso indica que o inconsciente cultural pode impor uma influência patológica na consciência coletiva do brasileiro. Em outras palavras, negar o complexo racial ocasiona nos seus efeitos crônicos, uma vez que a fluidez da energia psíquica é aglomerada em uma imagem carregada de emoção.

No tocante aos efeitos crônicos do complexo, Jung (2012, p. 53, OC. III, § 88) distingue duas modalidades: (a) um tipo de efeito do complexo que é possível durar um longo período e, geralmente, pode ter sido estimulado por um afeto uma única vez; (b) um modelo, em especial, que os efeitos crônicos do complexo permanecem ativos, na medida em que o afeto é frequentemente estimulado. Desse modo, o complexo racial pode proporcionar efeitos crônicos, como é o caso do racismo. De um lado a cegueira do indivíduo branco em relação aos próprios privilégios e práticas racistas, por outro da pessoa negra que sofre, morre e enlouquece progressivamente pelo racismo que perfura a sua vida.

O Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais 5º (DSM-5) descreve e compreende que aspectos culturais em uma sociedade que exista racismo, discriminação e exclusão social são fatores que podem afetar negativamente a saúde mental de toda uma sociedade. (DSM-5, 2014, p. 749). Ou seja, o racismo pode proporcionar intensos transtornos psiquiátricos.

De acordo com Silva (2017), o DSM reconhece que o racismo gera um trauma apenas quando o indivíduo atende aos critérios para o *Posttraumatic Stress Disorder* (PTSD) – Transtorno de Estresse Pós-Traumático (TEPT) – que significa basicamente, por exemplo, um evento traumático como um arrastão (estratégia de roubo coletivo) que pode desencadear o TEPT. O racismo também pode desenvolver um TEPT. Os efeitos do racismo são acumulativos e pode desencadear traumas grupais e históricos. Nesse sentido, o adoecimento é contínuo em uma sociedade onde o racismo é estrutural. Talvez, desde os 6 anos de idade a maioria da população negra do Brasil já esteja mergulhada no TEPT. Todavia, essa questão exigiria outras investigações mais aprofundadas para desvelar o TEPT, a partir de um diálogo com a psicologia profunda. Para esta presente pesquisa se reservou uma sucinta problematização a respeito do assunto.

O próximo passo deste tópico é retornar para a finalidade da patologia do grupo branco, ou melhor, da *branquitude*, como introduz Bento (2012, p. 25): “[...] traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento [...]”. Bento (2012) alerta para a falta de reflexão do papel do branco nas desigualdades raciais e dos estudos unilaterais que problematiza somente o negro.

Existe um silêncio na identidade racial branca acerca da responsabilidade pelas práticas racistas e da herança simbólica e material advinda pela escravidão. O silêncio em debater o assunto é vantajoso para o grupo branco, como diz Bento (2012, p. 27), “Este silêncio e cegueira permitem não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros: no final das contas, são interesses econômicos em jogo.”. A hegemonia branca mantém intacto seu privilégio beneficiado pela escravatura. Para Bento (2012), a pessoa branca e pobre consegue usufruir dos privilégios, que apesar da pobreza, ela detém a vantagem simbólico da identidade branca.

No ponto de vista teleológico, a branquitude e seu aspecto patológico pode estar alicerçado na preservação dos privilégios simbólicos e materiais da identidade branca. Isto é, da autopreservação do grupo e do indivíduo branco, como indica Bento (2012, p. 30), é um forte componente narcísico.

Outra característica é o medo do grupo branco pela presença do corpo negro, do Outro desconhecido. Como vimos, uma das táticas para eliminar a “mancha negra” foi a imposição do branqueamento. De acordo com Fanon (2008), o racismo praticado pelo branco mobiliza a pessoa negra a sentir ódio pelo próprio fenótipo, cabelo, lábios, nariz e tudo mais que seja de raiz negra, dessa forma alvejar corpo é um caminho para adentrar no mundo branco e ter sua humanidade reconhecida pelo opressor.

A obra, estudo de caso, *Tornar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (SOUZA, 1983), da psicanalista e psiquiatra negra Neusa Santos Souza (1958-2008), é um marco para psicanálise e psicologia brasileira, pois a autora adentra na vida emocional da comunidade negra. Souza (1983) elucida os efeitos do racismo no indivíduo negro, particularmente, em ascensão social, que nega a própria identidade para se ajustar ao modelo do mundo branco.

A psicanalista pontua que ser negra/o não é uma condição dada, pelo contrário, “É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro” (SOUZA, 1983, p. 77). Tornar-se negra/o é uma tarefa política que implica ter consciência da persona branca, e romper com isso, diz Souza (1983, p. 77) “[...] o negro organiza as condições de possibilidade que lhe permitirão ter um rosto próprio”, essa identidade, desprendida dos efeitos nocivos da branquitude, permite o reflorescer de uma identidade própria e potencialmente transformadora no nível individual, social e coletivo.

Quando a pessoa negra se recolhe em seu palácio de memórias, construído pelos afetos, é rodeada pelos fantasmas das violências racistas sofridas no decorrer de sua vida. Em algum cômodo desse palacete mnemônico pode existir a morada das vestes branca. De todas as tentativas do negro em extinguir seus traços e raízes, casos como: passar pasta de dente para branquear a pele, usar o ferro de passar roupa, ainda quente, com o intuito de alisar o cabelo, se relacionar afetivamente somente com pessoas brancas por vergonha ou nojo de negra/os e tantos outros casos escutados, vividos, presenciados que habitam nesse vasto cômodo branco de memórias negra.

Já nos corredores da memória histórica da população negra brasileira existe um espaço reservado ao Teatro Experimental do Negro (TEN). Fundado em 1944, no Rio de Janeiro, conduzido por Abdias do Nascimento, o TEN buscou reafirmar a negritude e denunciar o racismo, a partir de atividades culturais, educacionais e artísticas (NASCIMENTO, 2004). O TEN visou utilizar do teatro como espelho da complexidade humana, social, racial e tendo como

mira o racismo. Conforme Nascimento (2004), TEN denunciava tanto o racismo sutil e ostensivo, como também resistia à exploração cultural da identidade branca.

De forma geral, se existem arames farpados montados de forma táticas para enclausurar a comunidade negra, há também na sua vida psíquica do indivíduo/grupo aquele nível político do inconsciente, que integra as instituições e organizações sociais, como o TEN. O posicionamento político, tornar-se negra/o e assumir a negritude com corporeidade, denota caminhos possíveis para a reintegração psíquica do indivíduo negro toxicado pela branquitude e das ambivalências produzidas pelo racismo brasileiro. Convém observar que esse processo político, do tornar-se negra/o, para elaboração das marcas traumáticas causadas pelo racismo são potencialidades presentes no indivíduo/grupo.

No campo da consciência, assumir a negritude possibilita que o indivíduo possa observar e agir em frente as fissuras racistas presentes nas instituições, política, academia, arte, cultura e relações interpessoais. Em outras palavras, o indivíduo pode captar as contrariedades e paradoxos produzidos pelo racismo brasileiro.

3.5 Síntese

O terceiro capítulo buscou desvelar as nuances do racismo no Brasil. Um racismo que se manifesta de forma contraditória e paradoxal. Logo nos primeiros anos da abolição, o Estado brasileiro tentou mistificar e amenizar o seu passado escravocrata (uma tentativa que ainda transita em determinados setores da sociedade). A aposta do Estado foi em investir nas políticas de imigração e da eugenia para varrer o povo negro e branquear a sociedade.

Um dos intuitos da miscigenação foi proclamar no Brasil um paraíso racial, conseqüentemente se tenta camuflar o derramamento de sangue e da desigualdade social sofrida pela população negra. Se todos somos uma população mestiça, uma dita “raça” brasileira, logo, como interroga Munanga (2017, p. 38), “[...] Quem vai discriminar quem, se somos todos mestiços?”. Para Munanga (2017, p. 40), o racismo brasileiro é uma espécie de crime perfeito, “[...] pois além de matar fisicamente, ele alija, pelo silêncio, a consciência tanto das vítimas quanto da sociedade como um todo, brancos e negros.”. No Brasil, o racismo é estrutural e institucional e afeta cotidianamente a população negra. Dificilmente as pessoas conseguem reconhecer essa sombra brasileira. Desse modo, o racismo continua a habitar nas penumbras da psique coletiva do brasileiro, com suas contradições, paradoxos e produzindo ambiguidades nas relações interpessoais.

Por fim, como vimos no romance de Lima, os infortúnios das personagens negras. E da identidade branca, que é ao mesmo tempo invisível e visível nas relações raciais: “[...] o tigre [identidade branca] não precisa proclamar sua ‘tigridade’ [brancura]; sendo o ‘rei’ da selva ele simplesmente ataca silenciosamente quando sua sobrevivência o exige.” (MUNANGA, 2017, p. 10). São os outros que são amarelos, moreninho, neguinho, negão, olho puxado e assim por diante.

O capítulo IV é um estudo de caso com duas famílias (uma branca e outra negra), se pretende verificar a transmissão do trauma coletivo oriundo do racismo, a narrativa fantasma, a dinâmica racial no grupo familiar e matizes do racismo brasileiro.

CAPÍTULO IV

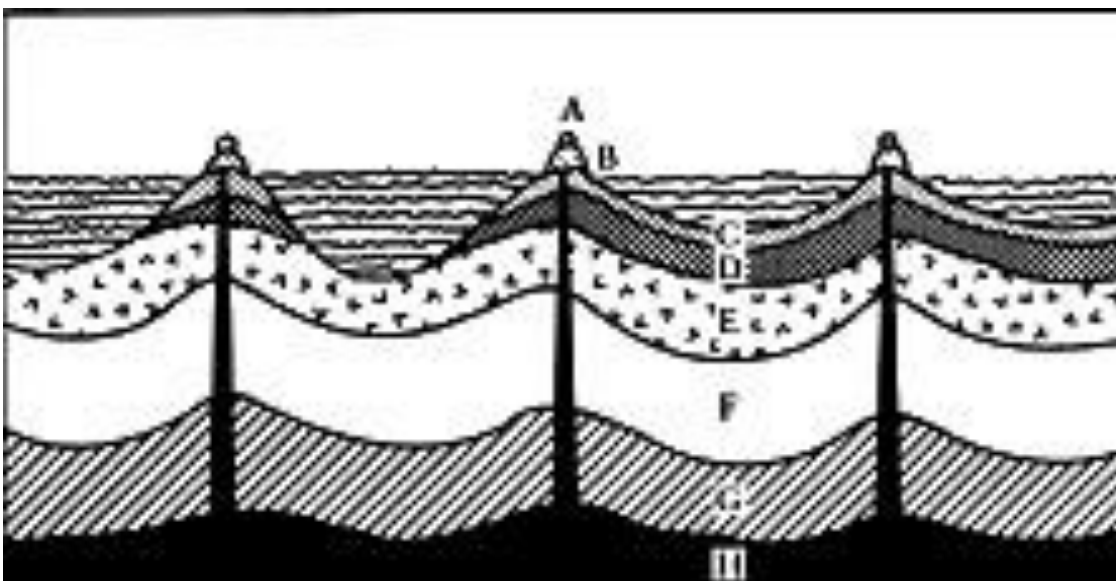
ENTREVISTA COM AS FAMÍLIAS

4.1 Um panorama das duas famílias

A entrevista com os grupos familiares rendeu um amplo material para análise, entretanto para desenvolver o presente capítulo serão destacados somente as questões advindas para investigar alguns dos objetivos elencados neste estudo: (I) a transmissão intergeracional do trauma coletivo oriundo do racismo e (II) as nuances do racismo brasileiro. A transcrição completa da entrevista com as duas famílias consta no Apêndice D e no Apêndice E.

Em *Seminário sobre Psicologia Analítica (1925)*, Jung (2014) apresenta um esquema das camadas da psique comparando-os aos níveis geológicos (Diagrama 2). De acordo com o Jung (2014), o primeiro vínculo entre certos indivíduos (representado pela letra A no Diagrama 2) é a família (B). Nesse sentido o núcleo familiar é o mediador do indivíduo com os outros níveis como um clã (C), que une várias famílias. Em seguida a nação (D) é a ligação com um grupo ainda maior. Na geologia psíquica de Jung (2014), abaixo da nação se encontra os grandes grupos (E), por exemplo o homem europeu. E nos níveis mais profundos é representado a camada dos ancestrais primatas (F), depois o nível animal em geral (G) e por fim, o fogo central (H), a qual todos estamos conectados:

Diagrama 2 – Geologia da psique



Fonte: Jung (2014, p. 171).

Desse modo, a família, como no Diagrama 2, é um elo fundamental que o indivíduo tem com as outras camadas sociais. De acordo com Schucman (2018, p. 35) “[...] a família é uma instituição que se constrói no tecido social na qual está inserida [...]”, ou seja, um pequeno mundo que compõem a complexidade de uma sociedade. Já Fanon (2008) indica que uma sociedade é o conjunto de famílias. Para ele a família pressupõe uma instituição mais vasta que o grupo social ou nacional.

Conforme pôde-se constatar com Poliakov (1974), não existe sociedade sem história, sem seu mito de origem. Diante dessas considerações, as famílias entrevistadas narraram sobre suas árvores genealógicas, as aventuras e desventuras dos antepassados, memórias dolorosas e alegres. A partir do material do grupo familiar se manifestou as narrativas fantasmas, os traumas e o racismo, ou seja, conteúdos psicológicos necessários para desenvolver este capítulo. E é na história da família que é possível encontrar o fundamento do presente psicológico do indivíduo (JUNG, 2012, p. 149, OC. IV, § 314).

Quadro 1 – Panorama geral das famílias

Sobrenome fictício das famílias	Autoclassificação socioeconômica	Membros entrevistados e idade	Bairro onde ocorreu a entrevista
Lemos (família negra)	Pobre	Marta (tia-avó), 53 anos; Iara (avó), 60 anos; Lorena (filha de Marta), 40 anos; Adila (filho de Lorena), 24.	Complexo da Maré, zona norte do Rio de Janeiro-RJ.
Cergueira (família branca)	Classe Média	Rafaela, branca, 37; Josias (esposo de Rafaela), branco, 43.	Jacarepaguá, zona oeste do Rio de Janeiro-RJ.

Fonte: Elaborado pelo autor ⁵⁰.

Um dos critérios para escolher a família foi a cidade, porque a capital do Estado do Rio de Janeiro, a partir do ano 1763 até 1960, foi capital do Brasil. Antes, a capital era em Salvador, Bahia, e, aqui, já temos a presença de duas cidades capitais do Brasil que ainda hoje apresentam paradoxo, contradição e ambiguidade sociais, por isso, podem revelar a potencialidade da alma brasileira que se manifesta num grupo familiar. A cidade, diz Rossi (2001, p. 198), é o *locus* da memória coletiva dos povos. Desse modo, as famílias escolhidas representam as extremidades da cidade, sendo que a arquitetura da moradia dos dois grupos familiares indica os opostos do

⁵⁰ O modelo do Quadro 1 é inspirado de um quadro criado pela Schucman (2018, p. 35).

Rio e ilustra o passado se colidindo com o presente. Melhor dizendo, a família Lemos vive no interior de uma favela e os Cergueira no topo de um condomínio.

A respeito da classe social, se optou por considerar somente a autoclassificação do grupo familiar, com o propósito de que as próprias famílias circunscrevessem os seus contextos socioeconômicos. A família Lemos se classificou pobre, sendo que no Brasil a pobreza medida pela linha de 5,5 dólares por dia aponta para alta incidência em mulheres pretas ou pardas sem cônjuge e com filho (s) de até 14 anos de idade (64%) (IBGE, 2017). Esses dados que indicam a maior incidência da pobreza na população negra. Em contrapartida, a família Cergueira se nomeia de classe média. Segundo Birdsall (2013, p. 10) não existe um consenso entre os economistas especialistas em desenvolvimento a respeito de como identificar e definir a classe média. A família Cergueira possui uma renda familiar de 5 salários mínimos, se enquadrando na classe média brasileira.

4.2 Narrativas fantasmas: famílias e complexidades!

O mundo interno da alma é uma espécie de espelho que reflete a dimensão social, cultural e política e vice-versa (SAMUELS, 1992, 1993, 2002). Essa dinâmica indica que a raça (como constructo histórico e social) e o racismo exercem influência tanto na vida pública como na intimidade do indivíduo e da família. Considerando-se que apesar dos complexos pessoais e culturais não serem os mesmos, ambos podem se manifestarem mesclados um com o outro (SINGER, 2004). O estudo de caso com as duas famílias almejou analisar e sintetizar as experiências acumuladas do complexo cultural racial manifestado no grupo familiar. Segundo Singer (2004), as experiências dos complexos culturais, validam o próprio ponto de vista do complexo e cria uma espécie de morada de autoafirmação.

A análise da entrevista será dividida em três partes: (a) a memória ancestral, (b) racismo e seus efeitos psicossociais e (c) identidade branca. No final deste capítulo será apresentado uma síntese desses três itens.

É necessário ressaltar que o método de análise da perspectiva simbólica arquetípica procura considerar os fenômenos dentro de um vasto campo de possibilidades, no que se refere ao contexto em que a compreensão do material será levada (PENNA, 2009, p. 177). Penna (2009) nos lembra que a investigação na psicologia analítica está pautada no âmbito dos fenômenos individuais e dos coletivos, desde que estejam representados pelo seu valor simbólico, tanto o individual quanto o coletivo. Conforme a analista:

O contexto mais amplo e geral de qualquer fenômeno psicológico é o contexto arquetípico, e seu contexto mais estrito e específico é o contexto particular ou individual. Entre esses dois polos há gradações [por exemplo, o cultural e o político] que devem ser consideradas, de acordo com a situação (contexto) em que o fenômeno foi observado e os objetivos da pesquisa. (PENNA, 2009, p. 177).

Outro apontamento para parâmetros de análise, conforme Penna (2009, p. 180), são a causalidade, finalidade, sincronicidade, padrões arquetípicos acentuados e função compensatória do símbolo.

A memória ancestral das famílias entrevistadas é uma espécie de mosaico composto por fragmentos do passado, presente e futuro, como diz Jung (2012, p. 279, OC. IX/1, § 499): “Tudo o que será acontece à base daquilo que foi e que ainda é, consciente ou inconscientemente, um traço da memória.”. O ser humano sempre repete o último estágio de desenvolvimento alcançado, dessa forma ninguém jamais nasce totalmente novo, pois a estrutura psíquica é moldada pelos lentos passos da ancestralidade. Segundo Jung (2012, p. 279, OC. IX/1, § 499, grifo do autor), “Este fato confere ao inconsciente o aspecto ‘histórico’ característico, ao mesmo tempo que constitui a *conditio sine qua non* de uma determinada configuração do futuro.”. Por fim, os relatos das duas famílias possuem raízes que abarcam períodos milenares da história do ser humano, das complexidades históricas, sociais, políticas e culturais do Brasil e do indivíduo. E assim como uma árvore ao ar livre tende a crescer em direção à luz, as narrativas das famílias apontam para uma direção teleológica.

O primeiro tópico para mergulhar nas entrevistas com as famílias é sobre a memória ancestral. A família Cergueira relata, em resumo, o seguinte:

De parte de pai: meu avô veio de Portugal em um navio de carga. E minha avó, os pais delas vieram de Portugal também, mas ela já nasceu no Brasil. [...] o pai da minha mãe, veio de Portugal, mas na época da monarquia, pelo menos foi o que minha tia me disse, eram portugueses antigos e uma classe mais culta, mais letrada, diferente daquela época que a maioria das pessoas não eram letradas. (informação verbal)⁵¹.

Minha família por parte de mãe: minha avó e meu avô nasceram aqui no Brasil. Eles são brasileiros. Na família da minha avó, o pai ou a mãe vieram de Portugal, mas eu não tenho muito certeza porque não se toca muito nesse

⁵¹ CERGUEIRA, Rafaela. **Entrevista completa com a família Cergueira**. [jul. 2019]. Entrevistador: Bruno Correia da Mota. Seropédica, 2019. Família Cergueira. mp4 (60 min.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice D desta dissertação. p. 172.

assunto. E do meu avô, eu não sei, realmente não tenho muito conhecimento. (informação verbal) ⁵².

Josias não possui informação sobre a família paterna. Já Rafaela (informação verbal) ⁵³ apresenta maiores detalhes de seus antepassados, ela desvela imagem do navegante que viaja em alto mar, aventureiros lusitanos, saqueadores, colonizadores e algumas vezes somente alguém que busca recomeçar a vida no “Novo Mundo”. De parte de mãe, Rafaela conta que “eram portugueses antigos”, intelectuais, de uma classe diferenciada, supostamente superiores. Em ambos, o sangue português é destacado, mesmo quando existe uma incerteza, a imagem de Portugal é manifestada, assim como os privilégios daqueles velhos colonos portugueses se mantém presente na sociedade brasileira.

Em toda navegação existe a possibilidade de surgir tempestades, imprevistos e tantas outras adversidades, até mesmo para os antepassados da família Cergueira. Rafaela (informação verbal) ⁵⁴ conta que o avô chegou pobre no Brasil, porém teve o auxílio de outros portugueses que viviam no país: “[...] os portugueses se uniam entre si, faziam aquela unidade portuguesa e meu avô por ser português, eles acabaram ajudando ele com trabalho e essas coisas”. É preciso acentuar o termo “unidade portuguesa”, porque isso expressa aspectos do complexo cultural. Segundo Kimbles (2004, p. 199), os complexos culturais agem na área intermediária entre o nível arquetípico da psique e da camada individual do inconsciente. A partir das ações desses complexos, que fazem parte de um todo cultural mais amplo, o indivíduo tem um sentimento de pertencer a um grupo em particular, que possui uma identidade específica, por exemplo, o avô de Rafaela foi acolhido por uma unidade portuguesa no Brasil. Além do mais, a unidade é uma imagem arquetípica da completude, da união e da diversidade que é diluída no Todo.

De acordo com Kimbles (2004, p. 210), os processos históricos que atuam por meio dos complexos culturais não têm sido integrados como parte de uma experiência real, que atinge a consciência do indivíduo e/ou grupo. Nessa perspectiva, diz Kimbles (2004), as imagens culturais funcionam como reflexos de fantasias e realidades concretas, que são organizadas pelos complexos. Em outros termos, o sentimento de pertencimento do indivíduo com o grupo é naturalizado, essa unidade portuguesa permanece como herança material e simbólica da identidade branca.

⁵² CERGUEIRA, Josias. **Entrevista completa com a família Cergueira**. [jul. 2019]. Entrevistador: Bruno Correia da Mota. Seropédica, 2019. Família Cergueira. mp4 (60 min.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice D desta dissertação. p. 172.

⁵³ Ibid., 2019. p. 172.

⁵⁴ Ibid., 2019. p. 172.

O avô de Rafaela foi um empreendedor que iniciou seus empreendimentos no ramo do açougue e posteriormente investiu em pedreira. Conforme conta a neta: “Ele conseguiu ir comprando as coisas, trabalhando, juntando dinheiro e assim hoje em dia o restante da família ainda vive bem com que ele deixou” (informação verbal) ⁵⁵. As conquistas do avô português continua sendo uma fonte benéfica para família, simultaneamente, também é motivo de conflitos familiares.

Existe a possibilidade de o indivíduo branco não associar a própria ascensão social e econômica por apenas fazer parte de um determinado grupo racial. Em uma sociedade moldada através da hierarquia e estratificação racial, como no Brasil, a pessoa branca, mesmo a pobre, está um passo à frente do indivíduo negro pobre, esse último pode esbarrar nos muros invisíveis e dos escancaradamente visíveis, porém cego aos olhos da branquitude.

As mulheres, na memória ancestral do casal Cergueira, tiveram maiores dificuldades financeira, situações de pobreza em alguns momentos da vida, conforme diz Rafaela (informação verbal) ⁵⁶ sobre a avó materna: “[...] sempre falava com muito sofrimento das coisas, mas ela nunca me disse exatamente o motivo. [...] teve que trabalhar muito cedo”, e prossegue “[...] ela guardava o dinheirinho para comprar um par de sapato, que o sapato estava estragado e não tinha como comprar”. Apesar dessa passagem de pobreza da avó materna, Rafaela narra que as heranças da sua família materna estão no âmbito da erudição, da formação acadêmica e de um elo espiritual forte entre as mulheres da família.

Já com Josias (informação verbal) ⁵⁷ a pobreza atingiu sua avó que precisava cuidar de nove filhos, todavia ela teve êxito em adquirir uma casa melhor e na ascensão dos filhos, como diz seu neto “[...] os filhos que ela criou bem cada um deles, nenhum virou bandido, nenhum deu problema. Estão todos bem [...]. Todos criados, a maioria tem uma boa família e tem a amizade, a união entre eles”. Para Josias a vitória da família é a união de todos.

Na memória ancestral da família Cergueira, embora as turbulências financeiras, o sofrimento silencioso das matriarcas e de alguns conflitos internos dos membros da família, ainda com toda essa desventura vivenciado pelos antepassados, essa família é protegida pela aquela velha unidade portuguesa. Ou melhor, da identidade branca que permite a mobilidade social do grupo familiar.

⁵⁵ Ibid., 2019. p. 172.

⁵⁶ Ibid., 2019. p. 172.

⁵⁷ Ibid., 2019. p. 173.

Já a família Lemos encara outra realidade e atravessamentos nas favelas cariocas. Eles e elas estão no interior de um complexo, no espaço da memória histórica da cidade do Rio de Janeiro que é uma extensão, como diria Beatriz NASCIMENTO (2007), dos quilombos.

No contexto brasileiro, a segregação é de caráter socioeconômico e étnico-racial, posto que a população negra está repartida e localizada nas cidades a partir do tripé trabalho/renda, habitação e escolaridade (OLIVEIRA, 2017).

A entrevista com a família Lemos aconteceu na residência de Marta, estavam presentes três mulheres e o neto de Iara. As informações sobre os antepassados dos Lemos são mais escassas, quando comparado com os registros feitos pela Rafaela. Um dos motivos disso é que a história dos antepassados da população negra, que vieram do continente africano, foi apagada por causa do tráfico para escravidão. Dificilmente ou até mesmo impossível, um indivíduo negro saber responder de qual grupo étnico da África seu ancestral veio, sem recorrer à nova engenharia genética que permite mapear a localidade dos ancestrais.

No decorrer da entrevista são as duas matriarcas, Marta e Iara, que assumem maior protagonista para narrar a história da família. Elas contam que os pais nasceram na capital do Rio de Janeiro. A mãe é de pele parda e o pai “[...] um mulato claro alto” (informação verbal)⁵⁸. O pai delas abandonou a família para criar outra na cidade de São Paulo. A mãe das matriarcas teve câncer de mama, aguentou a dor de ter perdido duas filhas e sustentou toda a família sozinha, “Ela lutou e criou todo mundo sozinha” (informação verbal)⁵⁹, essa história da mãe é um ciclo que se repetiu com Iara, conforme veremos mais adiante na entrevista.

Iara é uma senhora negra de pele retinta e empregada doméstica, ela expressa a origem de sua negritude associando com o avô, “Eu sou negra, mas puxei meu avô. Meu avô era mais escuro. Meu avô era descendente de índio. O Seu João do Gongo” (informação verbal)⁶⁰. João do Gongo, ganhou o apelido de Gongo por ter sido gongado no programa do Chacrinha. As matriarcas da família Lemos contam das aventuras do avô e das travessuras que aprontavam.

Quando interrogado a respeito da origem do João do Gongo e da avó delas, elas não souberam responder. Segundo elas, o avô nunca falava do passado. Todavia, Marta (informação

⁵⁸ LEMOS, Marta. **Entrevista completa com a família Lemos**. [jul. 2019]. Entrevistador: Bruno Correia da Mota. Seropédica, 2019. Família Lemos. mp4 (60 min.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice E desta dissertação. p. 178.

⁵⁹ LEMOS, Iara. **Entrevista completa com a família Lemos**. [jul. 2019]. Entrevistador: Bruno Correia da Mota. Seropédica, 2019. Família Lemos. mp4 (60 min.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice E desta dissertação. p. 179.

⁶⁰ Ibidem., 2019. p. 178.

verbal) ⁶¹ cita um dado curioso para a nossa investigação, “Acho que meu avô ainda pegou a época da escravidão, mas assim não sei falar para você dor, se ele passou por alguma coisa”, ela continua e diz, “ [...] acho que já vi minha mãe falar algo do tipo, que meu avô pegou o tempo da escravidão. [...] não sei se ele passou por alguma coisa assim naquele tempo de ser escravo.”. É importante destacar que na memória familiar o Seu João Gongo pode ter vivido no mesmo período da escravidão, sendo que Marta expressa incerteza sobre o avô ter sofrido algo por causa da escravatura. Mas o certo é que, apesar da abolição, os mecanismos contínuos de abandono social é uma dor que pode produzir ambivalências a respeito do próprio contexto social que o indivíduo está inserido.

O Velho Gongo é uma imagem que tem traços arquetípico do trickster (subversivo, atrapalhado, brincalhão, astuto) na memória familiar dos Lemos. De acordo com Jung (2012, p. 271, OC. IX/1, § 484), o trickster é uma figura da sombra coletiva, essa é projetada sobre outros grupos sociais e outros povos. Isso indica que o Velho Gongo serviu como receptáculo para transmitir na memória ancestral dos Lemos uma imagem da escravidão, da dor que o avô não viveu como um escravizado, mas que paradoxalmente, foi e é o sofrimento vivido pelos Lemos. O silêncio do passado desse personagem da família aponta para as rasteiras dos mecanismos contínuos do abandono social.

O fantasma é uma imagem simbólica que orienta afetivamente o inconsciente cultural, a fim de tornar a experiência dolorosa do passado um presente-ausente. Desse modo produz ambiguidade, que permanece real no nível psíquico do indivíduo e/ou grupo: “O fantasma carrega o passado como presente; faz exigências sobre nós que crescem como uma história viva.” (KIMBLE, 2014, p, 43, tradução nossa) ⁶². Essa história viva, personificada pelo Velho Gongo pulsa no núcleo familiar, como a violência e a exclusão social.

O segundo tópico para análise é o racismo e seus efeitos psicossociais. Entre as conquistas dos antepassados da família Lemos foi a mãe das matriarcas ter comprado uma casa no Complexo da Maré. No Capítulo III foi feita uma amplificação simbólica da casa, a partir da morada do pai de Clara dos Anjos (BARRETO, 1997, p. 23), essa imagem reaparece na narrativa de Iara (informação verbal) ⁶³ :

⁶¹ Ibidem., 2019. p. 179.

⁶² The phantom carries the past as present; it makes demands on us that grow out of an alive history. (KIMBLES, 2014, p. 43).

⁶³ Ibid., 2019. p. 179.

Iara – A minha conquista também foi porque fui despejada no barraco onde eu morava. A família me botou para correr. Agora tenho uma casa que não é minha, mas eu estou lá sossegada. Lembro disso e isso não esqueço até hoje. Tenho vontade de chorar! Tem horas! [choro].
Marta – Deixa para lá, já é passado.
Iara – Não é passado porque ainda não esqueço!
Adila – Quem dar esquece, mas...
Marta – quem apanha não esquece não.
Iara – Não esqueço o que aquela família fez comigo isso eu não esqueço mesmo.

A família que expulsou Iara (informação verbal)⁶⁴ foi a do ex-marido assassinado. A respeito do ex-marido, ela diz: “Era um bom marido, não deixava faltar nada para os filhos dele. Ele trabalhava em oficina. Mas aí quando ele me deixou, virou a cabeça, o barraco desandou de vez. [...] Ele virou bandido. Entrou para a vida torta”. Iara e a sua filha Lorena enfatizam que ele era um bom pai e marido, que jamais maltratou a família.

Iara chora ao recordar do despejo que sofreu, essa marca expressa o trauma pessoal e grupal da matriarca. E de tantas outras mulheres negras no Brasil, que também podem terem vivenciado um despejo e/ou o medo de ser colocado na rua por não conseguir pagar o aluguel. Para Kimbles (2014), são os traumas socialmente estruturados, causados pela pobreza, tentativa de descarte social e deterioração cotidiana, que são mobilizados por temáticas raciais, gênero e classe social. Como no Diagrama 1 ilustra, tais traumas coletivos possuem raízes profundas no decorrer da história, uma espécie de árvore que cresce com feridas imemoráveis.

O racismo corrói, paulatinamente, os alicerces da casa interior do indivíduo, aquelas violências diárias, algumas sutis e outras diretas, danifica a vida psíquica da pessoa negra, cabe ressaltar que é do próprio veneno que pode se extrair a “cura”. Tomar consciência do racismo é o primeiro passo para enfrentá-lo em seu próprio território. A casa interior, a morada da alma, que é alvo das pichações e depredações racistas também reflete a natureza psicóide do arquétipo⁶⁵.

De acordo com Jung (2011, p. 165, OC. VIII/2, § 418), a sincronicidade aponta para a natureza psicóide do arquétipo, isto é, o não-psíquico pode agir como o psíquico e o mesmo ocorre no movimento contrário. Existe a possibilidade da matéria e da psique serem faces

⁶⁴ Ibid., 2019. p. 179.

⁶⁵ Arquétipo psicóide: “[...] a psique e a matéria estão encerradas em um só e mesmo mundo, e, além disso, acham-se permanentemente em contato entre si, e em última análise, assentam-se em fatores transcendentais e irrepresentáveis, há não só a possibilidade, mas até mesmo uma certa probabilidade de que a matéria e a psique sejam dois aspectos diferentes de uma só e mesma coisa.” (2011, p. 165, OC. VIII/2, § 418).

diferentes de uma mesma moeda. Nesse sentido, o despejo sofrido por Iara é também a retirada do espírito para o casulo do mundo interior do trauma.

A mulher negra no decorrer da história do Brasil ficou associada ao um objeto sexual, violentada pelos homens e utilizada para realizar os afazeres domésticos da casa-grande, esse contexto histórico e social permanece na dinâmica do inconsciente cultural.

A estrutura machista alinhada com a racista, expressas na narrativa de Iara (informação verbal) ⁶⁶, indica o descarte social, que também pode manifestar a morada da alma sufocada pelos mecanismos racistas, conforme ela: “Tive que criar meus filhos tudo sozinha, mas no meu jeito criei todo mundo. Isso marca muito e fora das coisas que nem gosto de lembrar. Mas tá bom, eu cheguei nos meus sessenta e daí pra frente...”. A casa pode ter corrosões causadas pelo racismo, contudo é evidente os alicerces fortes e resistentes para uma mulher negra pobre se manter em pé, firme e com cabeça erguida para levar nas costas toda uma família.

Uma das táticas do processo de colonização foi inserir no colonizado o ódio e o nojo pelo próprio corpo e a exaltação do branco como modelo para ser alcançado (MOURA, 1981; SOUZA, 1983; MEMMI, 2007; FANON, 2008). O negro se alveja para tentar ser aceito no mundo branco. Iara (informação verbal) ⁶⁷ comenta que o ex-marido era branco e nunca foi racista com ela, pelo contrário, diz a matriarca, “[...] eu já fui racista [...] não gostava de preto. E eu sou preta, né. Mas depois me casei com dois negões”. Ela ressalva que somente não gostava de ter relações amorosas com homens pretos. Iara (informação verbal) ⁶⁸ conta que certa vez estava andando bêbada pela vizinhança e começou a falar em público que não gostava de preto. Segundo ela conta, um vizinho ouviu os brados dela contra os pretos e desde então ele se afastou dela.

É pertinente afirmar que no contexto histórico, social, cultural e político do Brasil, as pessoas negras não são racistas. A função principal do racismo é proteger os privilégios do segmento hegemônico da sociedade, caso da comunidade branca brasileira, tanto âmbito material como simbólico (MOORE, 2007). No entanto, qualquer indivíduo pode manifestar algum tipo de preconceito e discriminação.

⁶⁶ Ibidem., 2019. p. 180.

⁶⁷ Ibidem., 2019. p. 180.

⁶⁸ Ibid., 2019. p. 180.

Segundo Souza (1983) ser negra/o é tomar consciência do processo ideológico do branqueamento, da alienação do próprio corpo. A tomada de consciência significa a criação de uma nova consciência, quer dizer, a negritude. Conforme a psicanalista:

A possibilidade de **construir uma identidade negra – tarefa eminentemente política** – exige como condição imprescindível, a constatação do modelo advindo das figuras primeiras - pais ou substitutos - que lhe ensinam a ser uma caricatura do branco. (SOUZA, 1983, p. 77, grifo nosso).

É o neto de Iara, Adila, que se posiciona a partir da negritude, quando a família é questionada a respeito de preconceito e discriminação racial. Abaixo um recorte desse diálogo entre Adila (informação verbal)⁶⁹ e sua mãe Lorena (informação verbal)⁷⁰ a respeito do cabelo de Tereza (afilhada do Adila):

Adila – Eu conheço uma galera que não gosta de pobre, mas deixa quieto.
Lorena – Mas Adila, precisa saber se não gosta de pobre mesmo ou se fala zoando. Igual a gente fala para Tereza, que ela tem cabelo ruim, a gente não quer humilhar ela.
Adila – O cabelo dela é lindo! Não é cabelo ruim. E você disser que o cabelo é ruim, você já está humilhando.
Lorena – Olha só, está vendo, mas assim, não é questão de você humilhar. Que ela já fala assim: “Vou arrumar o cabelo”.
Adila – Por que será que ela quer mudar o cabelo?
Lorena – Mas ela aceitou...
Adila – Porque você fica falando para menina que o cabelo dela é ruim, né.
Lorena – Adila, vou te dizer uma coisa: por que a mãe dela quis mudar o cabelo dela? Quem falou para ela que o cabelo é ruim? Porque não passado não tinha isso. Quem falou? Foi quem que falou?
Adila – Você acha que a Tereza nunca cresceu escudando que o cabelo dela era ruim!? Duro e igual Bombril. Não tem nada a ver uma coisa com outra...chama mesmo ela de cabelo ruim. Ela vai crescer super saudável!

Adila defende as raízes negra de Tereza. Convém observar que Lorena separa a piada com a cabelo de uma possível humilhação contra Tereza. O humor é uma manifestação da sombra, por meio do riso as contradições são colocadas à luz do dia, todavia de maneira suavizada, ou melhor, de forma “mais aceitável” para a sociedade, isso é uma característica do trickster.

⁶⁹ LEMOS, Adila. **Entrevista completa com a família Lemos**. [jul. 2019]. Entrevistador: Bruno Correia da Mota. Seropédica, 2019. Família Lemos. mp4 (60 min.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice E desta dissertação. p. 181.

⁷⁰ LEMOS, Lorena. **Entrevista completa com a família Lemos**. [jul. 2019]. Entrevistador: Bruno Correia da Mota. Seropédica, 2019. Família Lemos. mp4 (60 min.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice E desta dissertação. p. 181.

Cabe frisar a naturalização de Lorena, apesar dela se utilizar do humor, a respeito da depreciação de alguns familiares com o cabelo afro de Tereza. Aceitar as singularidades da descendência afro, significa construir uma consciência de ser negro e da ideologia racista que aliena o indivíduo de suas raízes ancestrais. Como sugere Adila, aceitar o cabelo afro é uma das representações da negritude, cultivá-lo é uma forma de fortalecimento e valorização do corpo negro. Conforme ratifica Munanga (2009, p. 19):

O negro tem problemas específicos que só ele sozinho pode resolver, embora possa contar com a solidariedade dos membros conscientes da sociedade. Entre seus problemas específicos está, entre outros, a alienação do seu corpo, de sua cor, de sua cultura e de sua história e conseqüentemente sua ‘inferiorização’ e baixa estima; a falta de conscientização histórica e política, etc. Graças à busca de sua identidade, que funciona como uma terapia do grupo, o negro poderá despojar-se do seu complexo de inferioridade e colocar-se em pé de igualdade com os outros oprimidos, o que é uma condição preliminar para uma luta coletiva. A recuperação dessa identidade começa pela aceitação dos atributos físicos de sua *negritude* antes de atingir os atributos culturais, mentais, intelectuais, morais e psicológicos, pois o corpo constitui a sede material de todos os aspectos da identidade.

O corpo negro registra toda a travessia dos antepassados da África até as Américas, carrega as marcas de dor, luta, resistência, espiritualidade, arte e tantos outros gingados. Aceitar o próprio corpo é o primeiro passo para identificar e se posicionar em frente aos mecanismos racistas que atravessam o indivíduo. Nesse contexto, somente Adila afirmou ter sofrido racismo. Lorena, Marta e Iara concordam que o racismo faça parte da realidade brasileira, contudo elas negam terem sofrido algum tipo de racismo. Isso pode remeter ao ataque sorrateiro do racismo brasileiro, pois os mecanismos racistas e as suas atualizações podem desorientar e desarticular o indivíduo na tarefa de identificar a violência racial. Uma vez que, a autoanálise do indivíduo negro em torno do próprio contexto histórico e socioeconômico pode ser possível detectar o racismo institucional e estrutural, como por exemplo, a violência policial na favela, trabalhos subalternos reservados majoritariamente para pessoas negras e assim por diante.

Adila foi o primeiro membro da família que acessou o ensino superior (cursou História) e em uma universidade pública. Ele narra uma breve passagem que sofreu por causa do seu cabelo *black*:

Quando fui viajar para Bahia fui sentar na cadeira do aeroporto e a mulher olhou assim [com cara de nojo], e continue sentando e ela vez assim [afastou o corpo dela] e percebi que foi por causa do cabelo. E pensei uê? E aí ela foi e saiu e pensei que foi por causa do meu cabelo que encostou. Na época eu tinha um black (informação verbal) ⁷¹.

⁷¹ Ibidem., 2019. p. 182.

Como foi demonstrado pelo Fanon (2008), o olhar discriminador do branco é carregado de nojo e ódio contra o corpo negro. A partir do momento que o indivíduo negro subverte o padrão de beleza do branco, e desenvolve uma consciência política de sua identidade pode fazer estremecer os privilégios acumulados no decorrer do sistema escravocrata.

Em outra passagem da entrevista, Adila (informação verbal)⁷² e sua mãe Lorena (informação verbal)⁷³ discutem sobre a arbitrariedade da polícia militar. O jovem relata a seguinte situação vivenciada:

Adila – E outra parada também é lá na Rural [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro] nas últimas vezes que eu fui para lá, a polícia entrou no ônibus, olhou todo mundo, eu estava dormindo e me acordaram, pediram para levantar e eu levantei, falaram – “ Está indo para onde? ”, eu disse – “ Para a universidade”, e eles falaram – “ Tá vindo de onde? ”, – “Estou vindo de casa”, “ E tá levando o que?”, “ Estou levando roupa, caderno...””, me mandaram abrir a mochila e a arma na minha cara, depois pediram para levantar a blusa, abaixar a calça, eu pensei “não vou abaixar as calças, porque sou a única pessoa do ônibus que estão fazendo isso comigo”.

Entrevistador – E você falou isso?

Adila – Não, mas eu queria.

Lorena – E por que não falou?

Adila – Para levar um tiro no meu da cara!? Você não sabe bem o que fazem mãe.

A mira da polícia parece apontar automaticamente para a pele do corpo negro, essa filtragem racial pode estar organizada pelo complexo cultural racial. A camada cultural da psique, que abarca os estereótipos, vincula a pessoa negra com faculdades negativas: bandidagem, sujeira, promiscuidade, agressividade, ignorância, ingenuidade etc.

Mais adiante, a mãe de Adila manifesta preocupação com o filho devido a violência policial na favela:

Lorena – É tanta luta que chega onde? Você chega onde com suas lutas?

Adila – Eu luto de outras formas...

Lorena – A luta é desde já! E sobre preconceito ainda continua a mesma coisa. É o que eu falo, nós moramos em uma comunidade, e eu saía todo dia para trabalhar de manhã. E o dia que ele está dentro de casa e o irmão está dentro de casa, quando eu levantava cinco horas da manhã com tiro no morro. Eu saía para trabalhar e tinha que chamar ele para ir na casa da minha prima e eu tinha que chamar o outro. Mas por quê? Porque eu sei que ele luta por uma coisa e sei se um polícia chegar assim e falar ‘x’ e ele falar ‘y’, o que o polícia vai fazer, vai bater nele, vai botar droga em cima dele, botar arma e vai levar ele dizendo que essas coisas são dele.

⁷² Ibidem., 2019. p. 183.

⁷³ Ibidem., 2019. p. 183.

Diante dessa realidade é fundamental sublinhar que, em 2017, 367 policiais civis e militares foram vítimas de homicídio, em serviço e fora de serviço (FBSP, 2018). De outro modo, 1 policial civil ou militar foi assassinado por dia em 2017. Em contrapartida, 5.159 pessoas foram mortas em intervenções policiais (14 mortos em intervenções policiais por dia) (FBSP, 2018, p. 6). Esses dados ilustram a expressão “olho por olho, e dente por dente”, um ciclo incessante de vingança, que é influenciada pelos complexos culturais.

Para Lotin (2016, p. 28), o Brasil vive uma espécie de guerra civil não declarada:

Nesta ‘guerra de todos contra todos’, um fator chama a atenção. Tanto as vítimas policiais quanto as vítimas da sociedade, regra geral, possuem a mesma origem. No caso dos policiais, são os praças (soldados, cabos, sargentos e subtenentes), e, no caso das vítimas da sociedade, a grande maioria é oriunda das periferias.

De modo geral, o policial e/ou o civil são vítimas fatais da violência no Brasil. Segundo Lotin (2016), o Estado brasileiro não investe em políticas públicas direcionadas para a redução de encontros, pelo contrário, incentiva o confronto que desencadeiam em ações letais. Por exemplo, a típica frase: bandido bom é bandido morto.

No âmbito arquetípico, a mútua caçada que resulta na morte de policiais e criminosos, tendo até vítimas inocentes, esconde alguma divindade sedenta por sangue, conforme Jung (2012, p. 43-44, OC. XIII, § 54) “Os deuses tornaram-se doenças”. Como se nos bastidores psicológicos do Estado brasileiro habitasse uma espécie de divindade de fome insaciável pela violência.

No nível cultural da vida inconsciente, a imagem dos antigos carrascos, dos velhos capitães do mato, presentes do período escravocrata é reacendida no contexto da letalidade policial nas favelas. No outro lado da moeda, existem os índices de policiais assassinados.

O racismo é um problema de todo brasileiro, visto que toda a população pode ser atingida de forma indireta ou direta pelo racismo estrutural. Diante de tal situação, os Cergueira relataram passagens nas quais a prática racista da família emerge. Rafaela (informação verbal)

⁷⁴ narra o seguinte:

Na família paterna eu sinto que eles tinham uma demarcação, assim: ‘ele é negro, mas é uma boa pessoa’, como se uma coisa não pudesse se conciliar com a outra, ‘ou é negro ou é uma boa pessoa’, era uma coisa meio demarcada. E quando minha tia se casou com um negro eu vi que aquilo deu um impacto na família, não era muito bem visto. Depois de um tempo meu avô começou a relacionar melhor com esse gênero, mas por muito tempo isso não foi bem visto.

⁷⁴ Ibidem., 2019. p. 173.

Entrevistador – Havia uma separação entre brancos e negros na família, né?
Rafaela – É aquilo da miscigenação. Não era muito bem vista essa questão de mistura das peles. Existiam comentários como ‘como vai nascer o filho? Vai ter cabelo bom ou cabelo ruim?’. Era uma questão mais forte.

No trecho destacado por Rafaela, a família possui um estereótipo e estigma acerca do negro. São associações negativas carregadas no inconsciente cultural do grupo familiar, que apresenta as construções históricas e sociais, as quais a pessoa negra está relacionada com o mal, bestial, irracional e assim por diante.

O último tópico para análise da entrevista com as duas famílias é a identidade branca. É preciso acentuar que omitir a identidade racial branca contribui para sua naturalização e hegemonia. Como visto anteriormente, o opressor joga com as identidades para discriminar e segregar. Nesse sentido, as pessoas não brancas são taxadas de negra/o, latina/o, índia/o, asiática/o e dentre outras nomeações. Entretanto, no tabuleiro das identidades raciais o indivíduo branco é transparente.

Em outros trechos da entrevista, Rafaela (informação verbal) ⁷⁵ conta de quando teve a consciência de ser uma mulher branca:

[...] quando eu era mais jovem, meus amigos paravam em tudo que era blitz e essas coisas e eu nunca parava em nada. Então acho que aí nesse sentido eu me favorecia em ser branca, acho que essas coisas são mais justas, é mais pesada mesmo para quem não é branco. Eu vejo assim, eu posso vestir qualquer roupa, a pessoa não fica me tirando por uma classe social baixa e nem nada assim, as pessoas continuam mantendo respeito por mim. Eu não sei, antes eu achava que era porque procuro ter uma relação respeitosa com as pessoas, mas depois comecei a achar que pode ter outras coisas também.
[...]. Tinha um amigo que ele grava para mim vários cds de músicas. Eu adorava, me sentia super bem com aqueles cds, adorava. E aí teve uma vez que um outro amigo virou para ele e disse – ‘poxa, você grava um monte de cd para ela e não grava nenhum para mim!’ E esse amigo respondeu – ‘quem mandou você não ser loira de olhos azuis’, na hora que ele falou aquilo foi que nem uma bigorna caindo na minha cabeça.

Na narrativa de Rafaela, a identidade branca é uma carta “coringa”, que favorece a pessoa branca com livre acesso às catracas visíveis e invisíveis da sociedade. Olhos azuis que abrem passagens bloqueadas. Tais catracas funcionam amparadas pela filtragem racial.

Em outra passagem, Rafaela (informação verbal) ⁷⁶ conta de uma inquietação do filho acerca de um amigo, cuja cor da pele se tornou uma questão para o menino. De acordo com ela, não havia surgido uma demarcação racial do filho Pedro com os amigos não branco, mas o tema

⁷⁵ Ibidem., 2019. p. 176.

⁷⁶ Ibid., 2019. p. 174.

surgiu da seguinte forma no filho da família Cergueira: “[...] para ele era um amigo como os outros e que ele sempre gostou muito. E de repente isso apareceu como uma questão, ‘mas ele é negro!’ [...]”. Em algum momento aquela rede de estereótipos que circunda o corpo negro, emergiu nas relações inter e intrapessoais de Pedro. Ou seja, a manifestação da imagem do diferente, do estranho, que pode ser atravessada por projeções inconscientes, as quais a sombra de um indivíduo/grupo é projetada nesse Outro não branco.

A interrogação de Pedro, para além do campo da consciência, expressa uma reação instintiva, própria da autonomia do inconsciente, que inquieta a ordem racional da camada consciente, tendo em vista que um afeto com caráter estranho pode brotar involuntariamente no indivíduo (JUNG, 2012, p. 278, OC. IX/1, § 497). Dessa forma, a dinâmica do inconsciente cultural é um depósito de estereótipo e contém traços raciais e isso, conforme Adams (1996, p. 40, tradução nossa)⁷⁷, “[...] têm consequências prejudiciais e discriminatórias.”, esses processos inconscientes, que também são organizados pelos complexos culturais, podem ter-se manifestado nos questionamentos de Pedro com seu amigo.

A família Cergueira conscientizou o filho da igualdade racial, do respeito pelo o Outro e da fraternidade humana, a partir do viés religioso espírita, segundo Rafaela (informação verbal)⁷⁸, “É que o espírito em si não tem cor. Espírito é espírito. Vai depender muito o que cada espírito está precisando passar em cada reencarnação.”. Em um âmbito coletivo, somos todos humanos sem distinção racial, todavia também vivemos em um caldeirão de grupos étnico-raciais entrelaçado com complexidades históricas e sociais.

Já Josias, reconhece o processo histórico do período escravocrata e os males do racismo. Para ele o preconceito e discriminação racial vão diminuir na medida que as novas gerações se aglomerarem na sociedade e extinguirem os preconceitos e discriminações dos mais velhos. Nesse mundo sonhado por Josias, somente quem não estudar irá permanecer nas favelas. Se de um lado Josias deposita esperanças de uma sociedade mais igualitária, do outro lado existe o discurso da meritocracia, como se todos nas favelas tivessem a opção, quase mágica, de ascensão social por meio do estudo. São complexidades que não podem ser reduzidas com ideias simplistas, que desconsideram o contexto histórico, social, psicológico e cultural dos moradores das favelas. Existe uma tendência de o indivíduo branco desconhecer a própria identidade racial, dos seus privilégios e das flexibilidades para mobilidade social.

⁷⁷ “[...] have prejudicial and discriminatory consequences.” (ADAMS, 1996, p. 40).

⁷⁸ Ibid., 2019. p. 174.

Em outro trecho, Josias diz que o racismo está vinculado a criminalidade, por existir um estereótipo do indivíduo negro com a bandidagem:

[...] Fica estigmatizado essa imagem do negro que é pobre, que é ladrão que vai te assaltar. Uma pessoa que ver um negro na rua, olha assim e fica com medo e talvez que fosse branco não ficaria com medo, no ponto de ônibus vêm um negro – “será que vai vim me assaltar!?” se é um branco as vezes não. Acho que isso é o tempo que vai fazer, essa condição, das pessoas que tem uma condição de vida menor, de poder estar trabalhando, de poder fazer tudo. E lá na frente acabar isso. É a visão que eu tenho. (informação verbal)⁷⁹.

Como foi colocado por Adams (1996, p. 46), a dimensão estereotipada da psique possui imagens estereotipadas, que podem terem um valor tanto negativo como positivo na realidade psíquica. Essas imagens estereotipadas explanam, parcialmente, a colocação de Josias.

Josias, omite a identidade branca pela responsabilidade do período escravocrata e da marginalização da comunidade negra no decorrer da história do Brasil. Apesar de anteriormente ele mencionar o contexto histórico e social do povo negro na sociedade brasileira, parece que ele ignora tais informações e associa o racismo com uma imagem estereotipada da pessoa negra e pobre como criminosa.

Na narrativa de Josias a identidade branca não é exposta, pelo contrário, é o negro que fica em evidência. A carta coringa, a branquitude, é novamente jogada. Essa omissão esfumaça a opressão e a cor da mão que marcou as costas do povo negro.

Como já diria Ribeiro (2006, p. 108), nenhum povo consegue se sair ileso de elementos tóxicos após passar pela colonização e escravidão:

A mais terrível de nossas heranças é esta de levar sempre conosco a cicatriz de torturador impressa na alma e pronta a explodir na brutalidade racista e classista. Ela é que incandesce, ainda hoje, em tanta autoridade brasileira predisposta a torturar, seviciar e machucar os pobres que lhes caem às mãos (RIBEIRO, 2006, p. 108).

Essa terrível herança racista e classista, apontada por Ribeiro (2006), molda a identidade branca. Josias não tem consciência da presença branca como peça fundamental para compreender as desigualdades raciais no Brasil. Quer dizer, por exemplo, dos mecanismos de abandono social e das tentativas de descarte da população negra, como ficou evidenciado no pós-abolição, esses processos são viabilizados por um setor da sociedade que detém a hegemonia. É nesse sentido que a carta coringa, isto é, a identidade branca, precisa ser conscientizada.

⁷⁹ Ibid., 2019. p. 177.

De acordo com Jung (2012, p. 362, OC. XVIII/1, § 1.703), quando uma pessoa se conscientiza de algum conteúdo inconsciente ocorre a integração na psique inconsciente. O processo de integração permite a mudança da natureza do campo consciente como também do inconsciente. Partindo dessas considerações, quando o indivíduo branco tem consciência de ser branco/a e reconhece as atitudes racistas e opressora que podem o atravessar, isso já é um primeiro passo que possibilita diminuir a naturalização da identidade branca.

4.3 Síntese

Por fim, as duas famílias consideram que a educação seja uma chave para uma melhora de vida como também um caminho que permite a equidade social. A mãe e o pai de Pedro reconhecem os privilégios da família. Para o casal, a educação irá formar pessoas antirracista e parceiras na luta contra os mais diversos preconceitos e discriminações no Brasil.

A família Lemos também aposta na educação para a ascensão social, tendo como inspiração o neto de Dona Iara, o Adila, jovem negro de periferia que acessou o ensino superior público.

Acerca da trajetória de luta da Iara, Marta e Lorena, a escritora negra, Conceição Evaristo, tem um poema que sintetiza e capta a imagem que as três mulheres negras manifestaram na entrevista:

VOZES-MULHERES

A voz de minha bisavó ecoou
criança
nos porões do navio.
Ecoou lamentos
de uma infância perdida.

A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.

A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela.

A minha voz ainda
ecoa versos perplexos
com rimas de sangue

e
fome.

A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
o eco da vida-liberdade.
(EVARISTO, 1990, p. 32-33).

O poema de Evaristo ilustra um fragmento da memória ancestral do povo negro no Brasil. A memória coletiva e os traumas precisam ser elaborados para sustentar e oferecer uma base para a cultura e a identidade individual (KIMBLES, 2000, p. 163). Esse processo permite que as vivências dos ancestrais possam solidificar e fomentar a identidade grupal e o sentimento de pertencimento de uma pessoa com o grupo.

A primeira estrofe do poema indica a dor do tráfico Atlântico para escravidão, essa ferida aberta ressoa na família Lemos. De acordo com Kimbles (2002, p. 207), conflitos morais na sociedade que estão relacionados com aspectos raciais é uma continuação da dinâmica escravocrata que é adaptada para as relações raciais na sociedade atual, que continuam a ser estruturada ao redor de uma fantasia de supremacia branca e de subjugação de grupos não brancos (por exemplo, povos originários e população negra). Em outros termos, são os mecanismos contínuos do racismo que se atualizam para regular as práticas racistas e opressivas, conforme os interesses do grupo racial que detém a hegemonia.

A narrativa da família Lemos expressa as práticas desses mecanismos racistas, desde um despejo, a bala que atinge um corpo preto, a violência policial, uma rejeição pelos traços físicos de raiz negra e entre outras coisas. Por outro lado, essa família também contou de suas lutas e resistências, que indica a força das mulheres e dos jovens em enfrentar as adversidades e o arame farpado de um país racista, machista e que tende a descartar as pessoas pobres.

Já na entrevista com a família Cergueira, a identidade branca é colocada em evidências em algumas situações e em outras é omissa. Os complexos culturais podem cegar o grupo/indivíduo de seus próprios atos e transferindo ao diferente a própria sombra e as suas feridas não elaboradas. Esses complexos são manifestações de crenças e emoções enraizadas

em camadas profundas na psique coletiva e individual, como a imagem estereotipada do corpo negro no decorrer da história, a título de exemplo, Josias associou a pessoa negra com bandidagem. No decorrer da entrevista, o grupo familiar demonstrou consciência de alguns privilégios e benefícios da identidade branca. Além do mais, o casal também expressou sensibilidade na luta contra o racismo.

A entrevista com as duas famílias manifestou uma espécie de micromundo da sociedade. Em cada família brasileira pode ser que a história e as complexidades sociais, culturais e políticas do Brasil são recapituladas. Uma história vívida no inconsciente cultural do Brasil, que é ordenada pelos complexos culturais.

CONCLUSÃO

Laroyê Exu... se saúda o orixá Exu no início e no fim dos trabalhos. Essa divindade faz a comunicação entre o mundo espiritual e o material, assim como a sincronicidade entrelaça a realidade psíquica com os eventos do mundo físico e vice-versa. **Esta pesquisa percorreu nas encruzilhadas da alma brasileira, mais especificamente nos campos espinhosos das relações raciais e do trauma grupal causado pelo racismo.** São feridas que aglutinam o passado, o presente e o futuro do Brasil. Os mecanismos de opressão, como da escravidão e do abandono social no pós-emancipação, são atualizados para ajustar as práticas racistas no presente, que afetam a saúde mental (psíquico) e física (material) do corpo negro.

O orixá Exu pode criar e desatar os embaralhados fios da vida, da mesma maneira que a psique carrega potencialmente a habilidade de transformar com criatividade as adversidades. No decorrer deste estudo se evidenciou que a memória histórica da comunidade negra contém as estratégias e os enfrentamentos contra a opressão. **Tanto a História linear, testemunhada pelos livros, quanto a História não linear nas linhas do inconsciente cultural, indicam a vitalidade e a força do povo negro para resistir, transformar, elaborar, lutar, (re) inventar seu mundo e não se sucumbir por completo pelo racismo.**

O método simbólico arquetípico busca compreender o evento simbólico, por meio da causalidade, finalidade e sincronicidade. A investigação psicológica do trauma coletivo oriundo do racismo foi analisada e compreendida a partir dos seus aspectos históricos, culturais, políticos e arquetípicos. Tal como a integração da camada subjetiva e objetiva.

De modo geral, esta pesquisa se objetivou descrever o trauma coletivo oriundo do racismo. Se resultou em elucidar neste estudo que **a modificação na estrutura de uma sociedade exige novas formas de opressão racial, que ajustam o racismo, consequentemente originando diferentes redes de eventos traumáticos (exclusão social, extermínio, iniquidade em saúde, desvantagens simbólicas e materiais etc.).** Neste sentido, **o trauma coletivo oriundo do racismo amálgama na psique coletiva os efeitos das contínuas práticas racistas de uma sociedade moldada pela hierarquia e estratificação racial, a qual um segmento da sociedade detém a hegemonia simbólica e material,** no caso do Brasil é a população branca.

O termo “trauma coletivo oriundo do racismo” sintetiza essas experiências traumáticas de um grupo, as quais são causadas pelas práticas racistas de um país que naturaliza a desigualdade racial.

Os complexos culturais, como o complexo cultural racial, são os responsáveis em organizar as experiências traumáticas vivenciada pelos grupos, mobilizando ciclos contínuos de violência desmedidas; descarte social e genocídio, que afeta diretamente a camada mais pobre da sociedade. Conforme os resultados desta pesquisa, **a comunidade negra é atingida continuamente pelos efeitos destrutivos dos complexos culturais. Eles constroem uma espécie de arena pegajosa que causa a sensação de um passado que parece ser contínuo para determinados grupos que estão nas garras desses complexos.** Esta dissertação demonstrou que **os fantasmas do passado podem nos assombrar, todavia eles não podem nos prender em uma corrente de ferro, pelo contrário, a partir da consciência do complexo é possível a integração psíquica do indivíduo e do grupo.**

O Capítulo I buscou esclarecer o objetivo específico: (a) descrever o conceito de trauma e de complexo (pessoal e cultural) nos estudos de Jung e dos pós-junguianos. Jung ampliou o horizonte das pesquisas acerca do trauma. Inicialmente, Freud focava nas experiências traumáticas a partir da sexualidade. Já o psiquiatra suíço estava inquieto com o caldeirão de infortúnios humanos que abarca tanto os traumas de temática individual quanto da coletividade. Mais adiante, Henderson investiga a camada cultural do inconsciente. Finalmente, Kimbles mobilizado pelas experiências raciais como um negro estadunidense, apresenta o conceito de complexo cultural. No Brasil, analistas e pesquisadoras (os) brasileiras (os) (Humbertho Oliveira, Walter Boechat, Denise Ramos, Tereza Caribé e tantas outras (os)) que atuam na abordagem da psicologia analítica, mergulham nos mitos, contos, história, política, cultura e assim por diante da alma brasileira. Esses estudos são fundamentais para enriquecer uma psicologia que esteja sensível à realidade do Brasil. Em outros termos, a psicologia no Brasil precisa estar a serviço aos sussurros e gritos da alma brasileira, isto é, que se afete com a pobreza, exclusão social, estigmas, racismo, feminicídio e assim por diante.

O Capítulo II percorreu nos principais marcos históricos do Brasil, que impactaram a vida do povo negro, desde a escravidão até o genocídio da juventude negra no século XXI. Esses marcos manifestam uma memória histórica traumatizada no inconsciente cultural do país, que atravessa a psique individual e grupal. Os índices que indicam a desigualdade racial do país revelam uma espécie de Brasil oculto e dividido. O Capítulo II investigou o objetivo específico: (b) relacionar aspectos históricos, sociais e psicológicos da escravidão, colonização e índices de desigualdade entre negras/os e brancas/os com o trauma coletivo. Os violentos conflitos desencadeados pelo tráfico transatlântico para escravidão nas Américas, contra diversos grupos étnicos da África, que posteriormente também imolou aos seus descendentes negros e negras

nascidos no Brasil, representam traços da cartografia psíquica de dimensão cultural do povo negro. Essa cartografia psíquica contém marcas de vivências traumáticas: do genocídio, da colonização, da escravidão e do abandono social no pós-emancipação. Em contrapartida, a população branca brasileira, que descende do povo europeu, também tem esses registros na psique coletiva de nível cultural, todavia expressa o outro lado do muro, isto é, a mão do carrasco, pois a escravidão desumanizou tanto as pessoas brancas como as não brancas. Uma onda de patologias, de ambos os grupos, que se colidiram bruscamente em uma terra que se cultivava o doce da cana com sangue de gente preta. Essa combinação do doce e do amargo desvela os moldes do racismo no Brasil. A picada do veneno pode ser silenciosa e dissimulada, entretanto a partir dos índices como educação, desemprego, mobilidade social e outros dados, indicam o abismo causado pela desigualdade racial.

O Capítulo III desenvolveu o objetivo específico: (c) identificar características paradoxais e contraditórias do racismo brasileiro. O marco histórico desse capítulo foi a abolição e as consequências do pós-emancipação sem reparação, tendo como pano de fundo a obra *Clara dos Anjos* de Lima Barreto. O racismo no Brasil ataca com um sorriso estampado no rosto, na piada racista, no olhar desconfiado e discriminatório. A psique política manifesta a internalização das instituições e dos procedimentos políticos. Assim sendo, no decorrer do processo para abolição existia entre a elite brasileira um projeto de nação que pretendia eliminar a presença da comunidade negra, por meio das políticas de imigração, que resultaria na miscigenação e embranquecimento da população. Por um lado, a elite política e intelectual buscava uma identidade nacional, de outro lado a massa negra marginalizada alva dos projetos de embranquecimento. E com toda essa contradição que emergia no Brasil, ainda assim, paradoxalmente se defendia um paraíso racial. Em vista disso, este capítulo demonstrou a tensão racial nos níveis políticos e culturais da psique. Isto é, o não branco pode ser alvejado pelas projeções do grupo branco, a partir de imagens estereotipadas, as quais o corpo negro é associado com características inferiores (bandido, estuprador, selvagem, agressivo etc.).

No Capítulo IV se destrinchou o objetivo específico: (d) verificar a transmissão intergeracional do trauma coletivo oriundo do racismo, no contexto e na dinâmica social de uma família branca e outra negra da cidade do Rio de Janeiro-RJ. As duas famílias revivem fragmentos emotivos da história oculta do Brasil, ou seja, dos pedaços traumáticos da alma brasileira. A família Lemos vive em um Brasil que está dissociado da consciência coletiva da população brasileiro. A transmissão do trauma coletivo oriundo do racismo se manifesta na segregação racial, tentativa de descarte sofrida pela matriarca Marta e no assassinato do filho

dela. São ciclos que se repetem na história familiar e que ressoa na coletividade. Já a família Cergueira é beneficiada pela identidade branca: o mundo do branco é privilegiado pela naturalização da suposta supremacia branca e da inferioridade negra. Contudo, as duas famílias apontam para um futuro de nível pessoal, familiar e social, a qual a educação pode ser a chave para uma integração simbólica da alma brasileira.

Os resultados desta pesquisa desvelam que: seja preta/o, mestiça/o, parda/o, branca/o, negra/o, independentemente da paleta de cor, a população brasileira carrega a ferida do racismo, que é configurada pelos mecanismos de opressão racial e de suas modernizações. O passado pode manter um grupo e/ou país refém da sombra, todavia ninguém está aprisionado ao ponto de não se conscientizar dos atravessamentos das próprias práticas opressiva, assim como também engessado de refletir e agir de forma insurgente contra o racismo estrutural e institucional. Em contrapartida, este estudo demonstrou que **existe uma espécie de passado-presente dinamizado na psique coletiva da população brasileira. Isto é, o complexo cultural forma uma sociologia interna na vida de um grupo e de seus membros individuais. Esse tipo de complexo contém os eventos traumáticos do passado, que é cristalizado e organizado para se ajustar no presente com novas maquiagens.** Tendo como exemplo, uma espécie de guerra civil no Brasil contra as pessoas negras. Nesse sentido, o complexo cultural é uma memória traumática de um grupo e/ou nação. Ele possui autonomia na vida psíquica e é revestido de afetividade. Desta forma, o complexo cultural é uma arena pegajosa das experiências violentas sofridas por um grupo.

Na medida que a população brasileira integra a sombra coletiva e os seus complexos culturais pode ocorrer no reconhecimento afetivo e efetivo dos eventos desastrosos do passado. Assim os efeitos destrutivos dos complexos podem se amenizarem, possibilitando até mesmo uma união espontânea e criativa das pluralidades brasileiras. Quando a unidade de uma nação não signifique negar e/ou diluir as especificidades dos diversos grupos que compõem uma sociedade, pelo contrário, que a unidade do Brasil seja acompanhada com a aceitação e da capacidade de olhar o Outro, o povo negro e nações indígenas, com a sua totalidade humana e complexidades sociais e históricas.

Dado a relevância nas investigações psicológicas que se dedicam em compreender o racismo no Brasil e seus efeitos na saúde mental da população negra, os resultados desta pesquisa contribuem para literatura acerca de traumas causados pelo racismo. E adiciona novas articulações para a psicologia analítica e/ou complexa nos estudos da alma brasileira, trauma

coletivo, complexos culturais e narrativas fantasmas. Mais principalmente em aproximar a psicologia profunda com os estudos sobre das Relações Raciais, das tensões raciais no Brasil.

Esta pesquisa se particulariza em descrever um trauma coletivo (**trauma coletivo oriundo do racismo**) potencialmente presente na psique coletiva individual e grupal, que sedimenta as práticas racista no decorrer da história e dos mecanismos contínuos de opressão racial e de suas atualizações, que ressoam nos poros da sociedade brasileira.

As limitações desta dissertação foram: (1) entrevista com apenas duas famílias; (2) esta pesquisa realizou pouca interlocução com outras abordagens da psicologia acerca do trauma.

Para pesquisas futuras: (I) ampliar a coleta de dados, a fim de identificar a presença do trauma coletivo oriundo do racismo, a partir das narrativas dos grupos (familiares, coletivos de negras e negros etc.) e membros em individuais; (II) em próximos estudos se recomenda aprofundar a interlocução com outras abordagens da psicologia, com a finalidade de enriquecer o diálogo entre a psicologia complexa e outras linhas teóricas da psicologia, que possam ter pontos em comum quanto ao mundo do trauma e da violência racial; (III) aprofundar na complexidade da formação social do Brasil, a partir da História e Ciências Sociais; (IV) examinar com mais detalhes a atuação do espírito coletivo no núcleo do povo negro para superação dos traumas e das adversidades; (V) examinar ações e articulações práticas na saúde e nas políticas públicas para os traumas causados pela violência racial e (VI) propor novas ações e articulações práticas na saúde e nas políticas públicas para esses traumas suscitado pelo racismo.

Por fim, esta pesquisa também evidenciou que a dor individual pode abarcar outras camadas na psique, como a memória histórica de um grupo humano, que engloba as riquezas culturais, as resistências e as lutas, como também os traumas coletivos. Dessa forma, ampliar o horizonte do processo terapêutico, para além da queixa pessoal, significa caminhar na arena afetiva que contém as narrativas do sofrimento infligido pelo racismo, seja ele individual e/ou grupal.

REFERENCIAL BIBLIOGRÁFICO

ADAMS, Michael Vannoy. **The multicultural imagination: "Race", Color, and the Unconscious**. London: Routledge, 1996.

ALENCASTRO, Luiz. África, números do tráfico atlântico. In: SCHWARCZ, Lilia; GOMES, Flávio. **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia Das Letras, 2018. p. 57-63.

ARENDT, Hannah. **Crises da República**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973. p. 93-156.

_____. **Eichamman em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. São Paulo: Companhia Das Letras, 2015. p. 275-322.

BALZA, Guilherme. Deputado federal diz no Twitter que “africanos descendem de ancestral amaldiçoado”. **Uol Notícias**, São Paulo, 31 mar. 2011. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2011/03/31/deputado-federal-diz-no-twitter-que-africanos-descendem-de-ancestral-amaldicoado.htm>>. Acesso em: 14 set. 2017.

BANTON, Michael. **A ideia de raça**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BARRETO, Afonso Henrique de Lima. **Clara dos Anjos e outras histórias**. Rio de Janeiro: Ediouro; São Paulo: Publifolha, 1997. p. 21-172.

_____. Maio. In: FARIA, Antônio Augusto; PINTO, Rosalvo Gonçalves. (Orgs.). **Lima Barreto: Antologia de artigos, cartas e crônicas sobre trabalhadores**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2012. p. 11-14.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BELINTANI, Giovani. Histeria. **Psic**, São Paulo, v. 4, n. 2, p. 56-69, dez. 2003 . Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-73142003000200008>. Acesso em: 14 jul. 2017.

BENTO, Maria Aparecida. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iracy; BENTO, Maria. (Orgs.). **Psicologia social do racismo**. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 25-55.

BIRDSALL, Nancy. A classe média nos países em desenvolvimento – quem ela é e por que ela importa. In: CENTRO INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PARA O CRESCIMENTO INCLUSIVO (CIP-CI). **Poverty in Focus** nº 26. Centro Internacional de Políticas para o Crescimento Inclusivo, 2013. p. 10-12.

BOECHAT, Walter. Prefácio. In: BOECHAT, Walter. (Org.). **A alma Brasileira: luzes e sombra**. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 9-16.

_____. Luzes e sombra da alma brasileira – um país em busca de identidade. In: BOECHAT, Walter. (Org.). **A alma Brasileira: luzes e sombra**. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 71-93.

_____. Complexo cultural e brasilidade. In: OLIVEIRA, HUMBERTO. (Org.). **Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais**. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 68-87.

_____. **Cordial racism: race as a cultural complex**. C.G. Jung Society of Atlanta. 2015. Disponível em: <<http://www.jungatlanta.com/articles/fall15-cordial-racism.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2017.

BOLSONARO, Jair Messias. **Roda Vida** [30 jul. 2018]. Entrevistadores: Daniela Lima; Thaís Oyama; Maria Cristina Fernandes; Leonencio Nossa e Bernardo Mello Franco. São Paulo: TV Cultura, 2018. Entrevista concedida ao programa de televisão Roda Vida da TV Cultura, 27 min 21 s. Disponível em: <http://tvcultura.com.br/videos/65961_roda-viva-jair-bolsonaro-30-07-2018.html> Acesso em: 1 ago. 2018.

_____. **Luciana By Night** [07 mai. 2019]. Entrevistadora: Luciana Gimenez. Brasília: Osasco: Rede TV, 2019. Entrevista concedida ao programa de televisão Luciana By Night, 39 min 06 s-41 min 03 s. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xMDcEo0_BV0> Acesso em: 9 mai. 2019.

BOMFIM, Manoel. **A América Latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia Das Letras, 1992.

BOXER, Charles. **O Império Colonial Português: 1415-1825**. Lisboa: Edições 70, 1969. p. 242-263.

BLEGER, JOSÉ. **Temas de psicologia: entrevista de grupo**. São Paulo: Martin Fontes, 2007.

BRASIL. Constituição (1934). **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 16 de julho de 1934.

Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm>. Acesso em: 5 set. 2018.

_____. **Decreto nº 30.822, de 6 de maio de 1952**. Promulga a Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio, 1952. Disponível em:

<<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1950-1959/decreto-30822-6-maio-1952-339476-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 5 set. 2018.

_____. **Portaria nº 992, de 13 de maio de 2009**. Institui a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. Brasília, DF, 2009.

_____. **Temático Saúde da População Negra**. Brasília: Ministério da Saúde, 2016.

_____. BRASIL. **Óbitos por suicídio entre adolescentes e jovens negros 2012 a 2016**. Brasília: Ministério da Saúde, 2018.

BREUER, Josef; FREUD, Sigmund. **Estudos sobre a histeria**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974. p. 43-59.

BRIZA, Dulce Helena. O mito do herói. In: ZRNCEVICH, Gladys (Org.). **Gestão de pessoas: compartilhando olhares**. Rio de Janeiro: Liber, 2019. p. 53-57.

CAMPOS, Isabel Soares; RUBERT, Rosane Aparecida. Religiões de matriz africana e a intolerância religiosa. **Cadernos do LEPAARG**, 2014, vol. XI, nº 22.

CARIBÉ, Tereza. Caminhos de volta: o retorno consciente às origens. In: OLIVEIRA, Humbertho. (Org.). **Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais**. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 28-57.

CARDOSO, Lourenço. A branquitude acrílica revisitada e as críticas. In: MÜLLER, Tânia; CARDOSO, Lourenço. (Orgs.). **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Appris, 2017. p. 33-50.

CARMICHAEL, Stokely; HAMILTON, Charles. **Black power: the politics of liberation in America**. New York: Vintage, 1967. p. 4

CASAS, Frei Bartolomé De Las. **O paraíso destruído**. Porto Alegre: L&PM, 1984.

CERGUEIRA, Josias. **Entrevista completa com a família Cergueira**. [jul. 2019]. Entrevistador: Bruno Correia da Mota. Seropédica, 2019. Família Cergueira. mp4 (60 min.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice D desta dissertação.

CERGUEIRA, Rafaela. **Entrevista completa com a família Cergueira**. [jul. 2019]. Entrevistador: Bruno Correia da Mota. Seropédica, 2019. Família Cergueira. mp4 (60 min.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice D desta dissertação.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria de Sá da Costa Editora, 1978.

_____. Discurso sobre a negritude. In: Moore, Carlos. (Org.). **Discurso sobre a negritude**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA (CFP). **Código de Ética Profissional do Psicólogo**, 2005.

_____. **Relações Raciais: Referências Técnicas para atuação de psicólogos/os**. Brasília: CFP, 2017.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). **Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2017**. 2018.

CONSELHO NACIONAL DOS DIREITOS HUMANOS (CNDH). **RECOMENDAÇÃO Nº 02, DE 07 DE FEVEREIRO DE 2019**. Disponível em: <<https://www.mdh.gov.br/informacao-ao-cidadao/participacao-social/conselho-nacional-de-direitos-humanos-cndh/Recomendao2MP870FUNAI.pdf>>. Acesso em: 06. Mar 2019.

_____. **Relatório da missão emergencial a Brumadinho/MG após rompimento da Barragem da Vale S/A**. Brasília: Conselho Nacional dos Direitos Humanos, 2019b.

DALGALARRONDO, Paulo. **Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

DAWSON, Terence. Literary criticism and analytical psychology. In: YOUNG-EISENDRATH, Polly; DAWSON, Terence. (Orgs). **The Cambridge companion to Jung**. New York: Cambridge University Press, 2008. p. 269-297.

DIAS, Lucy; GAMBINI, Roberto. **Outros 500: Uma conversa sobre a alma brasileira**. São Paulo: Senac, 1999.

DOMINGUES, Petrônio. “Tudo pelo Brasil; Tudo pela Raça”: A Frente Negra Carioca. **STUDOS HISTÓRICOS**. Rio de Janeiro, v. 31, n. 65, p. 327-348, 2018.

DRESCHER, Seymour. **Abolição: uma história da escravidão e do antiescravismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

EVARISTO, Conceição. Vozes-Mulheres. In: Quilombhoje. (Org.). **Cadernos Negros**, 13. São

Paulo: Quilombhoje, 1990. p. 32-33.

FARIAS, Camila. Exclusão social e invisibilidade: desdobramentos traumáticos do racismo. In: BELO, Fábio. (Org.). **Psicanálise e racismo**: interpretações a partir de Quarto de despejo. Belo Horizonte: Relicário, 2018. p. 103-117.

FANON, Frantz. **Condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

_____. **Em defesa da revolução africana**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1980.

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

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2018**, 2018.

FRANZ, Marie-Louise Von. **A sombra e o mal nos contos de fada**. São Paulo: Paulinas, 1900.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2003.

FREUD, Sigmund. **Publicações pré-psicanalíticas e esboços inéditos**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977. p. 77-101.

_____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição *standard* brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1996.

FUNDO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A INFÂNCIA (UNICEF). **Índice de Homicídios na Adolescência**: IHA 2014, 2017.

GÊNESE. In: BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: Velho testamento e Novo testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: JUERP, 2002. p. 8.

GOMES, Antonio Maspoli. **"Melhor que o Mel, só o Céu"**: trauma intergeracional, complexo cultural e resiliência na diáspora africana (um estudo de caso do Quilombo do Mel da Pedreira, em Macapá, AP). Orientadora: Denise Gimenez Ramos. 277 f. Tese (Doutorado em Psicologia: Psicologia Clínica) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2017.

GOMES, Nilma Lino; LABORNE, Ana Amélia de Paula. PEDAGOGIA DA CRUELDADE: RACISMO E EXTERMÍNIO DA JUVENTUDE NEGRA. **Educ. rev.** [online], vol. 34, e197406. Epub 23 nov. 2018.

GLOBAL SLAVERY INDEX (GSI). **The Global Slavery Index 2018**. Walk Free Foundation. 2018. Disponível em: <<https://www.globalslaveryindex.org/resources/downloads/>>. Acesso em: 06.fev 2019.

GRINBERG, Keila. Castigos físicos e legislação. In: SCHWARCZ, Lilia; GOMES, Flávio. **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos**. São Paulo: Companhia Das Letras. 2018. p. 144-148.

HALL, Gwendolyn Midlo. **Escravidão e etnias africanas nas américas: Restaurando os elos**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Riode Janeiro: IUPERJ, 2005.

HILLMAN, James. **Notes on White supremacy: essaying na archetypal account of historical eventes**. Dallas: Spring Publications, 1968. p. 29-58.

_____. **Re-vendo a psicologia**. Petrópolis: Vozes, 2010.

HENDERSON, Joseph. **Cultural Attitudes in Psychological Perspective Studies in Jungian Psychology**. Toronto: Inner City Books. 1984.

_____. **Shadow and self: Selected papers in analytical psychology**. Wilmette: Chiron Publications, 1990. 103-113 p.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro; FRANCO Francisco Manoel de Mello. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2009.

IARA. **Entrevista**. [jul. 2019]. Entrevistador: Bruno Correia da Mota. São Paulo, 2019. A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice D desta dissertação de mestrado.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Síntese de Indicadores Sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira 2016**. 2016.

_____. **Síntese de Indicadores Sociais: uma análise das condições de vida da população brasileira 2017**. 2017.

_____. **Retratos a revista do IBGE**, Rio de Janeiro, n. 11, mai. 2018.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Dossiê Inventário para o Registro e Salvaguarda da Capoeira**. 2007.

_____. **Salvaguarda da Roda de Capoeira e do Ofício dos Mestres de Capoeira: apoio e fomento**. Brasília: IPHAN, 2017. Disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Cartilha_salvaguarda_capoeira.pdf>. Acesso em: 04 ago. 2018.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA). **Situação social da população negra por estado**. 2014.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA (IPEA); FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (FBSP). **Atlas da Violência 2018**. 2018.

_____. **Atlas da Violência 2019**. 2019.

JAFFÉ, Aniela. Glossário. In: JAFFÉ, Aniela (ed.). **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1987.

JORNAL DO BRASIL. Todos negros, em fila, corda no pescoço, os detidos caminham para a caçapa. Como escravos. **Jornal do Brasil** [online], Rio de Janeiro, 30 set. 1982. Ano XCII, nº 175. Disponível em:

<<https://news.google.com/newspapers?nid=0qX8s2k1IRwC&dat=19820930&printsec=frontpage&hl=pt-BR>>. Acesso em: 9 jun. 2018.

JOSIAS, Cergueira **Entrevista**. [jul. 2019]. Entrevistador: Bruno Correia da Mota. São Paulo, 2019. A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice D desta dissertação de mestrado.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião**. Petrópolis: Vozes, 1978. OC. XI.

_____. Memórias, sonhos, reflexões. 9 ed. In: JAFFÉ, Aniela (ed.). **Memórias, sonhos e reflexões**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1987.

_____. **Estudos sobre Psicologia Analítica**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1981. OC. VII.

_____. **A Prática da psicoterapia: contribuições ao problema da psicoterapia e à psicologia da transferência**. Petrópolis: Vozes, 1985. OC. XVI.

- _____. **Símbolos da transformação.** Petrópolis: Editora Vozes, 1989. OC. V.
- _____. **Estudos experimentais.** Petrópolis: Vozes, 2011. OC. II.
- _____. **A natureza da psique.** Petrópolis: Vozes, 2011. OC. VIII.
- _____. **Psicogênese das doenças mentais.** Petrópolis: Vozes, 2012. OC. III.
- _____. **Freud e a psicanálise.** Petrópolis: Vozes, 2012. OC. IV.
- _____. **Tipos psicológicos.** Petrópolis: Vozes, 2012. OC. VI.
- _____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo.** Petrópolis: Vozes, 2012. OC. IX/1.
- _____. **Aion: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo.** Petrópolis: Vozes, 2012. OC. IX/2.
- _____. **Psicologia em transição.** Petrópolis: Vozes, 2012, OC. X.
- _____. **O espírito na arte e na ciência.** Petrópolis: Vozes, 2012, OC. XV.
- _____. **Ab-reação, análise dos sonhos, transferência.** Petrópolis: Vozes, 2012, OC. XVI/2.
- _____. **A vida simbólica: escritos diversos.** Petrópolis: Vozes, 2012. OC. XVIII/1.
- _____. **A vida simbólica: escritos diversos.** Petrópolis: Vozes, 2012. OC. XVIII/2.
- _____. **Seminários sobre psicologia analítica: 1925.** Petrópolis: Vozes, 2014.

KALSCHED, Donald. **O mundo interior do trauma: defesas arquetípicas do espírito pessoal.** São Paulo: Paulus 2013.

KIMBLES, Samuel. The Cultural Complex and the Myth of Invisibility. In: SINGER, Thomas. (Org). **The Vision Thing Myth, politics and psyche in the world.** New York: Routledge, 2000.

_____. A cultural complex operating in the overlap of clinical and cultural space. In: SINGER, Thomas; KIMBLES, Samuel. (Orgs.). **The Cultural Complex: Contemporary**

Jungian Perspectives on Psyche and Society. New York: Routledge, 2004.

_____. **Phantom narratives:** the unseen contributions of culture to psyche. London: Rowman & Littlefield, 2014.

_____. **Floating worlds and their phantoms in the aftermath of social catastrophes.** *Journal of Analytical Psychology*, San Francisco, v. 62, n. 1, p. 130–146, 2017.

KOLBERT, Elizabeth. Questão de pele. **Revista Oficial da National Geographic Society.** São Paulo, v. 18, n. 217, p. 34-43, abr. 2018.

KLEIN, Herbert. Demografia da escravidão. In: SCHWARCZ, Lilia; GOMES, Flávio. **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos.** São Paulo: Companhia Das Letras. 2018. p. 185-194.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras.** Rio de Janeiro; Record: Rosa dos Tempos, 1997.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da psicanálise.** São Paulo: Martins Fontes. 1986.

LEMOS, Adila. **Entrevista completa com a família Lemos.** [jul. 2019]. Entrevistador: Bruno Correia da Mota. Seropédica, 2019. Família Lemos. mp4 (60 min.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice E desta dissertação.

LEMOS, Iara. **Entrevista completa com a família Lemos.** [jul. 2019]. Entrevistador: Bruno Correia da Mota. Seropédica, 2019. Família Lemos. mp4 (60 min.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice E desta dissertação.

LEMOS, Lorena. **Entrevista completa com a família Lemos.** [jul. 2019]. Entrevistador: Bruno Correia da Mota. Seropédica, 2019. Família Lemos. mp4 (60 min.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice E desta dissertação.

LEVANTAMENTO NACIONAL DE INFORMAÇÕES PENITENCIÁRIAS (INFOPEN). **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias – Junho de 2016.** 2017.

LIVINGSTONE, David. **The last journals of David Livingstone:** in central Africa. New York: Haper & Brother, 1875.

LOPES, Fernanda. Experiências desiguais ao nascer, viver, adoecer e morrer: Tópicos em saúde da população negra no Brasil. In: Brasil; Fundação Nacional de Saúde. **Saúde da população negra no Brasil: contribuições para a promoção da equidade.** Brasília: Funasa, 2005.

LOPES, Nei. **Novo dicionário Banto no Brasil.** Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2006.

LÓPEZ-PEDRAZA, Rafael. **As emoções no processo psicoterapêutico**. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Ártemis e Hipólito: mito e tragédia**. Petrópolis: Vozes, 2012.

MANUAL DIAGNÓSTICO E ESTATÍSTICO DE TRANSTORNOS MENTAIS: **DSM5**. Porto Alegre: Artmed, 2014.

LOTIN, Elisandro. Uma “guerra de todos contra todos”. In: Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP). **Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2016**. 2016. p. 28-30.

MANZINI, Eduardo José. **Entrevista semi-estruturada: análise de objetivos e de roteiros**. 2004. Disponível em:

<https://www.marilia.unesp.br/Home/Instituicao/Docentes/EduardoManzini/Manzini_2004_entrevista_semi-estruturada.pdf>. Acesso em: 9. set 2017.

MARCÍLIO, Maria. A população do Brasil colonial. In: BETHELL, Leslie. (Org.). **América Latina Colonial**. São Paulo: Edusp, 2012. p. 311-339.

MARINS, Paulo César Garcez. **O Parque do Ibirapuera e a construção da identidade paulista**. **Anais do Museu Paulista**, v. 6/7, p. 9-36, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v6-7n1/02.pdf>>. Acesso em: 05 set. 2018.

MARQUES, Marília. Em memória à morte de Galdino, indígenas fazem ato em Brasília; relembre o caso. **G1**, Distrito Federal, 20 abr. 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/em-memoria-a-morte-de-galdino-indigenas-fazem-ato-em-brasilia-relembre-caso.ghtml>>. Acesso em: 5 fev. 2018.

MARREIRO, Flávia. Marielle Franco, vereadora do PSOL, é assassinada no centro do Rio após evento com ativistas negras. **El País**, Rio de Janeiro, 15 mar. 2018. Disponível em:

<https://brasil.elpais.com/brasil/2018/03/15/politica/1521080376_531337.html>. Acesso em: 13 ago. 2018.

MARTÍN, Maria. Um ano sem Claudia e sem culpados. **El País**, Rio de Janeiro, 25 mar. 2015. Disponível em:

<https://brasil.elpais.com/brasil/2015/03/19/politica/1426805905_058539.html>. Acesso em: 5 fev. 2018.

_____. O eco dos 111 tiros de Costa Barros. **El País**, Rio de Janeiro, 25 dez. 2016. Disponível em:

<https://brasil.elpais.com/brasil/2016/11/28/politica/1480370686_545342.html>. Acesso em: 13 ago. 2018.

MELLO, Kátia. O racismo e o desconhecimento sobre as culturas e espiritualidades dos

africanos. **Geledés**, 12 ago. 2018. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/o-racismo-e-o-desconhecimento-sobre-as-culturas-e-espiritualidades-dos-africanos/>>. Acesso em: 19 ago. 2018.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENDES, Karina; SILVEIRA, Renata; GALVÃO, Cristina. **Revisão integrativa: método de pesquisa para a incorporação de evidências na saúde e na enfermagem**. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-07072008000400018>. Acesso em: 25. maio 2017.

MOORE, Carlos. **Racismo & sociedade**: Novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

_____. (Org.). Prefácio de Carlos Moore. In: Moore, Carlos. **Discurso sobre a negritude**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. p. 7-38.

MOURA, Clovis. **Rebeliões da Senzala**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, 1981.

_____. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1992.

MÜLLER, Tânia; CARDOSO, Lourenço. Apresentação. In: MÜLLER, Tânia; CARDOSO, Lourenço. (Orgs.). **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Appris, 2017. p. 13-18.

MUNANGA, Kabengele. O anti-racismo no Brasil. In: MUNANGA, Kabengele. (Org.). **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

_____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto. **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Niterói: EdUFF, 2000. p. 15-33.

_____. Prefácio. In: CARONE, Iracy; BENTO, Maria. (Orgs.). **Psicologia social do racismo**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Negritude**: Usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. Prefácio. In: MÜLLER, Tânia; CARDOSO, Lourenço. (Orgs.). **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba: Appris, 2017.

_____. As Ambiguidades do Racismo à Brasileira. In: KON, Noemi Moritz; ABUD, Cristiane Curi; SILVA, Maria Lúcia. (Org.). **O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017. p. 33-44.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. **O Negro no Brasil de hoje**. São Paulo: Global, 2006.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

_____. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte**. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MCGUIRE, William. (Org.). **Correspondência completa de Sigmund Freud e Carl Gustav Jung (1906-1914)**. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1993.

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

_____. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

_____. **Teatro Experimental do Negro: trajetória e reflexões**. **Revista Estudos Avançados**. São Paulo, n. 50, jan./abr. 2004.

NASCIMENTO, Beatriz. Por uma história do homem negro. In: RATTS, A. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007. p. 93-98.

_____. A mulher negra no mercado de trabalho. In: RATTS, A. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007. p. 102-106.

_____. Negro e racismo. In: RATTS, A. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007. p. 98-102.

OLIVEIRA, Humbertho. (Org.). **Desvelando a alma brasileira: psicologia junguiana e raízes culturais**. Petrópolis: Vozes, 2018.

OLIVEIRA, Reinaldo José. Segregação racial, territórios negros e saúde mental. **Odeere**:

Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB, v. 2, n. 4, p. 84-109, jul-dez. 2017.

OLIVEIRA, Saulo Veiga; ODA, Ana Maria Galdini Raimundo. O suicídio de escravos em São Paulo nas últimas duas décadas da escravidão. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.15, n.2, p. 371-388, abr.-jun. 2008.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **Report of the World Conference against Racism, Racial Discrimination, Xenophobia and Related Intolerance**. A/CONF.189/12. 2001.

PENNA, Eloisa Marques Damasco. **Epistemologia e método na obra de C. G. Jung**. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2013.

PENNA, Eloisa Marques Damasco. **Processamento simbólico arquetípico**: uma proposta de método de pesquisa em psicologia analítica. Orientadora: Denise Gimenez Ramos. 2009. 278 f. Tese (Doutorado em Psicologia: Psicologia Clínica) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 2009.

POLIAKOV, Léon. **O mito ariano**: ensaio sobre as fontes do racismo e dos nacionalismos. São Paulo: Perspectiva, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.

PLATÃO. **Fédon**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia Das Letras, 2001a.

_____. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, São Paulo, n. 50, fev. 2001b. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35275>>. Acesso em: 04 ago. 2018.

RAMOS, Denise Gimenez. Corruption Symptom of a cultural complex in Brazil? In: SINGER, Thomas; KIMBLES, Samuel. **The Cultural Complex: Contemporary Jungian Perspectives on Psyche and Society**. New York: Brunner-Routledge, Taylor, Francis Group. 2004.

_____. **Le Complexe Culturel et L'Élaboration du Traumatisme de L'Esclavage**. Les Cahiers jungiens de psychanalyse, v. 1, n. 133, p. 59-77, 2011.

RAMOS, Denise Gimenez; LOCATELLI, Renan; WINNING Renata. **Formação da identidade e sentimentos de autoestima**: um estudo comparativo entre jovens brancos e negros. São Paulo: PUC-SP: Núcleo de estudos junguianos, 2015. Disponível em: <https://www.pucsp.br/jung/download/formacao_autoestima.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2018.

RAMOS, Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 215-236.

REDIKER, Marcus. **O navio negreiro**: uma história humana. São Paulo: Companhia Das Letras, 2011. p. 9-50.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia Das Letras, 2006.

RODRIGUES, Fernando. Racismo Cordial. In: Cleusa; VENTURI, Gustavo (Orgs.). **Racismo Cordial**: A mais completa análise sobre o preconceito de cor no Brasil. São Paulo: Ática/Folha de S. Paulo/Datafolha, 1995.

RODRIGUES, Isabela Paixão; MOREIRA, Fernanda Gonçalves. **Elaboração das vivências psíquicas**: o papel da literatura. **Junguiana**: Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, vol. 35-1, p. 61-70.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2011, 95p. Disponível em: <<https://static.scielo.org/scielobooks/h53wj/pdf/rodrigues-9788579820755.pdf>>. Acesso em: 10 ago. 2018.

ROSSI, Aldo. **A arquitetura da cidade**. Porto Alegre: Martins Fontes, 2001.

SAMUELS, Andrew. **A psique plural**: personalidade, moralidade e o pai. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

_____. **The political psyche**. London; New York: Routledge, 1993.

_____. **A política no divã**: cidadania e vida interior. São Paulo: Summus, 2002.

SANTOS, Babalawô Ivanir Dos. História da Intolerância e vestígios históricos para a reconstrução de uma memória coletiva das religiões de matrizes africanas. **Revista Jesus Histórico e sua Recepção**, v. X, n. 19, 2017. Disponível em: <<http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos19/2-artigo-ivanir-santos.pdf>>. Acesso em: 11 ago. 2018.

SANTOS, Cristiano Henrique. **O Simbolismo da Árvore-Mundo no Candomblé**: Conexão entre o Mundo dos Homens e o Mundo dos Deuses. 2001. Disponível em: <<http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/35765511433804235666056773772277323129.pdf>>. Acesso em: 11 ago. 2018.

SECRETÁRIA ESPECIAL DE DIREITOS HUMANOS (SDH). **Relatório Sobre Intolerância e Violência Religiosa no Brasil (2011-2015)**: resultados preliminares, 2016.

SECRETARIA NACIONAL DE JUVENTUDE (SNJ); FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. **Índice de vulnerabilidade juvenil à violência 2017: desigualdade racial, municípios com mais de 100 mil habitantes**, 2017.

SENADO FEDERAL DO BRASIL. **Relatório final: CPI Assassinato de jovens**. [S. I.: s. n.], 2016.

SEYFERTH, Giralda. A invenção da raça e poder discriminatório dos estereótipos. In: Anuário de Antropologia/93. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

_____. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. (Orgs.). **Raça, ciência e sociedade** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ; CCBB, 1996, pp. 41-58. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/djnty/epub/maio-9788575415177.epub>. Acesso em: 11 jan. 2019.

_____. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. **Revista USP**. São Paulo, n. 53, p. 117-149, março/maio, 2002.

SILVA, Rafael. **Trauma Cultural e sofrimento social: do banzo às consequências psíquicas do racismo para o negro**, 2017. Disponível em:

<http://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1488493521_ARQUIVO_Traumassociale_sofreimentocultural.pdf>. Acesso em: 5 set. 2017.

SILVA, Martiniano J. **Racismo a brasileira: raízes históricas: um novo nível de reflexão sobre a história social do Brasil**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2009.

SINGER, Thomas. (Org.). **The Vision Thing Myth, politics and psyche in the world**. New York: Routledge, 2000.

_____. **The cultural complex and archetypal defenses of the group spirit: Baby Zeus, Elian Gonzales, Constantine's Sword, and other holy wars (with special attention to "the axis of evil")**. In: SINGER, Thomas; KIMBLES, Samuel. (Orgs.). **The Cultural Complex: Contemporary Jungian Perspectives on Psyche and Society**. New York: Routledge, 2004.

_____. The cultural complex: a statement of the theory and its application. Wiley InterScience. **Psychotherapy and Politics International**, v. 4, 3, p. 197-212, 2006.

_____. A Jungian approach to understanding 'us vs them' dynamics. Palgrave Macmillan. **Psychoanalysis, Culture & Society**, v. 14, n. 1, p. 32-40, 2009.

SINGER, Thomas; KIMBLES, Samuel. (Orgs.). **The Cultural Complex: Contemporary Jungian Perspectives on Psyche and Society**. New York: Routledge, 2004.

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

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor**. Salvador: EDUFBA, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na** sociabilidade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

_____. Raça, Cor e Linguagem. In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lúcia; ABUD, Cristiane Curi. (Orgs.). **O racismo e o negro no Brasil: questões para psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 91-120 p. 2017.

_____. **Lima Barreto: triste visionário**. São Paulo: Companhia Das Letras. 2017.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio. **Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50** textos críticos. São Paulo: Companhia Das Letras. 2018.

SHAMDASANI, Sonu. **Jung and the Making of Modern Psychology: the dream of a science**. New York: Cambridge University Press, 2003.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro** (1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

STEPAN, Nancy Leys. **A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

TALIB, Yusof. A diáspora africana na Ásia. In: MOHAMMED, El Fasi (ed.) **História Geral da África III: África do século VII ao XI**. Brasília: UNESCO, 2010. p. 825-859.

TESSITORE, Mariana. **Monumento sem diálogo**. PATRIMÔNIO INTERVENÇÃO, p. 26-29.2017. Disponível em:
<http://www.gutolacaz.com.br/2017/08/textos/POR_PatrimonioMonumentoBandeiras.pdf>. Acesso em: 09. ago. 2018.

TRACHTENBERG, Ana Rosa Chait. A força da transmissão entre gerações e o transgeracional. **Psicanálise**, v. 9, n. 2, p. 341-354, 2007.

VAINER, Carlos. Estado e raça no Brasil: notas exploratórias. **Estudos Afro-Asiáticos**, n° 18, 1990.

VERGARA, Carlos. Poder. In: MUSEU DE ARTE DE SÃO PAULO (MASP). **Exposição Histórias afro-atlânticas**. São Paulo: Museu de arte de São Paulo, 2018.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: Editora da Universidade

de São Paulo, 2012.

VOYAGES. Trans-Atlantic Slave Trade – Estimates. **Voyages: the transatlantic slave trade database**. 2010. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/estimates/H1Hk40Tg>>. Acesso em: 14. set. 2018.

WERNECK, Jurema; GELEDÉS-INSTITUTO DA MULHER NEGRA; CFEMEACENTRO FEMINISTA DE ESTUDOS E ASSESSORIA. **Racismo institucional: uma abordagem conceitual**. Rio de Janeiro: Instituto Geledés, 2013.

ZIMOVSKI, Adauany Pieve. BANDEIRANTES ASSASSINOS Representação e invisibilidade. **PIXO - Revista de arquitetura, cidade e contemporaneidade**, v. 1, n. 1, p. 129-137, jun. 2018.

Disponível em:

<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/pixo/article/view/10752/7159_>. Acesso em: 14. ago. 2018.

APÊNDICE A

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

Você está sendo convidado a participar do estudo “Na teia do racismo: trauma coletivo e complexo cultural...marcas do Brasil Negro!” sob a responsabilidade do mestrando de psicologia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Bruno Correia da Mota, RG nº 48.148.256-8, SSP-SP, que deseja verificar o trauma coletivo oriundo do racismo. Para isso será necessário realizar uma entrevista com sua família e aplicar um questionário sociodemográfico.

Esta pesquisa pretende investigar os conteúdos psicológicos da experiência traumática da população negra causada pelo racismo na sociedade brasileira. Para isso será necessário realizar uma entrevista com você e a sua família, a fim de identificar a influência do passado escravocrata e do racismo brasileiro no grupo familiar.

A entrevista será gravada na forma de áudio e é composta por sete perguntas a respeito dos antepassados da família e sobre experiências discriminatórias. Será aplicado, também, um questionário sociodemográfico. Toda as informações coletadas com a família são para fins acadêmicos e científicos da psicologia.

Os encontros serão agendados previamente entre você e os demais membros da família no horário que for mais adequado para o grupo familiar. O local da entrevista será na própria residência da família ou em outro local que você e o grupo familiar escolherem e/ou julgarem ser mais confortável para realização da entrevista. E a duração da entrevista é de aproximadamente uma hora.

A entrevista não terá riscos verificável, ou seja, não há riscos previsíveis. Tomarei o cuidado de evitar qualquer desconforto para você e demais membros da família, mas caso sinta algum desconforto, procurarei adequar o procedimento de observação às suas necessidades e, se necessário, suspender temporariamente ou mesmo interromper a entrevista. Coloco-me também a disposição para prestar auxílio no que for preciso e, caso haja necessidade de acompanhamento psicoterapêutico, providenciarei o seu encaminhamento para um profissional da psicologia.

A qualquer momento você terá garantido o direito: (a) se recusar a participar desse estudo e de retirar o seu consentimento, sem que isso lhe acarrete prejuízos; (b) definir ou redefinir os horários e as condições que considerar mais adequadas para a realização das observações; (c) de não aceitar que elas sejam realizadas quando você julgar que possa haver algum risco de desconforto; (d) receber uma via do TCLE.

Eu me comprometo a manter sigilo sobre informações pessoais e o anonimato de sua participação e dos demais membros da família, durante a realização das observações e após o seu término. Assumo a responsabilidade de que a sua participação não resultará em despesas ou ônus para você e grupo familiar.

A sua participação nesse estudo contribui com o conhecimento científico a respeito do fenômeno do racismo. Os resultados finais poderão ser publicados em revistas científicas e, nesse caso, asseguro que continuarei mantendo em segredo a identidade de todos os participantes. A qualquer momento você tem garantido o direito de retirar esse consentimento de publicação, sem que isso lhe acarrete prejuízos.

CONSENTIMENTO

Eu, _____, RG: _____, concordo em participar do estudo “Na teia do racismo: trauma coletivo e complexo cultural...marcas do Brasil negro!”. Fui devidamente informado (a) e esclarecido (a) pelo pesquisador Bruno Correia da Mota sobre os objetivos e os procedimentos envolvidos nesse estudo assim como a maneira como serão tratados os possíveis riscos, desconfortos e benefícios decorrentes de minha participação. Foi-me garantido, ainda, que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto me ocasione qualquer prejuízo.

Declaro ainda que () concordo () não concordo com a publicação dos resultados deste estudo, ciente da garantia quanto ao sigilo das minhas informações pessoais e ao meu anonimato.

Rio de Janeiro-RJ, ____ de _____ de 2019

Assinatura

Eu, Bruno Correia da Mota, responsável pelo estudo “Na teia do racismo: trauma coletivo e complexo cultural...marcas do Brasil negro!”, obtive, de forma voluntária, o Consentimento Livre e Esclarecido da participante para dar início à pesquisa.

Bruno Correia da Mota

Contato: (11) 989235304 ou e-mail bruno.correia.mota@hotmail.com

Contato do Comitê de Ética em Pesquisa da UFRRJ: (21) 2681-4707; 26821220

APÊNDICE B

Roteiro de Perguntas

1. Pode contar a origem e as histórias dos ancestrais da família?
2. O que vem à cabeça ao pensar nas dores vividas pelos antepassados da família?
3. Já sobre as conquistas, alegrias e vitórias dos mais velhos e mais velhas da família. Quais imagens aparecem?
4. Algumas das experiências de luta, sofrimento e conquistas vividas pelos ancestrais da família ainda é presente no dia a dia de vocês?
5. A família possui algum tipo de preconceito por raça, gênero, religião e/ou classe? Ou conhece alguém próximo que tenha algum tipo desses preconceitos citados?
6. Algum membro da família já sofreu ou ainda sofre devido ao racismo, machismo, intolerância religiosa e/ou discriminação pela classe social?
7. Quais as expectativas sobre a próxima geração da família?

APÊNDICE C

Dados Sociodemográficos

Idade: _____

Identidade de gênero: () Masculino // () Feminino // () Transexual // () Travesti // ()

Transgênero // () Sem informação

Orientação sexual: () Heterossexual // () Homossexual // () Bissexual // () Sem informação

Situação conjugal: () Com companheiro(a) (casamento, namoro, noivado, etc.) // ()

Sem companheiro(a)

Filhos: () sim // () não

Renda mensal familiar: R\$ _____

Renda mensal individual: R\$ _____

Escolaridade: _____

Religião: () sim // () não. Se sim, qual a religião? _____

Cor de pele dos pais:

MÃE: () branca // () preta // () amarela // () parda // () outra: _____

PAI: () branca // () preta // () amarela // () parda // () outra: _____

Quanto a cor da sua pele, você se considera? _____

APÊNDICE D

Entrevista completa com a família Cergueira

1. Pode contar a origem e as histórias dos ancestrais da família?

Rafaela – *De parte de pai: meu avô veio de Portugal em um navio de carga. E minha avó, os pais delas vieram de Portugal também, mas ela já nasceu no Brasil.*

Por parte de mãe: o pai da minha mãe, veio de Portugal, mas na época da monarquia, pelo menos foi o que minha tia me disse, eram portugueses antigos e uma classe mais culta, mais letrada, diferente daquela época que a maioria das pessoas não eram letradas. Por parte de mãe existe aquela dúvida sobre a origem da mãe da minha avó, no sentido de ela ser de algum país amigo da França, pois falavam francês e a sensação é que ela veio fugida da recessão francesa, mas que ela fosse de algum desses bordeis, alguma coisa assim, o indício é que ela dava aula de dança, falava francês, então partiu por aí os preconceitos que ela teve que enfrentar com a família do meu avô.

Josias – *Minha família por parte de mãe: minha avó e meu avô nasceram aqui no Brasil. Eles são brasileiros. Na família da minha avó, o pai ou a mãe vieram de Portugal, mas eu não tenho muito certeza porque não se toca muito nesse assunto. E do meu avô, eu não sei, realmente não tenho muito conhecimento.*

Rafaela – *E do seu pai também né?*

Josias – *Do meu pai: quando minha mãe engravidou, ela ficou solteira e não conheci meu pai, não quis ir atrás, não me interessei em conhecer e aí não sei nada da parte dele.*

2. O que vem à cabeça ao pensar nas dores vividas pelos antepassados da família?

Rafaela – *Meu avô veio em um navio de carga. Ele era pobre e quando chegou no Brasil recebeu auxílio de outros portugueses que viviam, porque os portugueses se uniam entre si, faziam aquela unidade portuguesa e meu avô por ser português, eles acabaram ajudando ele com trabalho e essas coisas.*

Na família de parte de mãe, eu vejo que minha avó sempre quando ela ia relatar as coisas da infância dela sempre falava com muito sofrimento das coisas, mas ela nunca me disse exatamente o motivo. Ela dizia que teve uma infância sofrida e que ela teve que trabalhar muito cedo e que ela guardava o dinheirinho para comprar um par de sapato que o sapato estava estragado e não tinha como comprar. Ela teve que morar com a tia, eu acho, cada filha foi para um lado para poder trabalhar; ajudar mãe, depois que o pai morreu de cirrose, mas ela não coloca como trauma essa coisa da bebida do pai não. Ela sempre dizia que o pai era muito bom, mas nesse sentido.

Josias – *Minha avó, a questão de maior dificuldade dela foi a financeira. Meu avô as vezes estava trabalhando, as vezes estava desempregado, precisava fazer pico. E ela teve nove filhos, então ela sempre falava da dificuldade que era criar esses nove filhos, pois algumas vezes tinha que fritar um ovinho e dividir para duas crianças e as vezes não tinha o que comer, casos que ela pegava um ovo estragado e tinha que ir trocar para um ovo bom, porque era uma situação assim de aperto financeiro.*

3. Já sobre as conquistas, alegrias e vitórias dos mais velhos e mais velhas da família. Quais imagens aparecem?

Rafaela – *Meu avô começou a fazer negócios no ramo do açougue e depois foi para o ramo da pedreira e vendeu os açougues. Ele conseguiu ir comprando as coisas, trabalhando, juntando dinheiro e assim hoje em dia o restante da família ainda vive bem com que ele deixou. E por parte de mãe são vitórias mais do porte erudito. Toda as pessoas estudaram, se formaram; mestrado. E então sempre foram pessoas que seguiram muito essa linha acadêmica, de estudo, de profissão, de desenvolver a profissão. Está todo mundo bem posicionado com relação a isso. Com as lutas normais, mas seguindo o caminho com estudo, trabalhando, desenvolvendo uma profissão. E por parte de mãe tem um elo espiritual forte entre as mulheres da família.*

Josias – *A vitória foi quando meu avô conseguiu um trabalho no ministério da saúde e educação, lá no centro da cidade e ele começou com um salário que deu para manter um pouco melhor a família.*

E aí até minha avó veio ajuntar um dinheiro que deu para comprar uma casa, onde ela mora hoje e então comprou uma casa boa. Saiu de uma casinha pequena onde morava e foi uma mais confortável. E os filhos que ela criou bem cada um deles, nenhum virou bandido, nenhum deu problema. Estão todos bem, apesar de nem todos terem casados ou terem filhos. Todos criados, a maioria tem uma boa família e tem a amizade, a união entre eles. Quando tem natal ou dia das mães, a gente costuma se reunir sempre que é possível, o querer está junto. E as vitórias foram essas!

4. Algumas das experiências de luta, sofrimento e conquistas vividas pelos ancestrais da família ainda é presente no dia a dia de vocês?

Rafaela – *Na minha família sim, todas as coisas que meu avô conquistou a gente ainda usufrui. Materialmente falando, não só positivamente, mas como também ainda necessitando de elidir conflitos em torno da situação toda. Por parte de mãe também, a gente continua seguindo essa linhagem de estudar, de se informar e de desenvolver, ainda é bem marcante. Por parte de mãe, a gente é muito parecida, é muita mulher.*

Josias - *Na minha foi a questão da união da família.*

5. A família possui algum tipo de preconceito por raça, gênero, religião e/ou classe? Ou conhece alguém próximo que tenha algum tipo desses preconceitos citados?

Rafaela – *Na minha família materna houve a questão de uma tia ter escolhido mulheres para se relacionar e minha mãe disse que minha tia não cansa de horrorizar a avó. Primeira minha avó já se impactou por ela ter escolhido mulheres para ter relação, era uma coisa que minha avó não engolia. Engolia, mas tratava bem a pessoa, mas era uma coisa que se via que não estava muito coerente com os padrões que da avó. E minha tia mora junto com essa moça negra. E preconceito maior da minha família materna é de dividir as pessoas que tem instrução e aquelas que não tem instrução, no sentido da sofisticação do pensamento e dos hábitos. Principalmente da geração da minha mãe era muito forte, já na minha geração sinto que isso foi perdendo o valor e outras coisas foram ganhando mais valor. Na família parte de pai não tem nada desse negócio de cultural não.*

Na família paterna eu sinto que eles tinham uma demarcação, assim: “ele é negro, mas é uma boa pessoa”, como se uma coisa não pudesse se conciliar com a outra, “ou é negro ou é uma boa pessoa”, era uma coisa meio demarcada. E quando minha tia se casou com um negro eu vi que aquilo deu um impacto na família, não era muito bem visto. Depois de um tempo meu avô começou a relacionar melhor com esse genro, mas por muito tempo isso não foi bem visto.

Entrevistador – *Havia uma separação entre brancos e negros na família, né?*

Rafaela – *É aquilo da miscigenação. Não era muito bem vista essa questão de mistura das peles. Existiam comentários como “como vai nascer o filho? Vai ter cabelo bom ou cabelo ruim?”. Era uma questão mais forte.*

Eu também, olha, quando era mais jovem estava ficando com um rapaz negro e a mãe dele falava “que podia ficar, mas não podia se casar não. Casar só se for da cor”, ele me veio falar do comentário da mãe.

Agora lembrei de uma outra situação que passei: tinha um amigo, amigo não, um conhecido de um núcleo que eu frequentava. E ele, você olha assim é aquela imagem que você tem de africano – um cara bem grande, bem negro, bem negro, ele e a família dele todo dois, bem grandões – e aí tinha um outro amigo que chamava ele de “negão” e aí eu estava chamando ele de negão. Um dia ele chamou de branquela e daí percebi que ele não estava levando bem de chamar de negão. Se ele tivesse chamado de branquinha ou branca, tudo bem, mas quando ele chamou aquele “branquela”, pensei “acho que não tá legal” e daí parei. É que para mim eu não tinha essa percepção dessas nuances assim de como a pessoa está se sentindo e tal. Para mim não tinha muita essa separação, para mim eram brancos e negros vivendo em uma sociedade, enfrentando suas dificuldades, entendeu? Mulheres enfrentando as dificuldades dela, os negros enfrentando a deles, os evangélicos enfrentando a deles, os macumbeiros enfrentando os deles, os espíritas... entendeu? Para mim era tudo uma questão de cada um levando, tentando sobreviver bem.

Josias – *Quando eu era pequeno levava um amigo meu negro para brincar em casa. E ele passava lá, almoçava com a gente e eu sentia que pelo jeito que ela falava [vó] parecia que estava fazendo*

uma caridade. Deixar ele lá no almoço e a gente brincava e eu, para mim erámos amigos, achava meio estranho a forma dela de falar, mas quando gente é pequeno, acha que aquilo era o certo.

Quando eu era pequeno ela também perguntava se eu gostasse de uma menina que fosse negra e se eu a namoraria com ela e ela fazia uma cara feia, eu respondia que namorava e ela comentava, “mas pretinha assim?!”, isso no geral, pois sempre que a gente falava de negro sentia uma diferenciação que era negro, era isso, era aquilo, mas era negro.

Entrevistador – *mas ela falava o quê? Pode falar as palavras?*

Josias – *“ele é negrinho, mas é educado”, “ele é negro, mas ele é bonzinho”. Ela falava como se ser negro e gente boa fosse uma exceção. Talvez essa questão de racismo seja por causa da herança portuguesa. Os pais dela portugueses, talvez isso venha de berço, o preconceito, essa referência que ela teve na infância dela,*

Na questão da religião minha avó é muito católica. Quando eu e Rafaela estavam comentando de casar, minha avó falava “para quê casar vocês já vivem bem...”

Rafaela – *se recusaram e ajudar a gente com monte de coisas*

Josias – *Chamei minha sobrinha para ser daminha para levar as alianças, mas elas não aceitaram. E quando foram para o casamento, estavam com uma roupinha bem simples como se fosse roupa de dia a dia.*

Rafaela – *Achei que as roupas que elas foram não são nem para receber gente em casa. Foi uma coisa bem marcada mesmo, tipo “não tenho uma roupa melhor para vestir”, a sensação que me deu foi de uma coisa bem...*

Josias – *E também tem a questão de outras religiões, por exemplo evangélico também, ela acha que evangélico é...não sei.*

Rafaela – *Não existe como religião.*

Josias – *Não sei nem exemplificar do jeito que ela fala, mas é fazendo pouco caso.*

E com homossexuais também. Andava com um amigo, até hoje, e na época minha avó achava que poderia ter alguma coisa, meu amigo ia para casa, dormia lá ou a gente sai junto e ela ficava nessas de fazer piadinha, de gracinha.

Rafaela – *Outra questão é do nosso filho, Pedro, de quando o amigo dele negro virou uma questão, nunca houve uma demarcação entre um amigo e outro, para ele era um amigo como os outros e que ele sempre gostou muito. E de repente isso apareceu como uma questão, “mas ele é negro!”, não sei se foi uma questão entre ele e os amiguinhos ou se alguém falou, e daí “ele é negro, mas ele é legal igual aos outros”, foi algo que apareceu, uma coisa que não estava demarcada. E teve um caso de uma cliente, que fiquei surpresa quando ela falou que no colégio que a filha dela estuda não tem negro e que daí apareceu uma professora negra e as crianças ficaram meio que alvoroçada assim “como é que é isso?”, “mas, ela é igual a gente?”, como se tivesse alguma coisa diferente além da cor da pele, pela falta de costume e a mãe estava na maior questão de “como fazer para educar a filha bem? porque não queria que ela ficasse com esse tipo de...não lembro qual foi a palavra que ela usou.*

Entrevistador – *Preconceito?*

Rafaela – *Então, não estou lembrando se ela usou a palavra preconceito. Ela estava preocupada em educar a filha dela bem e que não visse isso como uma diferença – a cor da pele – mas ela estava preocupada em falar as melhores palavras para poder a filha entender bem. Eu achei interessante, não tinha me ocorrido que ainda existisse esse tipo de lugares onde essa coisa fosse tão demarcada. Porque aqui por exemplo, na Freguesia tem...eu vejo pessoas negras também bem vividas como pessoas não negra, brancas, pelo jeito que ela falou lá sobre o colégio da filha só existe crianças brancas, dava uma sensação de não acessibilidade por uma questão de classe junto com uma questão racial. Será possível que na Gávea não exista negros que estão em uma condição financeira melhor? Os negros vão visitar essas escolas e não se sentem à vontade em botar os filhos lá? Não sei o que acontece. Aqui no prédio é mesclado.*

Entrevistador – *E com o Pedro qual foi a orientação de vocês para ele a respeito da questão do amigo negro?*

Rafaela – *Foi a partir do espiritismo. É que o espírito em si não tem cor. Espírito é espírito. Vai depender muito o que cada espírito está precisando passar em cada reencarnação. Espírito está precisando vivenciar determinadas coisas que as vezes na pele do negro vai vivenciar, diferente da*

pele de branco, a mesma coisa sendo mulher ou sendo homem. Cada um vai vim de acordo com o que está precisando desenvolver. Vivenciar e desenvolver.

Entrevistador – *E o que vocês pensam sobre o racismo?*

Rafaela – *Eu não tinha isso claro antes, só depois que tive consciência. Não fazia distinção entre amigos negros e amigos brancos. Amigos eram amigos. Até que morei na Bahia alguns anos e tinha muito amigos negros do que quando fui morar lá em Santa Catarina por exemplo, onde tinha mais amigos brancos, por causa da colonização alemã que tem lá. Na Bahia eu me sentia branca e em Santa Catarina eu me sentia morena porque havia pessoas mais brancas que eu. Pessoas têm cílios brancos, pelos todos são brancos, a maioria com olhos claros, daí eu me sentia mais negra, não negra, mas morena do que eles. E aí, transitava com isso. Teve o caso do namoro negro que a mãe dele fez aquele comentário, que inclusive foi em Santa Catarina. Como se fossem coisas que não pudessem se miscigenar, não pudesse se unir.*

Josias – *Tenho uma amiga negra que comentou sobre algumas pessoas falam para ela que ela é bonita e por isso não é negra, por ter uma pele mais clara, mas daí ela responde que é negra sim. Eu perguntei para ela por que as pessoas a chamam de bonita e não por isso não é negra, como não pudesse ser bonita e negra.*

Rafaela – *Mas será que não pode ser só bonita? Precisa demarcar? Se é branca ou negra.*

Josias – *Se é bonita precisa se encaixar em vários...*

Rafaela – *Eu acho que o racismo se dar pelos dois lados. Não que as consequências se dão iguais. Acho que é uma questão do espírito humano. Do ser humano que tem necessidade em separar as coisas, de segregar. Lógica que a consequência do racismo negro é mais pesada pelo nosso momento histórico, não sei como era antigamente, mas acho que isso tem reverberado de uma forma mais pesada mesmo né. No sentido, de achar um lugar no mundo, de ter as mesmas condições. Esse negócio de cotas e não cotas, eu acho que é importante favorecer que as pessoas consigam chegar nos lugares, até para começar a diminuir as diferenças e mais frente não ser necessário esse tipo de coisa que...*

Josias – *Mas acho esse negócio de cotas muito relativo! Porque você vai falar e fala cotas para negros. Acho que cotas tem que ser para quem tem dificuldade financeira, por exemplo tem o negro que precisa e tem o branco que precisa também, tem o nordestino que precisa também. Daí você só bota cotas para negros e aí o branco que precisa também? Não pode entrar naquela vaga lá? Porque ele é branco e precisa também, tem as mesmas dificuldades que o negro tá passando também. Botar só cota para negro você também tá segregando de alguma forma. Eu acho que deveria ser para necessidade e não para cor.*

Entrevistador – *Pela lei já é assim, existe a cota por vulnerabilidade socioeconômica e racial.*

Josias – *Se você bota pela cor tá perpetuando isso aí que “negro é isso”, “branco é aquilo” Não. Condição geral, população como um todo. Coloca a população em uma única condição só e daí você segue. Quem precisa receber ajuda do governo e quem não precisa vai lá e paga. Essa atitude de botar cota para índios, para negros, vai perpetuando essa forma de ver discriminatória.*

6. *Algum membro da família já sofreu ou ainda sofre devido ao racismo, machismo, intolerância religiosa e/ou discriminação pela classe social?*

Josias – *E aí, amor?*

Rafaela – *Não estou lembrada não*

Josias – *Não está lembrando não?*

Rafaela – *Tem caso que te contei né. Do negócio que “pode ficar, mas não pode casar precisa ser da cor, eu senti isso como um preconceito.*

Quando eu casei com o Josias eu sentia essa demarcação com relação as mulheres e homens, machismo, para mim a família dele tem um machismo estrutural. Realmente, precisa ser flexível igual bambu, não dar para levar a sério. E por minha família por parte de mãe eu vejo essa coisa de ter que se envolver com pessoas que tenham esse tipo de sofisticação do pensamento.

Entrevistador – *Por questão de classe social já passaram por algum tipo de preconceito?*

Rafaela – *Nesse sentido eu acho que tem um grande preconceito entre negros e brancos. Que eu e minha mãe, minha mãe é bem branquinha, em todo lugar que a gente ia as pessoas achavam que a gente era rica, sempre, e isso nunca foi uma verdade, mas eu não sei se era pela postura ou não sei*

se por ser branca. Então sempre foi assim, quando eu era mais jovem, meus amigos paravam em tudo que era blitz e essas coisas e eu nunca parava em nada. Então acho que aí nesse sentido eu me favorecia em ser branca, acho que essas coisas são mais justas, é mais pesada mesmo para quem não é branco. Eu vejo assim, eu posso vestir qualquer roupa, a pessoa não fica me tirando por uma classe social baixa e nem nada assim, as pessoas continuam mantendo respeito por mim. Eu não sei, antes eu achava que era porque procuro ter uma relação respeitosa com as pessoas, mas depois comecei a achar que pode ter outras coisas também.

Entrevistador – *Em algum momento você pensou que ser branca é possuir alguns privilégios, né. E qual foi o momento que você se deu conta que é branca?*

Rafaela – *O momento que eu dei conta disso?*

Entrevistador – *Sim.*

Rafaela – *Foram em momentos específicos. Tinha um amigo que ele grava para mim vários cds de músicas. Eu adorava, me sentia super bem com aqueles cds, adorava. E aí teve uma vez que um outro amigo virou para ele e disse - “poxa, você grava um monte de cd para ela e não grava nenhum para mim!” E esse amigo respondeu - “quem mandou você não ser loira de olhos azuis”, na hora que ele falou aquilo foi que nem uma bigorna caindo na minha cabeça.*

Entrevistador – *e você lembra mais ou menos quando foi isso?*

Rafaela – *Foi treze anos atrás. Quando me deparei que tinha privilégios, eu achava que procurar ser uma pessoa do bem já estava tudo bem, mas não. Até hoje eu me sinto privilegiada em relação a isso, as portas se abrem normalmente, trato bem as pessoas por isso elas me tratam bem, fico achando que procura fazer o meu lado né e de repente comecei a ver que não seja só isso, talvez tem outras questões da forma que as pessoas percebem e entendem as coisas. Uma vez um amigo falou para mim - “Você tinha que casar com o negão – aquele amigo que chamava ele te negão - para fazer um café com leite para não ficar tão branca. Ele muito preto e você muito branca ficava com dois e dava um café com leite.*

Josias – *Quando eu era pequeno, muito branquelo, e as crianças falavam “seu branco azedo”, “seu branquelo”, “leite azedo”. E é só não tive muito problema não. Eu tive problemas de brigas de crianças, por eu ser o maior da turma e o pessoal que era mais brigão queriam vim arrumar briga comigo porque eu era o mais quietinho e daí foi quando eu comecei a procurar o karatê e fui treinar karatê e parou o problema*

7. Quais as expectativas sobre a próxima geração da família?

Rafaela – *Minha expectativa é que as coisas continuam a ser olhada de frente. Pessoas pensando sobre essas questões toda de como a gente se tratar com os outros e que vejo que as coisas estão mais fáceis. O Pedro e outras crianças acho que é mais fáceis de entender determinadas coisas. Porque assim, por exemplo no lado do Isaias teve esse preconceito de negros e tal, mas já tiveram outras pessoas que casaram, mas acho que eles nem identificam, tipo a Patrícia é negra né, mas eles não identificam como negra. É que existe esse degrade né.*

Entrevistador – *A Patrícia é quem?*

Rafaela – *É uma ex-mulher...*

Josias – *É uma ex-mulher do tio meu. Ela é uma negra mais clarinha, minha avó deveria considerar que nem era negra.*

Rafaela – *Não, era aquela negra, bem demarcada negra.*

Josias – *É que aqui no Brasil mesmo, vamos falar a realidade né. Chega uma hora que é tanta mistura que “filho de negro com branco que vai dar o mulato né, o mulato não acho que é o...*

Rafaela – *Acho que não é mulato. Não sei dessas nomenclaturas não.*

Josias – *Mas vamos lá, já vai e casa com uma branca... tem uma variação tão grande que tem muita pessoa que não tem essa...fiel de negro e branco. É muito misturado mesmo.*

Rafaela – *Na família do seu avô deve ter algum, porque muito das tias dele tem cabelo dos negros, mas todas alisam e pintam de loiro.*

Josias – *Eu tenho certeza. Penso que lá para cima da descendência tem um negro misturado aí. Porque cabelo... Quando eu era pequeno meu cabelo era loirinho de cabelo cacheado e branquelão e aí com o tempo o cabelo foi ficando duro, ficando ruim...*

Rafaela – *Ruim...*

Josias – *Daí fui precisar passar a máquina.*

Rafaela – *Na família dele o pessoal normalmente alisa e pinta de loiro.*

Entrevistador – *E Josias, você não tem contato com seu pai né?*

Josias – *Não tenho não. E tem mais essa, já dobrou a chance. Não tem como gente, tipo teu caso, né, mas não sua mãe...*

Rafaela – *No meu caso é pouco provável, minha família é bem portuguêsão, mas nada impede né. Como minha tia falou que são portugueses antigos, eles podem terem se relacionado com negros, com índios...*

Entrevistador – *É parte de mãe né?*

Rafaela – *Sim, parte de mãe, do meu avô.*

Entrevistador – *Sobre expectativa vocês mais algum ponto para acrescentar?*

Josias – *Olha, eu penso que quanto mais o tempo passa, mas as pessoas vão fazer um movimento para diminuir isso. Ainda tem hoje isso muito forte, mas eu vejo que é mais forte nos mais antigos; das pessoas mais idosas, minha avó. Por exemplo, eu vejo mais preconceito das pessoas mais idosas, quanto mais as pessoas vão renovando, a mentalidade, as gerações vão passando, acho que vai diminuindo isso, acho que vai chegar um momento que vai todo mundo ter isso aí como um momento histórico, da escravidão que teve. Claro que ainda que tem a questão da classe social e a escravidão gerou toda essa diferença do escravo, e quando vão liberto, liberto que não foi liberto, foram gerando favelas e foi criando classes sociais e isso aí vai demorar um tempo muito grande para ser nivelado e ser for. Acho que a tendência é de fazer essa nivelção, mas vai depender do governo de dar oportunidade igual para todo mundo, e isso aí é uma coisa determinante para próximas gerações. Se uma pessoa não conseguir estudo, ela vai ficar aí na favela, presa aí. Então, eu tenho esperança que isso aí, cada vez mais vai se diminuindo e vai chegar uma hora que vai ter uma igualdade para todo mundo. Essa questão do racismo eu vejo muito também, ligada a criminalidade. Pois você ver, é muito ligado a bandidagem e criminalidade com o negro, isso é estatístico, você vai na cadeia, você ver o assalto e a maioria é negro, que decorrente de toda essa história da favela e tal. Fica estigmatizado essa imagem do negro que é pobre, que é ladrão que vai te assaltar, uma pessoa que ver um negro na rua, olha assim e fica com medo e talvez que fosse branco não ficaria com medo, no ponto de ônibus vêm um negro – “será que vai vim me assaltar!?” , se é um branco as vezes não. Acho que isso é o tempo que vai fazer, essa condição, das pessoas que tem uma condição de vida menor, de poder estar trabalhando, de poder fazer tudo. E lá na frente acabar isso. É a visão que eu tenho.*

Entrevistador – *E sobre o filho de vocês? Esperam que ele esteja em uma sociedade?*

Rafaela – *Sobre a sociedade eu não estou otimista não, mas vejo que o trabalho que a gente procura fazer espiritual, vai muito além do momento histórico. Acho que sim, a gente precisa saber viver sobre a situação que se apresenta, mas acho só dar para fazer é investigar na educação dele e ele quando conseguir transitar aí no o que há de vier pela frente. Mas em nível de sociedade acho que a gente não vai melhorar, vai mais de resistência do que pode vim.*

Josias - *Acho que meu filho é um privilegiado. Primeiro ele tem um pai e uma mãe, coisa que eu não tive presente, e ela também não teve um pai e uma mãe presente ao longo na infância dela. E o fato dele ter um núcleo familiar estruturado já um privilegiado. E somos pessoas que a gente está buscando ter uma formação, estou terminando a faculdade de arquitetura e ela terminou o mestrado. Então acho que esse exemplo também dar uma condição para ele ter um exemplo de casa e buscar uma coisa melhor para ele. Eu tive uma dificuldade, tenho 43 e não sou formado ainda, dificuldade de entrar no eixo, seguir aquele desenvolvimento profissional normal, mas acho que para ele a gente já vai conseguir dar uma condição melhor. A situação que estou hoje foi uma falta de desconhecimento meu, de sabedoria, do que fazer, na hora que era para estar estudando estava fazendo outra coisa. Não que isso seja culpa de alguém foi culpa minha mesmo de não ter dito condição de refletir e praticar o que deveria ter feito. Com ele podemos ter condições de orientar ele, nessa questão ele é um privilegiado.*

Não acha não amor?

Rafaela – *Sim, eu acho.*

APÊNDICE E

Entrevista completa com a família Lemos

1. Pode contar a origem e as histórias dos ancestrais da família?

Marta – *Minha mãe é carioca, aqui mesmo no Rio de Janeiro. Só meu pai que é paulista.*

Iara – *Não, ele já era daqui [Rio de Janeiro]. Depois que ele foi para lá à trabalho.*

Marta – *Então depois que ele foi para São Paulo para trabalho. Deve uma enchente aqui e meu pai foi para São Paulo com meu irmão e ficou lá por muito anos e quando ele voltou meu irmão já era homem já. Casou e teve outra família por lá.*

Entrevistador – *E o pai de vocês era branco ou negro?*

Marta – *Era mulato, um mulato claro alto.*

Entrevistador – *A mãe de vocês que é negra, né?*

Marta – *Não minha mãe é clara. Meu pai é um mulato.*

Iara – *Eu sou negra, mas puxei meu avô. Meu avô era mais escuro. Meu avô era descendente de índio. O Seu João do Gongo.*

Entrevistador – *João do Gongo?*

Iara – *Um apelido porque ele levou uma gongada no programa do Chacrinha.*

Entrevistador – *Então o avô de vocês era descendente de índio e negro, certo?*

Marta – *Aí eu não sei te explicar não.*

Entrevistador – *Quais lembranças vocês têm dos avós de vocês?*

Iara – *Do meu avô tenho muitas...*

Marta – *A gente roubava o dinheiro. É que ele escondia o dinheiro embaixo do travesseiro.*

Iara – *A gente fazia muita travessura com ele.*

Marta – *Ele tinha um colchão de palha e colocava o dinheiro embaixo.*

Entrevistador – *E como era a personalidade dele?*

Marta – *Ele tinha uma personalidade forte, mas ele era tranquilo, era calma, exceto se alguém fizesse alguma coisa com ele, tirasse ele do sério. Ele era magro alto, tinha um cabelo grande, lisinho, o cabelo do meu avô.*

Iara – *Ele era uma ótima pessoa tratava a gente bem. Fazia coisas gostosas e dava.*

Entrevistador – *E de onde ele veio?*

Iara – *Não sei.*

Marta – *Também não sei.*

Iara – *Dizem que a minha mãe era mineira. A minha avó, mas minha mãe era carioca. Do meu avô não sei a origem dele, a gente nunca perguntou isso para ele.*

Entrevistador – *E da avó de você não tem mais lembranças?*

Marta – *Não sei.*

Iara – *A gente não conheceu ela não. A bisa.*

Adila – *É aquela que morava em Minas?*

Iara – *Acho que é ela.*

Marta – *Dizem que ela era mineira, mas não sei se meu avô conheceu ela lá ou foi daqui.*

Iara – *Do vô a gente lembra tudo, porque ele morou com a gente no morro do Querosene.*

Entrevistador – *Então a mãe de vocês era branca e o pai negro?*

Marta – *Não, minha mãe era da minha cor [parda] e meu pai era um “mulatão”.*

2. O que vem à cabeça ao pensar nas dores vividas pelos antepassados da família?

Marta – *A única dor que acho que minha mãe passou foi a dor da doença do câncer, porque não convivi com meu pai, quando meu pai veio já tinha quatorze anos, quando ele veio de São Paulo. Sempre vivi com minha mãe e a única dor era a doença, câncer de mama, e aí quando ela foi para o hospital já estava em um estágio avançado. E outra dor é que minha mãe perdeu duas filhas, uma irmã mais velha e a outra acima de mim. Acho que as dores da minha mãe foram essas.*

Iara – *E ela passou dificuldades quando meu pai foi embora. Tinha que nos criar sozinho. Ela lutou e criou todo mundo sozinha.*

Entrevistador – *E sobre os avós?*

Marta – *Acho que meu avô ainda pegou a época da escravidão, mas assim não sei falar para você dor, se ele passou por alguma coisa.*

Iara – *Ele não comentava.*

Marta – *No tempo que a gente conviveu com ele era uma pessoa saudável, brincalhona. Ele ficava bravo quando a gente mexia nas coisas dele e quando bebia.*

Entrevistador – *Ele bebia muito?*

Iara – *Ele gostava de uma branquinha.*

Marta – *Ele bebia, mas não arrumava confusão não. Ele chegava cambaleando e ia para o quartinho dele e dormia.*

Entrevistador – *Mas ele parecia algumas vezes triste? Ou sempre alegre?*

Marta – *Sempre alegre. Sempre muito brincalhão.*

Entrevistador – *Ele contava alguma coisa sobre os pais dele?*

Iara – *Não, nada. Meu avô não comentava nada não.*

Entrevistador – *Marta, você comentou sobre teu avô ter vivido ainda no período da escravidão, pode comentar algo a mais?*

Marta – *Era assim, só acho que já vi minha mãe falar algo do tipo, que meu avô pegou o tempo da escravidão. Mas assim, ele pegou o tempo, não sei se ele passou por alguma coisa assim naquele tempo de ser escravo.*

Entrevistador – *O que vocês pensam sobre o assunto?*

Marta – *Quando você sabe da coisa é mais claro, né, você fica com aquilo na cabeça. Mas quando você não sabe nada e só sabe das coisas boas, acho que é isso que fica da pessoa na sua mente. É o que eu acho dele nessa parte. Mas do passado dele eu não sei.*

Iara – *É, meu avô não falava nada disso não.*

Marta – *Ele brincava, mas para conversar coisas sérias não falava não.*

Iara – *Ele chegava e falava “quem mexeu no meu barraco!?”*

Marta – *Minha mãe contava que meu avô arranhou uma mulher que batia nos filhos dele sem motivo, inventava histórias que meu avô acreditava.*

3. Já sobre as conquistas, alegrias e vitórias dos mais velhos e mais velhas da família. Quais imagens aparecem?

Marta – *Minha mãe sempre foi muito festeira, gostava de sair, alegre.*

Iara – *Nisso eu puxei minha mãe, festeira. Só agora que estou, mas sossegada.*

Marta – *Já eu não sou de sair muito não.*

Entrevistador – *Alguma imagem que aparece das dores desses antepassados e de vocês também?*

Iara – *A gente já passou por uma fase difícil e agora a gente está em uma fase boa. E levando a vida.*

Marta – *A nossa fase bem. A gente já passou por muita coisa boa, antes de acontecer do filho da minha irmã falecer, mas antes disso nossa...*

Lorena – *E uma conquista dos antepassados é a gente conseguir essa casa.*

Marta – *É isso também, minha mãe conseguiu aqui.*

Iara – *A minha conquista também foi porque fui despejada no barraco onde eu morava. A família me botou para correr. Agora tenho uma casa que não é minha, mas eu estou lá sossegada. Lembro disso e isso não esqueço até hoje. Tenho vontade de chorar! Tem horas! [choro].*

Marta – *Deixa para lá, já é passado.*

Iara – *Não é passado porque ainda não esqueço!*

Adila – *Quem dar esquece, mas...*

Marta – *quem apanha não esquece não.*

Iara – *Não esqueço o que aquela família fez comigo isso eu não esqueço mesmo.*

Adila – *Mas quem foi vó?*

Iara – *Foi teu tio Caio. Que me botou para ir embora de lá. E agora eles ficam lá brigando.*

Marta – *Mas é isso, o que eles conquistaram lá no quintal? Desavenças né. Muitas desavenças.*

Iara – *Só foi esperar o pai das minhas filhas morrer para me botar para fora...*

Marta – *Mas o importante é que todo mundo sobreviveu. Foi triste, mas todo mundo sobreviveu.*

Iara – *Tive que criar meus filhos tudo sozinha, mas no meu jeito criei todo mundo. Isso marca muito e fora das coisas que nem gosto de lembrar. Mas tá bom, eu cheguei nos meus sessenta e daí pra frente...*

Entrevistador – *Pode falar mais do seu ex-marido?*

Iara – *É o falecido. Era um bom marido, não deixava faltar nada para os filhos dele. Ele trabalhava em oficina. Mas aí quando ele me deixou, virou a cabeça, o barraco desandou de vez. Ele não queria saber mais de ninguém, ele só vivia na função dele lá para cima. E eu tinha que ir lá fazer barraco para poder ter dinheiro. Tinha muitas mulheres...*

Entrevistador – *Ele fazia o que lá para cima?*

Iara – *Ele virou bandido. Entrou para a vida torta.*

Lorena - *Mas era um bom pai. Podia ter quantas mulheres, mas nunca maltratou a gente.*

Iara – *Nunca mesmo. Quando eu batia tinha que saber bater senão eu apanhava também, quando eu batia nos filhos dele. Mas aí faleceu.*

Entrevistador – *Como ele faleceu?*

Iara - *Mataram ele, assim como mataram ele, mataram meu filho também. Por isso que nem gosto de falar. Não vou falar mais dessa parte não. Mas era um bom marido, conheci ele com dezesseis anos.*

Entrevistador – *Como ele era fisicamente?*

Iara – *Claro, olhos verdes, cabelo assim enroladinho...*

Marta – *O cabelo dele era bom.*

Iara – *Magrelo*

Entrevistador – *Iara, a senhora sentia um tratamento diferente por ser negra e ele branco?*

Iara – *Não.*

Entrevistador – *Ele tinha algum traço negro?*

Iara – *Não, ele era branco, mas essa família que criou ele é negra.*

Entrevistador – *Sentiu algum tipo de preconceito na relação de vocês?*

Iara – *Não, ele gostava da neguinha aqui. Questão de racismo não tinha nenhum. Mas eu já fui racista.*

Entrevistador – *Pode contar mais?*

Iara – *Eu não gostava de preto. E eu sou preta, né. Mas depois me casei com dois negões.*

Lorena – *Não mãe. Não é que ela não goste de ter amigos pretos, mas ela não gostava de se relacionar amorosamente com gente negra.*

Entrevistador – *Entendi, então é para as questões amorosas.*

Lorena – *Sim.*

Iara – *Mas o que aconteceu comigo? Tive amor preto. Dois amores pretos.*

Entrevistador – *Mas tinha algo em particular para só relacionar com brancos antes?*

Iara – *Não, mas acontece que gostava de me relacionar com os brancos. Não gostava dos escuros não. Namorar com escuros...acabou que tive dois escuros. Para ter uma noção te um vizinho lá que não gosta de mim, porque eu falava que não gosto de preto e o vizinho não fala mais comigo desde desse dia. Por causa da minha boca bem grande bêbada fui falar isso.*

Entrevistador – *Tinha algum motivo para ter falado isso?*

Iara – *Não tinha não. É que na época, namorar, morar junto não gostava.*

Adila – *Oh vó, sabe que fico reparando também, meu tio Marcos é mais escuro que meu avô né?*

Iara – *É que seu tio Marcos trabalhava naqueles negócios de oficinas, trabalha muito no sol, então ele foi pegando cor. Ele também não é assim muito escuro não. Porque a mãe do teu avô era portuguesa, a Dona Benedita, eu morei com ela quando conheci o seu avô. Eu dormia lá.*

Entrevistador – *E como era viver na casa da Dona Benedita?*

Iara – *Era uma portuguesa de cabelos loiros e olhos verdes, não, era olhos azuis.*

Entrevistador – *E essa família aceitou você tranquilamente?*

Iara – *Sim, eles não me recriminavam não, mas fiquei com receio quando cheguei lá, porque eu era nova e já estava grávida. Mas ele, o marido, me apresentou para família, explicou a situação. E aí depois ele construiu esse barraquinho, enquanto isso eu fiquei morando com minha mãe. Quando*

ele acabou de construir eu fui para lá. Tive quatro filhos. Eu sei que fui bem recebida pela família dele e só depois que teve uns tropeços, brigas e confusão.

4. Algumas das experiências de luta, sofrimento e conquistas vividas pelos ancestrais da família ainda é presente no dia a dia de vocês?

Marta – *Acho que o mais recente na vida foi a morte do meu sobrinho...*

Iara – *A morte do meu filho...eu lembro todo dia, toda hora.*

Entrevistador – *E a respeito de questão financeira? Houve mudanças?*

Lorena – *Houve mudanças de antes para hoje em dia. Antigamente elas carregam balde na cabeça e hoje elas têm água encanada. Antigamente tinha um pico de luz para mil casas e hoje em dia tem energia elétrica para todos. Então mudou sim, mudou muito. Claro que ainda exista muita dificuldade, sempre tem alguma coisa faltando, mas muita diferença sim. Eu lembro é muita diferença.*

Marta – *Inclusive uma vez que minha mãe arrebentou a fiação de onde a gente morava. Porque o avô do meu irmão mais velho cedia luz para gente, aquela época de transformador. E aí minha mãe chegou do trabalho – “Cadê a luz!?” – nada. Aquele dia minha mãe querendo fazer comida com vela e minha mãe subiu lá em cima meteu a mão no fio e ficou agarrada e meu irmão foi e arrebentou todo o fio, todo mundo ficou sem luz.*

Lorena – *Muda sim. Lembro que quando minha mãe foi morar na Penha, onde ela mora atualmente, a gente ainda passava por isso, carregamos muita água e com o tempo foi mudando. Hoje ela tem caixa d'água. Lembro também que quando o Adila tinha dois aninhos, eu tinha que pagar quinze reais para um homem com mangueira colocar água. E hoje em dia graças a Deus não existe mais isso, a gente tem água encanada.*

Marta – *É o que eu falo lá em casa com as minhas netas – “Vocês têm uma vida que meus filhos não tiveram quando eram pequenos”. Eles não tiveram nada.*

Lorena – *A gente só foi conseguir mesmo alguma coisa depois que meu pai faleceu, minha recebia uma pensão que ela recebe até hoje. E foi onde minha mãe comprou a primeira boneca, foi quando conseguiu uma televisão e foi dando uns passos, porque a gente não tinha geladeira, não tinha televisão. Era um cômodo pequeno para tudo.*

Iara – *E hoje em dia tenho três televisões, tenho geladeira.*

Adila - *Mas vocês não falam que meu avô era bom e não dava assistência para vocês!?*

Iara – *Ele trabalhava meu filho! Não ganhava bem.*

Lorena – *Ele vivia bem naquele quadrado e estava bom para ele. Tinha um teto para todo mundo...*

Iara – *Um barraco.*

Lorena – *Não teve nenhum tipo de melhora com ele apenas depois que ele se foi e daí minha mãe comprou a primeira boneca, televisão. Acho que melhorou muito mais o material e com isso acarretou outros problemas como internet com os mais jovens que dar problema esse acesso com a internet as coisas que eles acessam e fazem.*

Entrevistador – *Tipo o que em relação a internet?*

Lorena – *Mandar foto nua, se envolver com gente que não deve, pessoas de má índole, esse tipo de gente para o conviveu dela.*

5. A família possui algum tipo de preconceito por raça, gênero, religião e/ou classe? Ou conhece alguém próximo que tenha algum tipo desses preconceitos citados?

Marta – *Não isso não.*

Iara – *Eu falo que já fui pobre um dia, mas hoje estou bem.*

Adila – *Eu conheço uma galera que não gosta de pobre, mas deixa quieto.*

Lorena – *Mas Adila, precisa saber se não gosta de pobre mesmo ou se fala zoando. Igual a gente fala para Tereza, que ela tem cabelo ruim, a gente não quer humilhar ela.*

Adila – *O cabelo dela é lindo! Não é cabelo ruim. Se você falar que o cabelo é ruim você já está humilhando.*

Lorena – *Olha só, está vendo, mas assim, não é questão de você humilhar. Que ela já fala assim “Vou arrumar o cabelo”.*

Adila – *Por que será que ela quer mudar o cabelo?*

Lorena – *Mas ela aceitou...*

Adila – *Porque você fica falando para menina que o cabelo dela é ruim né.*

Lorena – *Adila, vou te dizer uma coisa: por que a mãe dela quis mudar o cabelo dela? Quem falou para ela que o cabelo é ruim? Porque não passado não tinha isso. Quem falou? Foi quem que falou?*

Adila – *Você acha que a Tereza nunca cresceu escudando que o cabelo dela era ruim!?! Duro e igual Bombril. Não tem nada a ver uma coisa com outra...chama mesmo ela de cabelo ruim. Ela vai crescer super saudável!*

Entrevistador – *Quem é Tereza?*

Adila – *Minha filha que chamo ela de linda, maravilhosa...*

Entrevistador – *Sua irmã?*

Adila – *Não, uma garota de oito anos. Minha prima*

Entrevistador – *Mas vocês conhecem alguém racista?*

Adila – *Esse meu tio mesmo que mandou minha avó para fora, por exemplo ele fala que vai para um shopping que segundo ele é o melhor, Norte Shopping, porque por exemplo ele mora ao lado do Shopping Carioca, e fala que – “lá tem gente do Complexo demais, favelado demais”, ou por exemplo o Guanabara, ele saí da Penha para ir no Guanabara da Tijuca, porque, segundo ele – “o Guanabara da Penha tem gente do Complexo demais, muito preto em um lugar só”.*

Entrevistador – *E ele é preto?*

Marta – *Sim, ele é da sua cor.*

Entrevistador – *E ele não gosta de preto?*

Adila – *De pobre...*

Lorena – *Não é que ele é racista, ele não gosta de pobre, a filha dele é preta.*

Adila – *Mãe, ele reproduz um tipo de racismo. Você deixa de ir em um mercado porque tem pobre, porque tem gente do Complexo demais e vai para um outro que não tem, isso é o que? O que é gente do complexo demais?*

Lorena – *Mas aí ele não falando para pessoa...*

Adila – *Ok, mas ele tá perguntando e estou dizendo que conheço uma pessoa.*

6. *Algum membro da família já sofreu ou ainda sofre devido ao racismo, machismo, intolerância religiosa e/ou discriminação pela classe social?*

Iara – *Não, eu não.*

Marta – *Eu não.*

Lorena – *Não, acho que o Adila pode responder se sofre alguma. Eu acho que não.*

Adila – *Eu vou falar, vou falar...*

Iara – *Eu nunca sofri racismo.*

Entrevistador – *Nem machismo ou classe social?*

Marta – *Por machismo eu posso falar. O pai dos meus filhos, acho que ele era bem quadrado. Eu só podia usar uma saiona, sair igual uma crente, calçola grandona. Andava toda tapada igual uma...*

Lorena – *Mas ele fazia tu lavar tudo, fazer tudo, limpar tudo, cuidar das crianças?*

Marta – *Eu já fazia isso.*

Lorena – *Mas ele te ajudava a fazer as coisas?*

Marta – *Ele ajudava.*

Adila – *A questão não é mandar, é ter consciência. Ele fazia porque fazia.*

Marta – *Os filhos deles mixavam na cama e ele não gostava e batia neles, mas ele falava assim – “deixa quando eu subir que passo água na roupa deles”, essas coisas assim. Ele também muito bom para dentro de casa, sempre ajudou, mas nessa parte eu achava que ele era machista. A minha mãe falava – “Caramba, mas você tem uma mulher tão bonita, o pessoal vai olhar, mas ela é tua mulher, o importante que ela está no teu lado e ela tua esposa”, - minha mãe sempre falou com ele essas coisas, mas ele era assim, eu tinha que andar toda quadrada.*

Adila – *Quando fui viajar para Bahia fui sentar na cadeira do aeroporto e a mulher olhou assim [cara de nojo], e continue sentando e ela vez assim [afastou o corpo] e percebi que foi por causa do cabelo. E pensei uê? E aí ela foi e saiu e pensei que foi por causa do meu cabelo que encostou. Na época eu tinha um black. E também teve outra vez na Lapa, mas aquilo foi homofobia, porque estava um grupo de preto também e os caras era branco.*

Entrevistador – *E teve outros eventos de racismo?*

Adila – *Tem outros, mas não vou ficar aqui falando aqui.*

Entrevistador – *E o que vocês pensam do racismo?*

Adila – *Ainda tem racismo, claro que tem...*

Marta – *Pessoal fala que agora tá melhor*

Iara – *Tá melhor nada.*

Marta – *Acho que está melhor só para quem nunca sofreu na pele.*

Iara – *Eu nunca vivi na pele não, mas o dia que acontecer o que vou fazer?*

Marta – *Acho que existe muito ainda, muito triste esse negócio de racismo.*

Iara – *Hoje em dia não abro minha boca para falar que não gosto de negro. Fico quieta e me dou bem. Se tiver namorado preto eu fico de novo.*

Adila – *E outra parada também é lá na Rural [Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro] nas últimas vezes que eu fui para lá, a polícia entrou no ônibus, olhou todo mundo, eu estava dormindo e me acordaram, pediram para levantar e eu levantei, falaram – “ Está indo para onde? ”, eu disse – “ Para a universidade”, e eles falaram – “ Tá vindo de onde? ”, – “Estou vindo de casa”, “ E tá levando o que?”, “ Estou levando roupa, caderno...”, me mandaram abrir a mochila e a arma na minha cara, depois pediram para levantar a blusa, abaixar a calça, eu pensei “não vou abaixar as calças, porque sou a única pessoa do ônibus que estão fazendo isso comigo”.*

Entrevistador – *E você falou isso?*

Adila – *Não, mas eu queria.*

Lorena – *E por que não falou?*

Adila – *Para levar um tiro no meio da cara!? Você não sabe bem o que fazem mãe!*

Lorena – *Você luta, luta, luta e chega na hora se retrai! Você não impôs na hora – “Sou um cidadão de bem, já abrir minha mochila e vocês viram que não tem nada, então não vou abrir minhas calças”.*

Adila – *E adianta isso? Onde você mora mãe?*

Lorena – *É tanta luta que chega onde? Você chega onde com suas lutas?*

Adila – *Eu luto de outras formas...*

Lorena – *A luta é desde já! E sobre preconceito ainda continua a mesma coisa. É o que eu falo, nós moramos em uma comunidade, e eu saía todo dia para trabalhar de manhã. E o dia que ele está dentro de casa e o irmão está dentro de casa, quando eu levantava cinco horas da manhã com tiro no morro. Eu saía para trabalhar e tinha que chamar ele para ir na casa da minha prima e eu tinha que chamar o outro. Mas por quê? Porque eu sei que ele luta por uma coisa e sei se um polícia chegar assim e falar “x” e ele falar “y”, o que o polícia vai fazer, vai bater nele, vai botar droga em cima dele, botar arma e vai levar ele dizendo que essas coisas são dele.*

Adila – *E por que você disse aquilo de eu falar?*

Lorena – *Porque você luta, luta e chega onde?*

Adila – *Mãe, existe cota, existe lei contra preconceito racial e existe muita coisa que são avanços e...*

Lorena – *Nesses dias mesmo, um menino que foi pego no posto de gasolina. Não entendi o que aconteceu com aquele menino. Botaram dentro da caçamba e chegou no hospital morto. Tem testemunha que ele estava vivo quando foi levado e aí!*

Entrevistador – *A violência polícia é constante, né!?*

Lorena – *É!*

Marta – *É...*

Adila – *Minha avó estava falando do dia da bomba. Conta aí vó!*

Iara – *Foi segunda-feira que meu poste da rua caiu e ficou inclinado, então a lâmpada grande bateu no beiral e não deixou o poste cair, que ficou em cima do beiral da obra que fizeram lá em casa. Aí a polícia chegou segunda-feira dando tiro, eles vêm pelo morro, saem pelos becos, e jogou aquele troço que caiu em cima do poste e pegou fogo. Eu estava dentro de casa e dava aqueles estouros. É violência, porque aonde ele estava ele chegou e quase morri sufocada, eu e o menininho que tomo conta. E você vai brigar com eles, você não sabe, ainda vou apanhar, vou morrer. E ficou assim.*

Adila – *Conheço grupos de moradores, estudantes lá da Maré que se reúnem para denunciar esse tipo de arbitrariedade. Não surge resultados assim, porque a polícia não vai parar amanhã de soltar bombas, mas a longo prazo tem uma organização e tem uma movimentação de pessoas pensando e se falando sobre aquilo, isso é importante de se fazer também, não só embate direto.*

Lorena – *Esse preconceito de pobre é tanta coisa que acontece nas favelas e tudo, mas por que... oh vamos supor, quantas favelas do Comando Vermelho, você já imaginou toda favela resolvesse sair e ir contra, será que seria...mas você ver que não é assim que agem, não é assim que funciona. Você ver uma meia dúzia e o resto se retrai. Por quê? Porque sabe que depois vai ter um retorno.*

Iara – *Represálias.*

Adila – *De um Estado*

Marta – *Só quando matam um inocente que essas coisas na comunidade acontecem.*

Lorena – *Às vezes e mesmo assim não acontece.*

Entrevistador – *Na comunidade a maioria é das pessoas são negras, né?*

Lorena – *Maioria né.*

Iara – *Tem brancos também.*

Lorena – *Mas a maioria é negro.*

Marta – *E tem muito é...*

Iara – *Paraíba.*

Lorena – *Nordestino.*

Marta – *É, nordestino.*

Entrevistador – *E além do Adila vocês conhecem outra pessoa que sofreu racismo ou que ainda sofre?*

Lorena – *Não.*

Marta – *Não.*

Iara – *Não, sei de nada não.*

Lorena – *Só a Rosangela, que veio de Caxias vestida com a roupa de quem fez um trabalho espiritual né. E ela veio vestida de branco com pano de cabeça e com fios de contas. Ela falou que entrou no ônibus e acha que tinha maior parte do pessoal que estava lá era crente e ela disse que tudo mundo fez uma cara de “oh ela chegou” e algumas pessoas saíram, mas ela não está nem aí não que os outros pensam e ela vai deixar de fazer o que tem que fazer, por causa que os crentes não querem ou ficam contra.*

Entrevistador – *Rosangela é quem?*

Lorena – *Minha prima.*

Entrevistador – *E vocês já passaram por alguma intolerância religiosa?*

Iara – *Não, minha mãe sempre foi católica. Já foi espírita, fez santo, mas nunca continuou a cuidar.*

Entrevistador – *Violência racial para vocês ainda existe?*

Iara – *Existe.*

Lorena – *Existe.*

Marta – *Tá bem influente ainda, eu acho.*

Entrevistador – *Todas aqui concordam que existe racismo, mas não relatou nenhum caso de racismo.*

Iara – *Espero que não.*

Entrevistador – *Mas o que fazem vocês pensar sobre a existência do racismo se nenhuma de vocês sofreram um ataque racista?*

Lorena – *A gente ver né.*

Marta – *Os acontecimentos.*

Lorena – *A gente escuta.*

Iara – *A gente espera que nunca aconteça com a gente.*

Marta – *A gente ainda pode passar por isso.*

Entrevistador – *Mas já viram algo que consideram injusto sobre isso?*

Marta – *Eu acho injusto quando acontece com crianças.*

Entrevistador – *Já presenciaram?*

Marta – *Não, só na televisão. Acho muito injusto quando acontece com crianças.*

Iara – *Também só vejo em televisão. Tem aquele caso de um menino pedindo comida e o garçom botou ele para fora. O caso do Bruno Gagliasso também, mas só em televisão.*

7. Quais as expectativas sobre a próxima geração da família?

Marta – *Espero que melhore.*

Lorena – *Que melhore porque está puxado.*

Marta – *Puxado como te falei.*

Adila – *A educação.*

Iara – *Eu errei muito, nunca sentei com meus filhos para falar.*

Lorena – *Mas deu certo, eu respeito muito minha mãe, não guardo nenhuma mágoa.*

Adila – *Minha mãe criou eu e meu irmão sozinha.*

Iara – *Assim como eu. Sempre falo do meu passado e não fui uma boa mãe, às vezes quando debatem lá em casa, surge o passado e eu falo “Eu fiz isso” e ela diz “eu não me lembro disso”. Mas fazer o que está todo mundo criado com sua família, filhos.*

Lorena – *E mesmo que recorde, não tem porque ficar falando isso para minha mãe – “Você me bateu, você fez isso...” , não preciso ficar falando isso para minha mãe, ela sabe o que ela viveu, o que ela fez e passou. Não sou eu que vou ficar julgando, falando dela. Eu relevo. Jamais vou julgar ela, quem sabe que era isso para ser se foi e deu certo.*

Entrevistador – *E o Adila é o primeiro da família que entrou na universidade, né?*

Lorena – *Sim, todo mundo educou para quê, para que todos seguissem em frente e chegar no ensino médio, você calcula o que – “Meu filho vai daqui para frente procurar uma faculdade” - mas daí desistem, não querem.*

Marta – *Comigo só o meu caçula que faz faculdade.*

Iara – *Eu também queria que as filhas da Ângela continuassem com os estudos.*

Lorena – *Elas terminaram também.*

Iara – *Terminaram, mas aí tem faculdade.*

Lorena – *Mas elas podem fazer. A Joana trabalha e pode pagar uma faculdade.*

Iara – *É eu queria que elas chegassem ao ponto que ele chegou [Adila].*

Lorena – *É só querer. Elas têm que se forçar – “Trabalhar para terminar meus estudos”. Igual, o Daniel, fez as pontuações do Enem, mas não sabe o que quer fazer de faculdade. Ele precisa saber o que quer fazer e não escolher aleatoriamente.*

Entrevistador – *E que vocês esperam no Brasil?*

Iara – *Que melhorassem o nosso país, mas isso está longe de acontecer. Corrupção está em tudo.*

Lorena – *Olhassem mais para educação.*

Marta – *Hospital é o que está matando.*

Iara – *Falta remédio todo lá no hospital.*

Lorena – *Falta até ventilador.*