

O EU RASURADO

UM MANIFESTO DE UM "DEVIR-NEGRO DO
MUNDO" PELA INSURREIÇÃO DO
PENSÁVEL

JAIRO CARIOCA DE OLIVEIRA



O EU RASURADO

**Um manifesto afro-pindorâmico
pela insurreição do pensável**

Jairo Carioca de Oliveira

O EU RASURADO: *Um manifesto afro-pindorâmico pela insurreição do pensável*

Copyright © 2025 Jairo Carioca de Oliveira

Todos os direitos reservados.

DESIGN DE CAPA: Renata Pereira

Arte mista em grafite e Nanquim, Folha Canson 180 Gr, Tam A4

REVISÃO: Gabrielle Rodrigues

ISBN: 978-65-01-34580-2

Fevereiro, 2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Oliveira, Jairo Carioca de
O eu rasurado [livro eletrônico] : um manifesto
afro-pindorâmico pela insurreição do pensável / Jairo
Carioca de Oliveira. -- Nova Iguaçu, RJ :
Ed. do Autor, 2025.
PDF

ISBN 978-65-01-34580-2

1. Interseccionalidade 2. Psicanálise 3. Racismo
I. Título.

25-254640

CDD-150

Índices para catálogo sistemático:

1. Psicologia 150

Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380

***A palavra não foi feita para enfeitar, brilhar como ouro
falso: a palavra foi feita para dizer.***

Graciliano Ramos

De acordo com o “Atlas da Violência de 2024” a cada 12 minutos, no Brasil, um corpo negro é assassinado. Este texto é uma homenagem aos mortos.

PREFÁCIO

Esta obra emerge não apenas de elaborações epistemológicas, mas de uma leitura visceral da vivência de um **EU RASURADO**, cujas marcas são inscritas na narrativa violenta da história de um país majoritariamente negro, submetido a uma ordem sistemática de apagamentos existenciais em prol de um ideal asséptico de embranquecimento. A tessitura social brasileira, forjada sob a égide da colonialidade, persiste na negação da negritude enquanto sujeito de enunciação, legitimando um espelho nacional cuja imagem refletida não contempla a identidade negra em sua plenitude.

Um homem, periférico, de gentil aspecto, com sorriso sempre disposto, com uma leitura ímpar de corpos marginalizados e discurso avassalador. Assim eu descreveria resumidamente Jairo Carioca, que, em contradição ao seu sobrenome – Carioca (Casa de branco) – é um negro nordestino. Como todo corpo que traz essa marca circunscrita na própria carne, ele carrega os dissabores da vivência marginalizada e subjugada, antes mesmo que seu sobrenome diga algo de si. Invisibilizado como todo negro, sua personalidade subversiva não permitiu que sua voz fosse excluída ou conformada. Consumidor ávido de livros, rapidamente construiu uma formação autônoma, libertária e não colonizada. Assim, sua luta contra as forças de opressão civilizatórias e patriarcais tornou-se seu devir constante para a desconstrução das camadas opressoras que moldam esta sociedade.

A necessidade premente desta leitura reside precisamente na busca daqueles que, ao se depararem com a ausência de reflexos que legitimem suas existências, encontram-se dissolvidos em um simulacro identitário. O espelho do Brasil racializado projeta a branquitude como norma, em evidente contradição com a realidade fenotípica e cultural negra. Jairo Carioca, ao problematizar a construção do pardo brasileiro nas engrenagens eugênicas da formação da identidade nacional, evidencia a perversa dialética que estrutura o maior país negro fora da África.

A leitura que você tem em mãos não se limita a expor a violência do racismo, a tirania do patriarcado e a crueldade do colonialismo. Aqui, Jairo Carioca mergulha na interseccionalidade dessas estruturas, revelando como elas se entrelaçam e afetam a psique negra, atravessadas pelo inconsciente e

lidas pelos pilares psicanalíticos dos últimos tempos, demonstrando suas afetações em corpos periféricos, a começar pela análise de sua própria existência.

Essas são reflexões viscerais de um “Eu Rasurado”, um enfrentamento da vivência de uma herança de ódio inevitável, cujo resultado dessa violência é a tentativa de erradicação simbólica das subjetividades negras em uma sociedade atravessada por pulsões fascistas. Jairo Carioca traz o racismo como a própria gramática da exclusão – “o filtro que decide o que pode ser dito, o que pode ser escutado, o que se eleva à condição de saber e o que é lançado à margem, ao esquecimento, ao lixo epistemológico”.

Eu, mulher preta, cis-heteronormativa e periférica, ao me imergir nas palavras laboriosas e inquietantes do autor, testemunhei a dissecação meticulosa dos dissabores que a colonialidade, o patriarcado e a racialização impõem ao corpo negro feminino. Por meio de uma reflexão contundente, busco, ao lado das palavras de Jairo Carioca, organizar o ódio inevitável que brota da estrutura histórica que fez da mulher negra refém de uma hipersexualização violenta e de uma resistência compulsória. O discurso normativo distingue a mulher negra da branca, atribuindo à primeira um estatuto de força bruta que a desqualifica como digna de proteção, enquanto reserva à segunda a fragilidade que exige amparo. Nesse cenário, a mulher negra é destituída da possibilidade de vulnerabilidade, e, ao ser invisibilizada, vê-se relegada a um espaço onde apenas a branquitude é reconhecida como merecedora de salvaguarda.

Este manifesto se faz voz a partir da realidade ilegítimada negra e periférica, na escrita de um pesquisador, educador, psicanalista e escritor que, para além da escrita nada asséptica, traz a denúncia da tentativa de erradicação dos registros violentos da escravidão sobre o real da violência colonial, nada reparada aos contemporâneos de ancestrais brutalmente vilipendiados. Trata-se de um convite a uma psicanálise que não compactua com o esquecimento que apaga e violenta “existências”.

Como sujeitos de um Brasil negro, torna-se imperativo compreender os traumas históricos que continuam a corroer e desestruturar nossa coletividade, pois são feridas que não se fecham na lógica colonial-capitalista. Por isso, convido você, leitor talvez também rasurado, a se reconhecer como

contemporâneo de ancestrais vilipendiados e silenciados, para que juntos possamos revisitar o legado do negro revoltado e do negro criador. Que possamos aprender a elaborar essa transição histórica sem sucumbir às armadilhas dos discursos branqueadores, que têm como único propósito o apagamento da luta negra e a perpetuação de um poder hegemônico, eugênico, colonial, patriarcal e fascista.

O **EU RASURADO**, portanto, é mais do que um conceito: é um ponto de partida para uma possível reparação histórica, um reencontro identitário e uma reafirmação da existência negra em sua inteireza.

RENATA PEREIRA

É mulher preta, Psicanalista Periférica, Licenciada em História, Bacharel em Teologia, Tricoterapeuta, empreendedora de beleza, com ênfase em capilares negros, Artista Plástica, Coordenadora na Comissão de Prevenção e Enfrentamento ao Assédio no Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura.

APRESENTAÇÃO

Branco, cisheterossexual e psicanalista, sou reconhecido socialmente nesse lugar. Também fundei e sou coordenador junto com Jairo Carioca do Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura (CPAPEC). Juntos desenvolvemos o conceito de “*ESCUITA PERIPHÉRICA*”, a partir de nossas experiências clínicas com sujeitos que vivem nas margens. Foram anos a fio, muito diálogo e reflexões.

No entanto, como pode esse tipo de corpo ocupar um lugar ao lado de um corpo negro? Marcado pelo sangue, cicatrizes continuamente abertas e pela violência dos brancos que nunca cessam? A resposta está naquilo que proponho como o lugar do cis branco que escolhe o rebaixamento – um posicionamento que não busca protagonismo ou competição, mas a renúncia da supremacia narcisista que a sociedade racista e misógina lhe confere. Esse rebaixamento não é uma recusa passiva, mas um ato político, de muito trabalho e clínica sem reconhecimento. De deserção simbólica e abdicação, um desejo morto de centralização, enfraquecimento. Todos esses significantes que operam em meu corpo abrem espaço para aquilo que sempre foi interdito: a palavra e a experiência dos corpos como os do Jairo Carioca.

Neste trabalho, Jairo evidencia, com uma exuberância sangrenta, como as violências, enquanto um dos Nomes-do-Real, se reinscrevem incessantemente na subjetividade e na materialidade do corpo negro. Diferente do trauma psicanalítico clássico, que pode ser elaborado e ressignificado, os traumas aos quais Jairo se refere constituem uma das engrenagens da necropolítica, radicalizando a clivagem ferencziana e transformando-a em uma imposição clínica histórica freudo-lacanianana e sistêmica.

Este ensaio “*O Eu Rasurado*” é um manifesto psicanalítico e político que denuncia a violência epistêmica e subjetiva imposta pelo racismo sistêmico e pelo colonialismo. O texto se insere em uma tradição crítica que não apenas analisa os efeitos do racismo sobre a subjetividade negra, mas também busca subverter as formas tradicionais de produção de conhecimento, rompendo com a assepsia discursiva da psicanálise e da filosofia ocidental.

A escrita assume um tom insurgente, petulante, revoltado, uma selvageria que se recusa a ocupar o lugar de abjeto passivo da branquitude e reivindica um espaço de criação, ruptura e transformação.

A ideia central desse manifesto é que a subjetividade negra foi historicamente marcada por um apagamento sistemático, uma tentativa de rasura que a impede de se inscrever na ordem simbólica. No entanto, essa rasura não significa ausência, mas sim uma presença que causa angústia inquietantemente sórdida no Outro, um resto que retorna como potência crítica e criativa.

O manifesto articula conceitos como o negro criativo e a organização do ódio histórico, mostrando que a reação ao racismo não deve se limitar à resistência passiva ou ao desejo de assimilação. Em vez disso, propõe a reorganização desse ódio não como destruição cega, mas como um recurso de denúncia e transformação. A escrita assume um caráter denunciador, beligerante, destruidor, que rompe com a linguagem acadêmica emuralhada e incorpora elementos da cultura negra, da oralidade, da música e da poesia, num movimento que desloca o pensamento do eixo cartesiano para uma lógica mais visceral, rizomática e encarnada.

Jairo se colocou do avesso mostrando que os negros também sangram, brincam, adoecem. Isso me lembrou o diálogo da cena do filme "Ó Paí, Ó" (2007), entre Roque (interpretado por Lázaro Ramos) e Boca (interpretado por Wagner Moura). Após uma discussão, Boca afirma repetidamente: "Você é negro" tentando inferiorizar Roque. Em resposta, Roque diz: *"Negro não tem olhos? Negro não tem mãos, pau, não tem sentidos? Não come da mesma comida? Não sofre das mesmas doenças? Não precisa dos mesmos remédios? Quando vocês nos ferem, não sangramos? Quando vocês nos fazem cócegas, não rimos? Quando vocês nos envenenam, não morremos?"*.

Roque, ao citar Shakespeare, não está apenas recitando um texto clássico da branquitude, mas relendo uma narrativa europeia para confrontar a estrutura racista que nega sua subjetividade. Esse gesto é a subversão do gozo do Outro, ou seja, o prazer que o racismo extrai da desumanização negra.

Radicalizando o discurso de Roque, em sua escrita, Jairo Carioca expõe o cinismo da branquitude e denuncia a precarização psíquica imposta pelo racismo sistêmico. A ideia de Eu Rasurado aparece como uma construção

deliberada de apagamento subjetivo que não permite a regeneração psíquica do sujeito negro dentro da ordem colonial.

Na cena, Roque, ao verbalizar sua humanidade, confronta essa rasura, mas sua tentativa de inscrição na ordem simbólica é desqualificada, rejeitada e ridicularizada. Jairo antecipa essa tentativa fracassada de inscrição na ordem simbólica ao afirmar que não há espaço legítimo para o sujeito negro dentro da estrutura do Outro, pois essa estrutura já está fundada na sua exclusão. Há uma impossibilidade de se jogar dentro do código branco, utilizando a própria tradição ocidental, para reivindicar sua humanidade. Não basta dominar a linguagem do Outro para ser reconhecido; a estrutura já está programada para excluir essa possibilidade. Aqui, o que Jairo antecipa é que a solução não está em disputar um espaço dentro do Outro, mas em se reinscrever fora dele, construindo uma outra lógica de existência que não dependa do reconhecimento branco, isto é, inventar uma linguagem radicalmente nova a partir do Real.

Os capítulos demonstraram diferentes facetas dessa rasura do Eu. O primeiro capítulo, **Memórias de Um Eu Rasurado**, é uma autobiografia crítica que expõe a complexidade das identificações raciais em um contexto colonial. O segundo, **Do Negro Revoltado ao Negro Criativo**, argumenta que a organização do ódio pode ser um recurso político de subversão e afirmação. O terceiro, **Na Subversão do Desdizer o Dito que Faz Semblante pela Assepsia do Sentido**, radicaliza essa perspectiva ao propor um rompimento com os códigos normativos do pensamento, defendendo uma epistemologia insurgente. Esse deslocamento é expresso na provocação "*penso com o cu*", uma recusa à racionalidade branca, uma aposta na subversão dos códigos estabelecidos e na criação de novas possibilidades de existência e de pensamento negro. O texto também questiona a tradição psicanalítica, trazendo interlocuções com autores como Lélia, Spillers, Devulsky, Wynter, Sharpe, Kilomba, bell hooks, Neusa, Freud, Fanon, Lacan, Bukowski e Mbembe, e provando os limites da psicanálise clássica para compreender as formas de sofrimento impostas pelo racismo sistêmico.

O livro se encerra sem uma conclusão, reforçando a ideia de que a luta contra o racismo é uma travessia contínua, sem ponto final, sem síntese

conciliadora, apenas a persistência do pensamento crítico contra o trauma destruinte.

RONALD LOPES

Psicanalista Periférico. Doutorando em História (UERJ). Doutorando em Estudos Clássicos (UC-Portugal). Mestre e Licenciado em História (UNIRIO). Pesquisador no Laboratório de Educação, Gênero e Sexualidades da UFRRJ, no Grupo de Pesquisa Ativista Audre Lorde/UNIR e no Grupo ÁFRICAS: Sociedade, Política e Cultura (UERJ-UFRJ). Coordenador do Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura e Co-Fundador da Escola Psicanalítica da Escuta Periférica.

Sumário

PREFÁCIO	5
APRESENTAÇÃO	8
PRÓLOGO	13
INTRODUÇÃO	19
Robson dos Santos Mello	19
MEMÓRIAS DE UMA RASURA	33
As bases que sustentam o Eu-rasura.....	36
A materialidade de um Eu-rasura.....	45
DO NEGRO REVOLTADO AO NEGRO CRIATIVO: A organização do ódio como arma de subversão.....	50
Do negro revoltado.....	52
Do negro criativo	71
NA SUBVERSÃO DO DESDIZER O DITO QUE FAZ SEMBLANTE PELA ASSEPSIA DO SENTIDO: Penso com o cu.	85
A excrescência do <i>lalangue</i> negro	95
Nu Cu – O avesso do Real	103
CONCLUSÃO	110
POSFÁCIO	112
O eu em ruínas: psicanálise, branquitude e a urgência da escuta.....	112
SOBRE O AUTOR	117
Observações, notas e outras querelas des-necessárias	119
Artigos publicados	122
Dissertação do mestrado em educação publicado em livro	122
REFERÊNCIAS	123

PRÓLOGO

Jairo Carioca não veio para brincar, e ***O Eu Rasurado*** não é um livro que se lê desavisado. Ele já avisa logo de cara: isso aqui não é um tratado acadêmico neutro, nem um ensaio inofensivo. É um manifesto, e como todo manifesto, tem sangue nas palavras e raiva nos dedos.

A introdução nos convida a um mergulho indigesto, uma travessia necessária pelo que o autor chama de rasura do eu. Não há concessões ao pensamento polido, não há assepsia discursiva. Jairo já chega afirmando que a subjetividade negra foi construída historicamente como um erro a ser corrigido, um borrão que precisa ser apagado. Mas o que acontece quando o erro se recusa a ser consertado? Quando ele se torna a própria gramática de um novo discurso?

É nesse espírito que mergulhamos no primeiro capítulo, Memórias de Uma Rasura. Aqui, Jairo rasga o peito e escreve com as entranhas. Sua certidão de nascimento traz a marca da rasura: pardo. Um rótulo criado para diluir identidades, um significante que não nomeia, mas dissolve. Entre o desejo de branqueamento da família e a impossibilidade de se reconhecer no espelho da branquitude, Jairo narra a construção de um eu que nunca foi autorizado a existir plenamente.

A sacada genial aqui é perceber como a psicanálise pode ser um instrumento de descolonização ou de perpetuação do apagamento. Quando Lacan nos fala do estágio do espelho, ele descreve o momento em que a criança se reconhece na imagem refletida, formando seu eu. Mas e se o espelho não devolve um reflexo legítimo? E se o que se vê é sempre um não-ser?

Jairo desmonta essa lógica com a mesma precisão de um cirurgião rebelde. Crescer negro num mundo branco é viver sem imagem, sem narrativa própria, refém de uma estética que nunca te incluiu. No fundo, o eu rasurado é esse: um sujeito forjado na violência da negação, mas que, ao invés de sucumbir, transforma essa negação em potência.

A conclusão do capítulo não nos dá alívio, mas nos dá armas: reconhecer-se negro não é um processo passivo, mas um ato de ruptura. Um vir a ser que desafia a gramática colonial e exige novas formas de nomeação,

novas formas de existência. E Jairo não só denuncia a rasura, mas a reivindica como território de insurgência.

A pergunta que fica é: se o espelho sempre te traiu, por que continuar tentando enxergar nele? Melhor quebrá-lo e reconstruir sua própria imagem.

Se no primeiro capítulo Jairo Carioca nos mostrou a rasura do eu como um processo histórico e psíquico, aqui ele eleva o tom e nos entrega um verdadeiro manual de guerrilha existencial. O título já diz tudo: revolta, criatividade, ódio organizado. Esqueça qualquer tentativa de reconciliação ingênua com a branquitude ou com a estrutura colonial. O que se propõe aqui não é só resistência, mas reação estratégica.

E se o ódio, ao invés de ser um peso, fosse um instrumento? E se, ao invés de nos esmagar, ele fosse convertido em potência criativa? Jairo resgata essa ideia de forma brilhante e incômoda. Ele denuncia como o racismo constrói um negro passivo, submisso, condicionado a engolir a violência e transformá-la em “resiliência”. Mas ele também nos lembra que há outra via: o ódio pode ser reorganizado e usado contra o próprio sistema que o criou.

A sacada aqui é que essa raiva não pode ser cega. O autor nos alerta contra a armadilha da revolta descontrolada, do ressentimento que apenas consome sem construir. A chave é a transformação do ódio em criação. Em vez de apenas reagir ao racismo, é preciso inverter o jogo e reposicionar o negro como sujeito ativo, não como uma eterna vítima em luta pela aceitação do branco.

Aqui, Jairo dialoga diretamente com Frantz Fanon, Abdias do Nascimento, bell hooks, Lélia Gonzalez e Neusa Santos Souza. Ele nos lembra de que a identidade negra não é um dado, mas um processo, e que esse processo precisa ser conduzido com consciência. Como ele mesmo diz, “o ódio pode ser uma maldição ou uma ferramenta. Se apenas nos afundamos nele, nos tornamos escravos do ressentimento... se o direcionamos, ele se torna um motor para a criação de outro mundo possível.”

E se há algo que incomoda profundamente a branquitude, é um negro que não está mais tentando agradá-la. Um negro que pensa por conta própria, que constrói, que impõe sua presença sem pedir licença.

Esse capítulo é um verdadeiro chute na porta das narrativas conciliatórias. Ele nos força a encarar o fato de que resistir não basta. É preciso

reivindicar, criar, subverter. É preciso deixar de ser apenas o negro revoltado e tornar-se o negro criativo.

Se você achou que Jairo Carioca já tinha levado a psicanálise e a crítica racial ao limite, este capítulo mostra que ele ainda tinha munição guardada. O título, por si só, já é um tapa na cara da academia limpinha, organizada, que exige um discurso polido para validar existências. Mas Jairo, rebelde que é, responde com algo impensável: penso com o cu.

Sim, ele diz isso. E não é provocação barata, é uma declaração política e epistêmica. Ele está recusando pensar com a lógica cartesiana, branca, eurocêntrica. Ele não quer um pensamento encaixotado, quer um pensamento orgânico, pulsante, visceral, encarnado na materialidade do corpo negro.

A sacada genial desse capítulo é justamente essa: ele inverte o jogo do pensamento racionalista e propõe uma nova epistemologia. Enquanto a tradição branca sempre colocou o pensamento no cérebro, na mente, na razão, Jairo reivindica o corpo como centro do saber. E o corpo, para ele, não é só um suporte, mas um território de insurgência.

Aqui, ele faz um jogo fino com a teoria lacaniana do *lalangue* (essa língua que nos habita antes mesmo de aprendermos a falar), mostrando como o negro foi construído dentro de um sistema simbólico que o interditava. Se a linguagem foi estruturada para excluir corpos negros, é preciso rasurar essa linguagem e reinventá-la.

É por isso que ele propõe pensar com o cu. Porque o cu é o avesso da assepsia, é o que escapa ao controle, é o que expõe o que o corpo não quer mais. E Jairo quer expelir exatamente essa branquitude epistêmica que controla o pensamento.

E ele não está sozinho nessa empreitada. Ele dialoga com pensadoras como Denise Ferreira da Silva, Sylvia Wynter e Hortense Spillers, que já vinham denunciando como o pensamento ocidental usou a racionalidade como ferramenta de exclusão. Mas Jairo vai além: ele incorpora isso à psicanálise, mostrando que até o inconsciente foi colonizado.

Neste capítulo, não há concessões. O autor nos coloca diante de uma escolha: ou continuamos tentando caber na linguagem do branco, ou explodimos essa linguagem e criamos a nossa própria. E para criar algo novo,

é preciso deixar o pensamento escapar por onde ele quiser – mesmo que seja pelo cu.

Se isso incomoda, ótimo. Porque é exatamente esse o ponto.

Se até aqui Jairo Carioca já vinha dando rasteira na academia e chutando as bases da psicanálise eurocêntrica, agora ele simplesmente derruba a mesa e dança em cima dos destroços. O que ele propõe neste capítulo é nada menos do que um rompimento definitivo com qualquer lógica cartesiana, com qualquer tentativa de ordenação racionalista.

O conceito de Nu Cu já diz tudo: é um pensamento que se recusa a ser domado, que se recusa a caber nos moldes do aceitável, que se expõe na sua forma mais crua e selvagem. Se antes ele falava de pensar com o cu, agora ele leva essa ideia ao extremo e reivindica o cu como o avesso do Real.

A sacada genial aqui é perceber que Jairo está invertendo a relação com o saber. Se o Ocidente sempre construiu o conhecimento como algo elevado, distante, limpo e hierárquico, ele propõe um conhecimento que vem do chão, do corpo, das entranhas, da experiência bruta e sem filtro.

Ele desmonta a ideia de que o pensamento precisa seguir uma ordem lógica e mostra que a própria estrutura do discurso já é racista, já é colonial, já foi construída para excluir corpos negros e periféricos. Se a linguagem do branco nos reduz a objetos, é preciso criar outra linguagem – uma que não se submeta às regras deles.

O mais incrível é que, mesmo subvertendo tudo, ele continua dialogando com a psicanálise. Só que, em vez de aceitar passivamente os conceitos clássicos, ele os vira do avesso. Ele radicaliza a ideia lacaniana de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem e pergunta: e se essa linguagem já nasceu viciada? E se o próprio inconsciente foi colonizado?

Aqui, ele desafia a própria psicanálise a lidar com o impensável: como escutar o que nunca foi autorizado a ser dito? Como analisar um sofrimento que nunca teve direito à palavra?

A genialidade deste capítulo está em como ele pega os próprios conceitos da psicanálise e os tensiona até o limite. Ele não está apenas denunciando o racismo estrutural, ele está mostrando como a psicanálise pode ser um instrumento de libertação – mas só se for completamente reinventada.

Se nos capítulos anteriores ele já vinha provocando, aqui ele simplesmente nos arrasta para o abismo e nos obriga a olhar para dentro. Não há volta depois de Nu Cu. Porque depois que você enxerga o avesso do Real, você nunca mais consegue aceitar o mundo da mesma forma.

Se O Eu Rasurado começou como um manifesto incendiário, ele termina como um chamado para a batalha. Mas não se engane: Jairo Carioca não oferece soluções fáceis, nem fecha o livro com uma mensagem de esperança vazia. O que ele nos entrega no último capítulo é um diagnóstico brutal da nossa realidade – e uma provocação direta à psicanálise, à branquitude e a todos que ainda acreditam que é possível tratar o racismo como um problema periférico.

O título já dá a pista: O Eu em Ruínas. E isso não é metáfora, é um estado real, concreto, vivenciado por sujeitos negros todos os dias. A subjetividade negra foi construída sobre os escombros de uma história que nunca nos deu espaço para existir de forma plena. A psicanálise, que se propõe a escutar o sofrimento humano, sempre se recusou a escutar as ruínas deixadas pelo racismo. E Jairo, sem paciência para rodeios, joga essa verdade na cara da psicanálise clássica: "o inconsciente negro não pode ser tratado como o inconsciente branco... o trauma do negro não pode ser elaborado dentro de uma lógica psicanalítica que foi construída para negar a sua existência".

A sacada brilhante aqui é como ele desmascara a neutralidade psicanalítica. O mito da clínica asséptica, do analista imparcial, do espaço terapêutico como um lugar "fora da política" – tudo isso é desmontado com uma precisão cirúrgica. Não há neutralidade quando a própria estrutura da sociedade é racista. Não há escuta verdadeira quando o que se escuta é filtrado por códigos coloniais.

Jairo também escancara como a psicanálise tem sido cúmplice do racismo estrutural, ao perpetuar uma visão de sofrimento que não leva em conta as violências históricas. E ele propõe uma coisa radical: a urgência de uma escuta periférica. Uma psicanálise que não tente "incluir" o negro no modelo branco de subjetividade, mas que se reconstrua a partir da experiência negra.

E aqui, ele deixa um recado direto para a branquitude: não adianta tentar se isentar. O racismo não é um problema dos negros – é um problema criado e sustentado pelos brancos. E é responsabilidade deles desconstruir o privilégio que mantém essa estrutura de pé.

O livro não termina com um ponto final, mas com uma travessia. Jairo não nos dá descanso, não nos oferece redenção. O que ele faz é abrir uma ferida que não pode ser fechada. Ele nos obriga a olhar para ela, a sentir o desconforto, a entender que não há psicanálise possível sem um enfrentamento real do racismo.

O Eu Rasurado não é um livro para ser lido passivamente. Ele exige uma posição. Ele provoca, ele incomoda, ele obriga a psicanálise e o pensamento acadêmico a se moverem do lugar. Jairo Carioca faz com a escrita o que os melhores revolucionários fazem com a ação: ele rasura, reescreve, destrói e reconstrói.

E depois dessa leitura, só há duas opções: ou você continua fingindo que não viu, ou você se levanta e faz alguma coisa.

BRIAN KIBUUKA

Professor de História Antiga na Universidade Estadual de Feira de Santana e Membro Integrado do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra - CECH. Também coordena o LUCES – Coletivo Lusófono de Apoio ao Ensino Superior, uma rede de acadêmicos do Brasil, Angola, Moçambique, Guiné-Bissau e Portugal. Possui Pós-Doutorado pela Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne e pela Universidade Federal Fluminense. Suas áreas de pesquisa incluem Estudos de Gênero, Análise de Discurso, História Culturais da Grécia Antiga (com foco no teatro de Eurípides) e Estudos Bíblicos, especialmente sobre Judaísmo e Cristianismo Antigo.

INTRODUÇÃO

Robson dos Santos Mello¹

Na negação do que me impuseram, encontro a possibilidade de me afirmar (Oliveira, 2025, p.40).

Uma lembrança da infância. Nasci e passei a maior parte da minha adolescência numa comunidade periférica do Rio Janeiro. A comunidade do Acari. Há pouco descobri que, atualmente, a região foi considerada uma das três mais letais dentre as periferias da Cidade Maravilhosa. Trago comigo, deste período, grande parte do meu cabedal imagético e, que, portanto, constitui minha subjetividade. Tal qual o autor da obra, sou também um homem negro nascido e criado no contexto de uma família interracial e economicamente vulnerável. Pais operários com baixíssimas escolaridades. Pois bem: todas as vezes que rumava às aulas da catequese – em local bem distante de minha casa – descia um morro bem íngreme e, no caminho, passava por um rio que, no passado, havia sido de águas transparentes: o rio Acari. Batizado deste modo em função da espécie de peixe que habitava suas profundezas, o peixe Acari.

Um corpo negro boiando na superfície, com todos os seus membros esquartejados, foi o que vi numa das minhas muitas idas para as aulas da catequese – tão cobradas pela minha mãe que, ao ser perguntada por mim sobre o porquê da importância de minha frequência em tais aulas, sempre me respondia: “_ É importante que você vá, meu filho. Importante para a sua vida. E será também importante se, um dia, você quiser se casar. Obedecia, mesmo a contragosto. O que vi foi um torso negro boiando, o que chocou enormemente, e, a partir daquele dia, todo vez que ladeava o rio, me dizia muito secretamente: “_ Um dia poderá ser também o meu corpo neste mesmo rio!”. E seguia o meu percurso cumprindo com o desejo materno. Cabe aqui, também destacar algo que também dialoga com o texto do autor Jairo Carioca de Oliveira: minha mãe era uma mulher negra, e que seguia com seu desejo

¹ Psicanalista, professor universitário (UniCesumar, campus Portão), doutorando em Psicologia Clínica (UFPR) e membro do Fórum do Campo Lacaniano – Curitiba e da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano (EPFCL-Brasil). psicmello@uol.com.br e <http://lattes.cnpq.br/7867092937181866>

decidido diante da escolha pelo candomblé. E que, como não poderia deixar de ser, em função desta sua mesma escolha, era forte e ferozmente atacada – o que hoje, sabemos, denominamos racismo religioso. Àquela época este importante conceito sequer existia, mas nós o vivíamos na pele e n'alma!

Aqui, uma subversão para homenagear o autor e a obra mote deste meu texto: começemos pelo final. Será exatamente em “**Observações, notas e querelas des-necessárias**”, que seu autor explica como nasceu seu livro – obra que se insere no rol daquelas que são fundamentais e imprescindíveis àqueles(as) que desejam adentrar na espiral infinita surgida a partir do nosso colonialismo, e a fim de que o fenômeno do racismo sistêmico dele herdado, que sustenta tal qual um pilar a sociedade brasileira, mas não somente; possa ser melhor compreendido, e em cada uma das peças de sua mortífera parafernália. Nele, Jairo nos aponta para o fato exato de que sua obra nasceu a partir do convite para estar numa das Jornadas de Psicanálise da Universidade Positivo, esta, mesma, que abrigará seu lançamento. Então nos traz uma precisão: nasceu em função de que, este mesmo convite, lhe chegou ao exato tempo em que se via submerso no tema da estigmatização do corpo negro masculino a partir das atuais produções intelectuais de algumas feministas brancas. E logo nos passa a deixa: “*o homem negro não é o símbolo universal do patriarcado, mas o dominado, o oponente a ser subjugado [...]. E complementa: [...] aqui, também é o conceito de raça que orienta a desigualdade e guia o extermínio negro*”. (Oliveira, 2025, p.116). Conta-nos, a guisa de complemento, que o texto era para ter sido, inicialmente, uma apresentação formal, mas que acabou virando um manifesto (idem) – manifesto este que nos vem tal qual um presente, daqueles mais aguardados e necessários para a compreensão dos debates cáusticos que borbulham à nossa contemporaneidade. Sorte a nossa! Interessante também notar, aqui, a habilidade sagaz e cirúrgica, em que o autor nos apresenta uma das muitas faces do racismo intelectual, também denominado científico. “*É preciso estar atento e forte*”² a fim de sempre poder sacar sua enunciação – que jamais irrompe sem suas tecnologias sofisticadas! E irrompe de onde menos imaginamos, mas, como se trata de racismo sistêmico, portanto estrutural e

² Trecho da canção “Divino Maravilhoso”, composta por: Gilberto Passos, Gil Moreira, Caetano Emmanuel Viana Telles Veloso. Álbum: Gal Costa, 1969.

estruturante do psiquismo, também não nos enganemos: brota e corre tal qual filete de lençol freático, por todos os cantos e lugares.

O livro **“Memórias de um Eu-rasurado: um manifesto afropindorâmico pela insurreição do pensável”**, de Jairo Carioca, como costumamos carinhosamente chamá-lo explica, com total potência e propriedade e pertinência, fio a fio em suas páginas, o que, afinal, sempre residiu por trás, de nefasto, cruel e opressor, do pensamento muito secreto daquele menino; em todas as vezes que ele tinha que cruzar aquele rio. O mesmo pensamento se desdobrava em: “_ Quando será o meu corpo?”.

Psicanalista, escritor, Dr. h. c. em Psicologia, Teólogo, graduando em Pedagogia, doutorando e mestre em Educação Contemporânea e Demandas Populares, seu livro é prova cabal de suas profundas pesquisas nos campos da psicanálise, racismo, feminismos plurais e dos estudos de gênero no Laboratório de Educação, Gênero e Sexualidade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), dentre vários outros espaços de estudos e pesquisas. De sua autobiografia, recolhemos: filho da diáspora nordestina, nascido cearense, criado na periferia do Rio de Janeiro, mais precisamente na Baixada Fluminense, em Nova Iguaçu. A beleza de sua estilística, evidenciada em cada um dos seus parágrafos, muito bem construídos e articulados teoricamente, logo nos faz lembrar de que o que temos em mãos é o resultado do trabalho de um dos membros da Academia de Letras do Estado do Rio de Janeiro, e que a cadeira número 07 – do Poeta Casimiro de Abreu - lhe pertence com total justiça. Sua vasta erudição e sua revigorante intelectualidade se debruçam e analisam, de maneira pontual e pertinente, as engrenagens que estão sempre prontas e revisadas para triturar corpos humanos no contexto da colonialidade-capitalista. Tal qual um eficiente moedor de carne de famosa marca. Mas, por favor, não tenhamos dúvidas: há erudição e intelectualidade, sim, sem esquecer-se do seu relato-manifesto diante de uma vida – e de tantas outras já vividas em da nossa história! – se insere no contexto do racismo sistêmico que está nos alicerces mais rígidos da sociedade brasileira.

E, se o nosso “anjo maldito”, Nelson Rodrigues, em sua icônica peça trágica “Anjo Negro” coloca na boca de uma de suas personagens, referindo-se à morte de uma criança negra o diálogo: “É o terceiro que morre. Aqui nenhum

se cria. Nenhum menino se cria!” (Rodrigues, 2025, p.08), Jairo continua a obra do célebre escritor, e nos guia pelos porões históricos que, ainda hoje, seguem ruidosos por trás deste mesmo diálogo, e, no seu gesto pontual e cortante de elucidação, logo nos apresenta um horizonte em que é possível, sim, viver, mas desde que se tenha conseguido construir um modo criativo e subversivo frente a um sistema que insiste, diuturnamente, não apenas no apagamento simbólico dos sujeitos, mas no extermínio de seus corpos negros. E, não menos, de corpos de indígenas, mulheres e da comunidade LGBTQIAPN+.

Se Grada Kilomba nos informa que “O Brasil é um sucesso colonial” (Kilomba, 2021), o resultado deste importante e necessário trabalho de fôlego que o autor nos presenteia corrobora a proposição da psicanalista, artista e intelectual portuguesa negra, radicada na Alemanha, e expõe seus meandros a céu aberto. Lispector (2020, p.51-61), em seu ao mesmo tempo controverso e incensado texto “O ovo e a galinha”, não se faz de rogada quando escreve: “Você é perfeito, ovo. Você é branco. A você dedico o começo. A você dedico a primeira vez. [...]”. Jairo segue na trilha aberta pela escritora internacionalmente conhecida para nos mostrar que “o mapa e o guia” dos quais fazemos uso rotineiramente, e desde muito tempo atrás, são tecnologias racistas sempre ao alcance das mãos e do desejo de aniquilamento vindo da branquitude.

Neste livro acompanharemos os muitos desdobramentos daquelas que foram, com propriedade, nomeadas pelo autor como “pulsões racistas” e “desejos coloniais”. Estes organizados como heranças de um colonialismo que racializou corpos e que moldou comportamentos e as subjetividades também em nosso país. A satisfação? Só há uma: apagar, aniquilar e exterminar o outro que é subjetivado como “resto excessivo, logo inassimilável”, afinal, e para ratificar, extraímos de Freud (2020, p.131) que “o inconsciente [...] é tão ávido por matar quanto o ser humano dos tempos primevos.”

Em “**Memórias de uma rasura**”, veremos que o autor constrói sua obra a partir de sua autodefinição como “*afro-pindorâmico*”. O livro nos conduz aos muitos sofrimentos psíquicos e físicos de todo aquele, de toda aquela que têm na sua pré-história existencial as marcas das narrativas do capitalismo-colonialista povoando seu repertório imagético, sensorial, cognitivo e inconsciente. Logo de saída, o autor nos apresenta sua proposta tomando por empréstimo a ilustre caneta de Graciliano Ramos sobre qual deve ser o lugar

da palavra. Seu livro se mostra à altura daquilo a que Graciliano recomenda, ainda nas epígrafes: “[...] a palavra foi feita para dizer. E complementa – “o dizer além dos ditos”. Logo em seguida, Jairo expõe a justa homenagem a que seu texto se dirige: *“este texto é uma homenagem aos mortos”*. E nos relembra, a partir do “Atlas da Violência de 2024”, aquilo a que jamais deveremos esquecer: *“a cada 12 minutos, no Brasil, um corpo negro é assassinado”*. Seu texto esquadrinha, palavra por palavra, este vasto território, que adentra o campo mórbido das necropolíticas. Nossa herança escravagista, de praticamente quatrocentos anos, moldou os discursos, ideias, saberes e fazeres da engrenagem do racismo sistêmico que como Jairo muito bem pontua: “vigia, monitora e persegue corpos negros, mas não os vê realmente!”. A letra da canção “Disparada”, composta por Elba Ramalho, Geraldo Azevedo e Zé Ramalho, em 1996, do álbum “O Grande Encontro”, poderia bem ser uma das epígrafes do seu texto: “prepare o seu coração pras coisas que eu vou contar[...]”. Sim. É preciso falar, dizer, escrever. A obra de Jairo de Oliveira Carioca vem de um coração que pulsa e denuncia de modo vibrante - psicanalista e poeta ele o faz com grande requinte e pertinência. Um exemplo disso é o seu abre-alas: *“ser negro no Brasil é estar eternamente à margem, é ser aquilo que não pode ser, aquele que nunca será aceito”*. (Oliveira, 2025, p.35). Pouco depois o veremos apresentar suas articulações sobre o significante pardo e, não menos, expor de modo sutil e, ao mesmo tempo candente, a maneira com que a tessitura do racismo se configura em contexto intrafamiliar (especialmente em famílias com composição interracial) – e, nesse caso, o racismo inconsciente estrutural e estruturante irrompe como o significado sob a barra dos significantes que vêm carregados de afeto. É aqui também que, alinhado às ideias propostas por Neusa Santos Souza vemos Jairo apontar para o *“espelho e seu reflexo brancos”* como sendo aqueles que impedem que sujeitos se tornem negros – tal qual defendido por Souza, em seu “Tornar-se negro” (1983). No Brasil, não se nasce, mas torna-se negro. O autor nos fornece todo o ferramental imprescindível à compreensão desse processo de subjetivação do seu início ao fim. Realmente imperdível!

O lugar da ideologia eugênica que nega, exclui e “transforma corpos negros em seres inexistentes” (Oliveira, 2025, p.37), a compreensão detalhada sobre os estilhaços na subjetividade e nos laços sociais, e que até hoje

recolhemos a partir do I Congresso Universal das Raças, ocorrido em 1911, em Londres, e que contou com o nome de João Baptista de Lacerda como o representante do Brasil, em sua proposta de branqueamento, como alternativa primeira para um país moderno após longo período de escravatura. Jairo lança luz forte sobre o quanto que a supremacia branca (sempre nos palanques do poder!) constrói tecnologias e equipamentos para que corpos negros continuem subalternizados. Este serão alguns dos tópicos que veremos o poeta e intelectual desdobrar nervura por nervura em sua obra fundamental. Ele também nos oportuniza a leitura de dados alarmantes que nos informam, por exemplo, a marca de 66,4% para os casos de feminicídios de mulheres negras em 2022 contra 2,5% de mulheres brancas no mesmo ano. O estado de Alagoas é apontado como campeão em casos de feminicídios. Vale lembrar: terra natal do líder negro Zumbi dos Palmares. Como pode, não?! Bem... **"Memórias de um Eu-rasurado"** o explica. Daí a entendermos a manchete que nos informa que os "óbitos maternos retrocederam ao índice da década de 1990" em nosso país (Femina, 2023, p.270). Na mesma capa desta manchete também se pode ler: "racismo como determinante social da saúde no Brasil" (idem). Será a partir das leituras de Quijano (2005) que veremos Jairo nos trazer os desdobramentos das chamadas "colonialidade do poder e colonialidade de gênero", e isto a fim de que possamos entender melhor esta estratégia que, não apenas apaga, invisibiliza, mas extermina, deixando ver umas das faces do que ele denomina de *"modernidade capitalista"* (Oliveira, 2025, p. 41) e, não menos, um alerta para que jamais pensemos os inúmeros avatares do racismo sistêmico sem pensarmos no viés da interseccionalidade entre gênero, classe e raça, ao menos. Afinal daí decorre as múltiplas construções coloniais. Exatamente por isto que Jairo Carioca recupera o dizer de Conceição Evaristo (2021) de modo pontual: "nossos corpos carregam as marcas de um tempo que ainda não acabou." A escrita de Jairo Carioca não se esquece de articular, de modo teórico e prático, as consequências do imaginário que a colonialidade forjou para corpos negros de homens e mulheres. O que recebemos é um texto-denúncia com fortes pinceladas políticas e sociais sobre violências que afetam alguns sujeitos mais que outros. Estes são alguns dos eixos que Jairo desfia e destrincha em **"As bases que sustentam o Eu-rasura"**.

Será em “**A materialidade de um Eu-rasura**” que Jairo apresenta os dados, sempre aterradores, do Sistema Penal brasileiro no recorte interseccional. Ao propor um debate sobre os primórdios da Lei de Cotas (1934), ainda no governo do então presidente Getúlio Vargas, o autor, comprovando a sofisticação e cuidado nos detalhes de sua pesquisa, nos informa a partir de seu gesto de leitura dos Anais da Constituinte deste mesmo ano. Ele traz a psicanálise, suas Escolas e seus analistas para a roda da discussão para, logo em seguida, alertar sobre o risco de que sejam ratificados discursos racistas sistêmicos toda vez em que “*as correntes da psicanálise se proclamarem neutras*”. (Oliveira, 2025, p. 47). E denuncia que “o discurso do branqueamento chegou mascarado pela falácia da miscigenação” (idem). E segue na ideia da miscigenação em nosso país: “*ela destrói as possibilidades de uma identidade negra coletiva e robusta*”. (idem, idem). Aqui também é interessante lermos como ele lança à luz da consciência os muitos elementos subjetivos, históricos e de poder sobre o estereótipo de perigo e violência que, rotineiramente, recai sobre o corpo negro; do mesmo modo que para o corpo da mulher, a ela, resta-lhe o estereótipo da hipersexualidade desumanizada ou, se quisermos, um corpo-objeto para ser usado, abusado, morto e descartado. Será também neste subitem onde o leitor verá o poeta negritar sob qual égide repousa a resistência histórica da população negra no Brasil: “*ato contínuo de insurgência e revolta contra a violência epistemológica e material que busca apagar movimentos sociais, culturais e intelectuais*”. Não há como proferirmos discursos contemporâneos sem que desmontemos as “*bases racistas que sustentam a nossa sociedade*.” (idem).

A raiva enquanto afeto com potencialidade transformadora no âmbito do racismo sistêmico que assola o Brasil, o extermínio negro sofisticado que encontra amparo em leis, política e omissões, a raiva como resistência subversiva contra a “espoliação de quatro séculos” (Oliveira, 2025, p.50). Assim abrimos este tópico. Jairo lembra que, mesmo que insistam em nos negar, jamais conseguirão nos apagar; o sonhar se impõe como ato político no contexto das tecnologias subversivas contra o poder colonial-capitalista – e logo dispara: “*sonhar é um privilégio que é negado ao negro*”. (idem). A esta ideia o autor conecta à poesia da canção “Ismália”, de Emicida, em seu álbum AmarELO: “onde a felicidade do branco é sempre plena, a do negro é sempre

quase.” (Emicida, 2019). Por fim, será também aqui, em **“Do negro revoltado ao negro criativo: a organização do ódio como arma de subversão”** que o autor redobra sua crítica como “lâmina afiada” a uma psicanálise que se aspire neutra, e que se queira europeizada. O autor lembra-nos de que será o *“objeto a enquanto resto-caído que não pode ser integrado que poderá possibilitar o devir-negro criativo e reinventar formas de existir diante da máquina colonial.”* (Oliveira, 2025, p.79). Eis aí “a potência-desejante, o motor fundamental do sujeito – seu desejo”, sopra-nos na série com Lacan (idem, 56).

“Relações de poder que atravessam a própria prática clínica” (Oliveira, 2025, p.53), a proposição inédita sobre “trauma destruinte”, que se opõem à noção freudiana de trauma e de outros psicanalistas, as engrenagens daquilo que o autor configura como sendo da ordem da modernidade – a sociedade colonial – capitalista, a urgência de uma crítica ao racismo sistêmico que seja “revolucionária e visceral” (idem), a realidade do racismo em todas as suas formas explícitas e implícitas, inclusive em sua face institucional, a premissa da “negritude como afirmação de resistência, uma identidade que se forja na negação da imagem colonial. Muito pertinente o modo com o autor desdobra o afamado tema da “meritocracia” (idem, p.60). Os afetos de raiva, ódio e fúria como aqueles que abrirão a senda viva para o que Jairo denomina *“saber e poder”*- que dialoga com o axioma lacaniano de “saber e fazer”, que é exatamente o que se decanta da experiência do falante com a queda dos seus ideais e, notadamente, com o atravessamento da fantasia fundamental, transformando, por conseguinte, a relação do sujeito com seu sintoma, seu corpo, gozo, sua angústia e desejo e, por fim, ele aponta para o que chama de “gozo exterminador” que é fundamento da formação social brasileira – são estes alguns dos eixos articulados e desdobrados em **“Negro revoltado”**. Nele, Jairo apresenta, também, sua proposta radical de como o sujeito poderá sair do lugar de revolta para alçar o lugar transformador e subversivo da criação. Do revoltado ao criador. E por aí vai...

A categoria subjetiva de **“Negro criativo”** está intrinsecamente ligada à autonomia subjetiva e cultural que desafia o legado opressor do racismo estrutural (Oliveira, 2025, p.63). O autor, de largada nos lança as vias para ascender à vida criativa e transformadora do sofrimento, da fúria e da revolta advindos do racismo sistêmico para, logo em seguida, escancarar o que chama

de “fundo da questão” (idem, p.72), qual seja: “[...] *é a cor da pele que reparte vida e morte e ainda diz o não ser.*” (idem, idem). O tema do desejo não fica de lado, bem como a advertência de que “*é preciso abandonar a esperança passiva de transformação do Outro colonial*” (idem, p.73), resgata o conceito de segregação proposto por Jacques Lacan, mas, sobretudo, para nos fazer lembrar, a partir do seu encontro com a leitura de Ana Maria Araújo Freire, de que “as ações éticas surgem da tensão paradoxal entre amor e ódio” (idem, 75), aponta sobre a importância da “descolonização da fé” (idem, p.75) como elemento de libertação e transformação, desde o resgate dos enunciados de ancestralidade, mas não sem pontuar o risco de que se caia no lodo paralisante e escorregadio dos dogmatismos. E, neste mesmo sentido, recupera a noção sobre “Cristianismo africano pré-colonial”. Com Abdias do Nascimento (1989) destrincha, com sabedoria, o “desejo racista em seus mais importantes pontos de articulação. E teoriza, um pouco mais sobre o ser negro: feridas profundas, muitas vezes invisíveis ou desconsideradas (Oliveira, 2025). Seu eixo nodal sobre a liberdade se articula a partir da assumpção subjetiva dos significantes: *impossível, intransponível e resto-caído*. E, para esta articulação, cunha um significante a entrar nesta série, qual seja, “**doridade**”. E arremata: “a solução está no reconhecimento das “doridades” plurais, sem eclipsar os núcleos estruturais das opressões (idem, p.79). Isso sem lançar uma importância advertência a todas e todos aquelas e aqueles que, porventura, vierem a ouvir um enunciado sobre a experiência do racismo. “Distraídos venceremos” é considerada a última obra poética do paranaense Paulo Leminski, publicada em vida em 1987 pela editora Brasiliense. Jairo, em contrapartida, desloca o significante “distraído” para o que denomina “*negros distraídos*” – *aqueles que, sem o devido letramento racial, não conseguiram quebrar o espelho e seu reflexo brancos e colonialistas*. A organização consciente do ódio e a constante vigilância do corpo negro são outros dois pontos que o poeta desfia neste subitem. É preciso organizar o ódio para que, então, possa emergir a força de sua ação transformadora. E se há o ponto de vista, ele propõe, por sua vez, o “ponto de vida” e dá seu conceito inovador. E adverte: “*é preciso suportar o mal-estar que emerge de um pensamento negro crítico*” (Oliveira, 2025, p.82). Sim, ninguém está são e salvo do mal-estar, e é preciso um coração preparado para estar à altura dos temas que em seu texto

são ditos oportuna e cuidadosamente desdobrados. Afinal, jamais poderemos nos esquecer de que “*o discurso colonial tenta nos reduzir ao silêncio*” (idem).

As bases para a efetivação de uma verdadeira democracia, a retomada sobre a ficção de universalidade, a dimensão do sofrimento causada pela colonialidade, e, por fim, entre outros pontos, o autor arremata e propõe reflexão acerca do fato histórico de que a “*Lei Áurea não encerrou o ciclo colonial; ela apenas arrastou as correntes de um sistema que se configura a cada geração.*” (Oliveira, 2025, p.92). Eis aí mais uma gota cortante e potente e revigorante do pensamento crítico de Jairo Carioca – estes são alguns dos eixos principais debatidos em “**Na subversão do desdizer do dito que faz semblante pela assepsia do sentido: Penso com o cu**”.

O autor afro-pindorâmico parte de Jacques Lacan quando este diz que “a fala é uma excrescência” (Lacan, 2006, p.92). E, se Lacan afirmou pensar com os pés (Lacan, 1975), Jairo, por seu turno, propõe que “pensar com o cu – e não com o cérebro – é a grande subversão” (Oliveira, 2025, p.94). E, se seu ponto de partida é o poeta alemão Charles Bukowski (1920-1994). E será este mesmo ponto que faz com que o belíssimo manifesto de Carioca encontre o “Poema com o Cu”, da artista plástica paranaense Dariane Martiól (2021) em um único e forte abraço em decorrência da “*fome simbólica que gera fortes tensões sociais, especialmente nos sujeitos racializados e periféricos*” (Oliveira, 2025, p. 79). O autor lança mais uma *denúncia-alerta-advertência* aos psicanalistas sobre o ato de interpretar. Segue nos apresentando a distinção que há entre os pensamentos branco e negro e, nos expõe particularidades cotidianas vividas a partir da expressão da enunciação negra e periférica. E descortina em um só lance: “*a psicanálise tradicional diante do impensável – o Real do racismo, do fascismo, da transfobia e da vulnerabilidade social – recua*”. (idem, p. 98). Ainda assim, a questão que o autor nordestino nos coloca é a seguinte: o que o psicanalista poderá fazer para não ter que recuar diante das questões mais prementes da nossa contemporaneidade? Uma questão que Jairo, em uma piscadela d’olhos, também compartilha com as diversas Escolas e espaços que se pretendem formadores de novos e novas psicanalistas. Ao final, o competente autor deixa ver a única questão que realmente nos importa, qual seja: “*a condição humana, atravessada pela angústia, pelo desamparo e pela crise de existir*” (idem, idem). E, ele segue

argumentando a partir da experiência de outra psicanalista negra – Isildinha Batista – sobre a importância de que, ao falarmos sobre o tema do racismo sistêmico, antes, que nos perguntemos, um a um, sobre que tipo de racista somos. O verbo excretar assume lugar de destaque em sua obra, e se posiciona dentre os mais importantes eixos trabalhados e esmiuçados pela veia analítica e crítica do autor em “**A excrescência da lalange negra**”, e que se alinha com a proposição trazida pelo “Manifesto Antropofágico” proposto por Oswald de Andrade e acolhido por outros modernistas brasileiros, dentre eles Tarsila do Amaral, dentre muitos outros, onde podemos ler: “contra todos os importadores de consciência enlatada, contra a memória fonte de costume e contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud” (Revista de Antropofagia, 1928, p.03-07). Eis o pontapé para o surgimento de uma nova linguagem. Uma linguagem preta, periférica e subversiva.

“**No cu – O avesso do Real**” faz transbordar a potência criativa, subversiva e transformadora do sujeito da enunciação negra e, muito especialmente, vem tal qual uma ode ao fora de sentido ou, com Jacques Lacan, à inexistência da proporção sexual porque, aqui, “*o que se levanta não é apenas um modo de pensar e sentir, mas a recusa de buscar sentido onde ele já não mais habita*” (Oliveira, 2025, p.101). O autor alinhava com destreza os destinos do laço social na atualidade chamando-o de “gasoso” (idem, p.101), do mesmo modo que defende sua ideia de “Outro com carne colonial e gozoico” (idem, idem), e, em contrapartida a esse Outro faz surgir à noção de um “*cu insurrecional contra o pensamento polido, o intelecto branco e cartesiano*” (Oliveira, 2025, p.102) e o que se recolhe a partir do gesto “*de se pensar com o cu*” (idem, idem), fazendo decorrer um novo neologismo bem articulado – o **sentipensar**. No contexto de sua proposição sobre a excrescência, o cu irrompe no lugar exato de “um grito contra o higienismo colonial” (Oliveira, 2025, p. 103). Tal qual nos apontam Bruno Siniscalchi, Luciano Dias e Natasha Helsinger (2024) em seu livro “*É de raça que estamos falando – tornar-se herdeiro da psicanálise no Brasil*”. E Jairo se coloca porta-voz de muitos: “*sou um corpo negro que denuncia a ausência de lugar na produção de saber*” (Oliveira, 2025, p.104) de mãos dadas com seu axioma “saber corpo-político” (idem, idem). E logo ficamos sabendo um pouco mais sobre o então Ministro da Fazenda Ruy Barbosa do ano de 1890 – logo após à

Abolição da Escravatura, assinatura da Lei Áurea. O autor nos mostra que Ruy Barbosa decerto era um lacaniano, uma vez que fica evidenciado que seu gesto de “fraternidade” segue perfilado aos desdobramentos à proposição de racismo do psicanalista francês, precisamente quando nos diz que “A única origem da fraternidade é a segregação” (Lacan, 1969-1970/1992, p.107). É assim que Lacan em seu Seminário, livro 17: o avesso da psicanálise desdobra o tema da segregação, chegando a dizer-nos que “nenhuma fraternidade tem o menor fundamento científico, se não é por estarmos isolados juntos, isolados do resto.” (idem). Um pouco mais à frente em seu ensino lemos mais um importante elemento para a compreensão da segregação quando nos adverte de que “aquilo que se enraíza na fraternidade do corpo é o racismo.” (Lacan, 1972/2012, p. 227). Vemos a partir daí, que a tentativa de apagamento não exitosa faz abrir novos caminhos, desenhos, traços e reposiciona o sujeito negro no campo do discurso, e, mesmo como resto-excesso, que a história tentou apagar (Oliveira, 2025). E, aparando as arestas, nos diz: “*resta aí um saber em falta.*” Resto que se desdobra em corpo-ato político e estético. Eis um pouco mais de sua poesia crítica e reflexiva com que Jairo nos presenteia com seu texto. Aqui, penso, salta aos olhos um dos momentos mais nucleares do seu vigoroso livro.

“Um Eu-rasurado” é o registro que se lê na obra do psicanalista, escritor, poeta, pensador, crítico e intelectual Jairo Carioca de Oliveira. Mas não nos enganemos: sua rasura é tal qual aquela proposta por Freud (2011) em seu “**Nota sobre o bloco mágico**”. Ela deixa marcas duradouras, que não se apagam e quase são insondáveis. E, como vemos na obra cinematográfica de Plínio Marcos e Fauzi Arap, seu texto nos toca tal qual uma “Navalha na Carne” (1967), que nos permite ver a vida “subumana e marginalizada”, bem como o *necrochorume* que acaba por encharcar a vida de muitos sujeitos racializados, periféricos (ou não!) e subalternizados pela nossa herança colonialista. Mais de quatrocentos ficaram para trás, mas até hoje ouvimos o ruído forte das correntes por todos os lugares e cantos da vida moderna – e sua colonialidade capitalista. Este livro é como um daqueles fundamentais e obrigatórios para quem quiser compreender o que se herda a partir de uma vida à margem inserida no âmbito do racismo sistêmico. Uma leitura necessária a todas e todos. A *poesia jairiana*, que sempre se faz presente em cada uma de suas

páginas, permite que a experiência fique ainda mais aprazível – mesmo com as passagens que exalam revoltas, indignações necessárias – suas “doridades”, que distantes de um lugar passivo, mostram a força do sujeito e reivindicam transformação. Uma obra que nos expõe a pertinência e lucidez de suas premissas, hipóteses, proposições, denúncias, críticas e apostas. E tudo isso alinhavado pela estilística do autor, não somente em seu modo de escrever, mas também na maneira como organiza seu vasto campo intelectual erudito e de vida. Tudo nos cai como de uma que beleza sem igual. E seguimos com MC Racionais com a canção “A vida é uma desafio”: “acreditar que sonhar sempre é preciso, é o que mantém os irmãos vivos” (Emicida, 2019) até porque *existe uma palavra que não pode ser dita, uma lágrima nunca derramada, um grito preso na garganta. Fim? Não. Travessia.* (Oliveira, 2025). Parafraseamos o autor. Que lindo Ensaio-Manifesto! A sociedade brasileira precisa deste livro, que nos chega à boa hora. Para finalizar, sigo com as palavras do professor Ronald Lopes: “*você matou no peito e devolveu com força!*”. Bravo!

Referências:

ANAIS DA CONSTITUINTE. Rio de Janeiro: 1934. v. VIII.

DIAS, Luciano; HELSINGER, Nathasha; SINISCALCHI, Bruno. É de raça que estamos falando – Tornar-se herdeiro da psicanálise no Brasil. Rio de Janeiro: 7Letras, 2024.

Emicida. Ismália. Amar ELO. São Paulo. Laboratório Fantasma, 2019

Evaristo, Conceição. Olhos d’água. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2021.

FEMINA. Publicação Oficial da Federação Brasileira das Associações de Ginecologia e Obstetrícia. Vol. 51, Número 5, 2023.

FREIRE, Ana Maria Araújo (Org.). Pedagogia da Indignação: Cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: UNESP, 2000.

FREUD, Sigmund. Considerações contemporâneas sobre a guerra e a morte. Cultura, Sociedade, Religião. Belo Horizonte: Autêntica, 1915.

FREUD, Sigmund. Nota sobre la “pizzara mágica. Obras Completas Psicológicas. Vol. 19. Buenos Aires: Amorrortu, 2012. Obra originalmente escrita em 1924.

https://youtu.be/xCJm_pRqN5k7 acesso: 17 de fevereiro de 2025.

KILOMBA, Grada. Entrevista dada à jornalista Débora Freitas. CNN Brasil. Extraído de: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/o-brasil-e-uma-historia-de-sucesso-colonial-lamenta-grada-kilomba/> acesso: 16.02.2025.

LACAN, Jacques (1992). O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. Texto originalmente escrito em 1969-1970.

LACAN, Jacques (2006). Conferências no Massachusetts Institute of Technology. Scillicet, n. 6-7, 1975. p.53-63.

LACAN, Jacques. O Seminário, livro 23: O sinthoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. Texto originalmente escrito em 1975-76.

LACAN, Jacques. Os corpos aprisionados pelo discurso. O seminário, livro 19: ...ou pior. Rio de Janeiro: JZE, 2012. Texto originalmente publicado em 1972.

LEMINSKI, Paulo. Toda poesia. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

LISPECTOR, Clarice. O ovo e a galinha. A Legião Estrangeira. Rio de Janeiro: Rocco, 2020.

MARTIÓL, Dariane. Poema com o Cu. 2021. Videopoema. Duração: 3'09.

NASCIMENTO, Abdias do. O Negro Revoltado. São Paulo: Ática, 1989.

Navalha na Carne (1967). Enciclopédia Itaú Cultural. Fonte: <https://enciclopedia.itaucultural.org.br/obras/183654-navalha-na-carne> acesso: 17 de fevereiro de 2025.

OLIVEIRA, Jairo Carioca de. O eu rasurado [livro eletrônico] : um manifesto afro-pindorâmico pela insurreição do pensável / Jairo Carioca de Oliveira. -- Nova Iguaçu, RJ : Ed. do Autor, 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.) A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

REVISTA DE ANTROPOFAGIA. Ano I. Número I. Maio – 1928. <https://digital.bbm.usp.br/bitstream/bbm/7064/1/45000033273.pdf> acesso em 17 de fevereiro de 2025.

RODRIGUES, Nelson. Anjo Negro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

MEMÓRIAS DE UMA RASURA

Que medo você tem de nós, olha aí

Você corta um verso, eu escrevo outro

Você me prende vivo, eu escapo morto

De repente olha eu de novo

Perturbando a paz, exigindo troco

Vamos por aí eu e meu cachorro

(Pesadelo - Canção de Gonzaguinha e Marlene)

Minha certidão de nascimento — o documento que me inscreve no mundo — traz a palavra “pardo”. É esse significante que me marca desde 21 de agosto de 1977, em Fortaleza, Ceará.

Pardo? Um eufemismo que me oculta, que me dissolve na indecisão.

Sou filho de uma mãe branca que, descendente de uma família portuguesa, carrega em si o peso dos antepassados colonizadores e de um pai miscigenado, filho de uma mulher indígena e de um homem negro, portanto, corpo afro-pindorâmico.

Meu pai, o primeiro negro a penetrar nas veias brancas da minha mãe, logo prontamente rejeitado por sua família; e ela, desejada pela família de meu pai, que via ali a possibilidade de “embranquecer” o sangue que corria em nossas veias e “limpar a barriga” da família de meu pai.

E eu? Eu nasci. Fui a redenção do que ainda era impuro, um milagre de pureza. O primeiro neto e homem pelo lado materno. Mas, ao mesmo tempo, fui a mancha, a rasura, o erro irreparável de uma branquitude que me recusava. Minha existência carrega a marca do fracasso. Nasci para ser o fôlego de um futuro branco, mas sou a sombra daquilo que se tenta esconder. No fundo, sou uma palavra solta, desconexa: **Pardo**, um significante que me mantém entre dois mundos, sem pertencimento a nenhum – um oximoro.

O que nos ensina a psicanálise de Lacan é que o sujeito se constitui na relação com o Outro. Mas o que me fazia sujeito na branquitude era uma

palavra que nunca fui eu: **Pardo!** Um nome que não me veste, não me define, apenas me consome. O que sou? Não sei. Meu nome, meu corpo, meu espírito — tudo se dissolve nesse espaço onde a branquitude me observa, onde o colorismo me vigia.

Minha avó materna me chamava de “meu pretinho” com um carinho que atravessava qualquer sombra de violência (e me permitam aqui algumas lágrimas, já me recomponho como canta o sambista Jorge Aragão: “*Foi só um momento encantado, que tirei do passado e abracei com ternura*”). Mas o afeto, ainda que carregado de ternura, não muda o fato de que, mesmo no abraço acolhedor da minha querida vó, eu era o negro, o submisso, o inferior. A ternura de seu abraço não apagava a violência histórica de uma marca que me faz um “não-ser”, um mestiço, um **pardo**, uma invenção da ideologia de um Brasil que se recusa a olhar-nos como iguais (Devulsky, 2021). No íntimo da minha própria casa, onde a carne se mistura e o amor se cliva, fui o milagre da transformação pela limpeza, mas também a evidência do erro. Entre o acolhimento e a rejeição, fui forjado para ser nada. Nada de um corpo negro que não se sabe negro.

Crescer entre brancos, olhando para os rostos de homens brancos, é habitar a margem do reconhecimento. Lacan nos ensina que, no estádio do espelho, a criança se reconhece na imagem que vê — um momento fundacional na constituição do sujeito. Diante do espelho, ela se percebe, se identifica, inicia a construção de si (Lacan, 1998).

Mas o que acontece quando essa imagem não existe? Quando o espelho nunca devolve um reflexo que seja seu? A metáfora lacaniana do vampiro que não se vê no espelho captura uma das angústias mais profundas de quem vive à margem da subjetividade imposta pela sociedade dominante: não poder se ver e, ao não se ver, ser dissolvido no desejo do Outro.

Tal qual a criatura condenada à eternidade, privada da satisfação do olhar do Outro, sem um espelhamento que o reconcilie com a sua existência, sou um reflexo quebrado, uma distorção daquilo que a sociedade quer que eu seja — um vampiro.

Na linguagem e no imaginário social, o corpo negro foi amputado da possibilidade de se afirmar como sujeito, corpo negro condenado a viver sem imagem. Conceição Evaristo (2025) denuncia a invenção do **pardo**, **essa**

ficção que nos apaga, impedindo-nos de assumir a plenitude de nossas identidades. Para ela, pardo é uma palavra sem vida, tão insípida quanto uma cor de papel — sem substância, sem história.

E, ainda assim, foi o que me deram. O que tentaram me impor. Um nome que não diz nada, que não diz quem sou. A negação da identidade negra é um processo contínuo, uma violência disfarçada que se reflete no rosto de cada negro que olha e não se vê.

A construção do sujeito é, em última instância, um jogo de palavras. Eu sou o sujeito da palavra que me subordina, que me define. Essa palavra “**pardo**”, esse rótulo que carrego, está impregnado de uma história de **subordinação**, de limpeza racial, uma construção ideológica que visa nos fazer desaparecer. Uma mistura que não mistura, o erro entre dois mundos.

A ideologia eugênica de branquear a raça negra se reflete nessa categorização, que visa nos dissolver em algo que se assemelha a uma não-existência. Ser negro nesse Brasil é estar eternamente à margem, é ser aquilo que não pode ser, aquele que nunca será aceito. Portanto, pensar esse corpo como masculinidade negra não cabe na lógica patriarcal que se sustenta no branco, cis e hetero, como um modelo universal. O mundo branco, de espelhos que apenas espelham imagens normativas e hegemônicas, torna-se impossível a auto reconstrução do sujeito negro dentro de parâmetros de reconhecimento legítimo. A masculinidade negra é subversiva. Ela é ignorada, reprimida, violentada. O patriarcado branco que construiu a história e as relações sociais neste país não fez um lugar para o homem negro, e por isso nos estigmatiza. O que se faz de nós é um corpo reduzido, fragmentado, que nunca se reconhece.

Cresci nesse espaço de negação, onde o homem negro sempre foi visto através da lente do patriarcado. Meu pai, afro-pindorâmico, ao negar sua negritude, não se reconhecia como tal, e a masculinidade ao meu redor era a que me impunham — patriarcal, rígida, colonial, sempre me ensinando a ser o que não sou.

A cultura ao meu redor não me amava. Cresci ouvindo o imperativo “Seja Homem”, que, sorrateiramente, escondia outro comando: “Seja Branco”. Não havia amor possível para o homem negro dentro de uma estrutura que nos chama de assassinos, estupradores, brutos, um estigma que nos assola até hoje. No livro *A gente é da hora*, bell hooks (2022) argumenta que os homens

negros, ao aderirem à masculinidade falocêntrica e patriarcal, acabam reforçando os estereótipos que lhes são impostos. Não há resistência, não há um grito de negação contra essa violência. A masculinidade negra não foi construída em um espaço que nos permitisse existir sem violência, sem opressão, sem ser visto como ameaça. E é essa masculinidade que me foi dada, uma masculinidade que negava tudo o que eu era e tudo o que eu poderia ser.

Demorei quarenta anos para me enxergar negro, e isso só aconteceu quando finalmente esmaguei o espelho branco que me foi imposto. Descobri, então, que o tal espelho nunca existiu: o reflexo que aprendi a reconhecer nunca foi meu, era uma imagem colonizada, fabricada para me anular. Além disso, tive que desconstruir a masculinidade tóxica que me empurraram goela abaixo. Não havia referência alguma que me servisse. As poucas que existiam pareciam dizer que o homem negro só podia ser uma caricatura violenta, submissa ou machista da branquitude.

Embora Virgínia Leone Bicudo tenha sido pioneira ao discutir a relação entre racismo e adoecimento psíquico no Brasil, foi Neusa Santos Souza quem apontou a possibilidade de (re)construir uma identidade negra baseada no autoamor e na afirmação da negritude. Para ela, “ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro” (Souza, 1983, p. 115).

E tornar-se negro/a implica criar uma fala própria — inventar uma linguagem sobre si, em vez de aceitar as narrativas impostas. Foi um percurso árduo, mas necessário. Romper com a estrutura que me forjou no silêncio foi o ato definitivo de resistência.

O silêncio que me foi dado, eu transformei em grito. Porque compreendi: fui subjetivado em uma sociedade que historicamente me negava o direito de existir como homem negro.

As bases que sustentam o Eu-rasura

A ideologia eugênica vai associar cada vez mais os negros às mazelas sociais, ligando-os diretamente à prática de maus hábitos de convívio e comportamento, como a preguiça, a falta

de ambição no trabalho, o alcoolismo, o absenteísmo, a baixa condição de aprendizagem e formação. (Theodoro, 2022, p. 111)

A ideologia eugênica cumpre um papel central na negação do devir-negro. Essa negação não se dá apenas pela exclusão, mas pela transformação dos corpos negros em seres inexistentes, como vampiros sem reflexo no espelho da história. Dessa forma, a eugenia não apenas discrimina, mas apaga qualquer possibilidade de construção identitária negra, consolidando a supremacia branca como matriz do pensamento hegemônico. Essa estrutura histórica precisa ser resgatada e problematizada, sobretudo o Congresso Universal das Raças ocorrido em 1911, que marcou divisões profundas no campo do conhecimento e ainda reverberam na contemporaneidade.

Foi naquele ano que também ocorreu o Congresso Internacional de Psicanálise realizado em Weimar, na recém-criada Alemanha. Lá Freud encontrou Lou Andreas-Salomé³, uma mulher cuja presença e influência seriam determinantes no desenvolvimento de um dos conceitos mais fundamentais da psicanálise: a pulsão de morte e que mais tarde traria grandes implicações para o entendimento do sujeito (Freud, 1920). Nesse contexto, Sabina Spielrein já vinha trabalhando este conceito porque sua vida foi dedicada a clínica com psicóticos no Burghölzli e que resultou, dentre outras inúmeras produções, na publicação, em 1912, do texto “A destruição como origem do devir” onde ela conceitua a pulsão de morte⁴.

Também foi em 1911, entre esse debate sobre pulsão de morte na psicanálise, que em outros campos do saber, principalmente àqueles de caráter sociopolítico, promovido no contexto de expansão da política imperialista europeia, que aconteceu o primeiro Congresso Universal das Raças, realizado em Londres. As concepções racialistas e eugenistas da época promoveram debates sobre o futuro das populações colonizadas. O congresso reuniu representantes de mais de 50 países da Europa, América do Sul e do

³ Lou Andreas-Salomé foi uma psicanalista, filósofa, ensaísta, poeta e romancista russa. Ela foi contemporânea de Freud e pediu a ele que escrevesse sobre um “instinto de morte” em 1913.

⁴ Este artigo foi publicado originalmente em alemão em 1912 em Spielrein, S. (1912). *Die Destruktion als Ursache des Werdens*. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, 4, 465–503.

Norte, África e Ásia. Representando o Brasil, estava João Baptista de Lacerda e Edgard Roquette-Pinto, como delegados oficiais, além de outros brasileiros presentes no congresso, que também constam na lista do Comitê Geral Honorário do evento, tais como; Jacques Huber, Diretor do Museu Goeldi de História Natural e Etnografia, e da escritora Amélia de Freitas Bevilaqua (Spiller, 1911, p. 29). João Baptista de Lacerda, médico e diretor do Museu Nacional, apresentou a tese “*Sur le métis au Brésil*”⁵, na qual defendia que o país passaria por um processo de branqueamento. Sua pesquisa indicava que a população branca no Brasil havia crescido rapidamente entre 1870 e 1910, enquanto a negra e mestiça diminuía (Souza, 2011, p. 90-92). Com base nessa tendência, Lacerda projetou que, em 2012, os brancos seriam 80%, os indígenas 17% e os mestiços 3%, prevendo a extinção da população negra (Lacerda, 1912, p. 101). Fundamentada na crença de que a miscigenação com europeus diluiria as características não brancas, sua tese legitimava políticas de imigração seletiva e marginalização das populações afro-brasileiras, indígenas e afro-pindorâmicas (Lacerda, 1911).

A proposta de branqueamento, fundamentada em premissas eugenistas, representava um projeto político que buscava europeizar a população brasileira por meio da miscigenação, sustentando a crença de que as características negras seriam gradualmente eliminadas ao longo das gerações (Schwarcz, 2013a). Mais do que uma simples tese científica, a ideia de um Brasil branco expressava uma mentalidade colonialista que rejeitava a diversidade racial e cultural do país, promovendo a imposição de um modelo europeu de identidade. Essa perspectiva de embranquecimento consolidava um imaginário racista no qual a população negra era percebida como um traço indesejado a ser diluído, apagado ou "corrigido" pela supremacia branca, reforçando a noção de que o negro era uma marca a ser retificada na história nacional (Schwarcz, 2013b).

O plano de branqueamento, como estratégia política e social, reafirmava a hierarquização racial, colocando o corpo negro em uma posição subalternizada. Tal discurso, associado ao racismo, está em conformidade com

⁵ A tese está disponível para acesso online na Biblioteca Digital de Obras Raras da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) através do seguinte link https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/35?utm_source=chatgpt.com

o conceito freudiano de pulsão de morte, que implica num impulso inconsciente de destruição e repetição de padrões negativos (Freud, 1920). Nesse contexto, o racismo sistêmico se manifesta como uma forma de inferiorização e destruição do outro. É o ódio do Eu branco ao Outro diante da diferença cultural.

Isso significa que os racismos sistêmicos são resultados de construções sociais que se utilizam também de argumentos científicos para legitimar a discriminação e o preconceito com base em diferenças culturais. João Baptista de Lacerda se baseou em teorias de darwinismo racial e utilizou obras como “A redenção de Cã”, de Modesto Brocos⁶, para demonstrar sua visão de um futuro “europeizado” para o Brasil (Schwarcz, 2013a).

No capítulo “Exploração Sexual da Mulher Africana”, Nascimento (1978) explica que a perspectiva eugenista no Brasil deve ser analisada em sua relação com as bases coloniais que forjaram uma sociedade estruturada na exploração, no racismo sistêmico e na violência. Desde a colonização, a escravização africana foi utilizada como recurso econômico e ideológico para sustentar a supremacia branca. A ideia de miscigenação, ainda que apresentada posteriormente como um fator de “harmonia racial”, tem suas raízes na exploração sexual de mulheres negras, no apagamento cultural e no esvaziamento da identidade africana, substituindo-a por traços europeus. Essa miscigenação não foi um fenômeno espontâneo, mas parte de um projeto estruturado que visava o embranquecimento da população como solução para o problema racial (Ribeiro, 2019).

O branqueamento no Brasil também foi um dispositivo político destinado a apagar a presença negra. Para Abdias do Nascimento (1978, p. 93) “o processo de mulatização, apoiado na exploração sexual da negra,

⁶ A tela A Redenção de Cam (1895), de Modesto Brocos, é uma das obras mais emblemáticas e problemáticas da pintura brasileira, pois simboliza a ideologia racista do branqueamento que permeou o pensamento social e político no Brasil pós-abolição. Inspirada na narrativa bíblica de Cam, filho amaldiçoado de Noé e tradicionalmente associado às populações negras, a obra propõe uma narrativa visual de “redenção” racial através da miscigenação. Na pintura, uma mulher negra ajoelha-se em oração, agradecendo pelo nascimento de um neto de pele clara, fruto da união entre sua filha mestiça e um homem branco. A mãe mestiça segura a criança branca nos braços, enquanto o homem branco observa a cena satisfeito, e o fundo bucólico reforça a ideia de tranquilidade e conformidade com o ideal de embranquecimento. A obra ilustra a violência simbólica e a política eugenista que idealizava a “superação” da negritude através do apagamento das características negras em gerações futuras.

retrata um fenômeno de puro e simples genocídio. Com o crescimento da população mulata, a raça negra está desaparecendo sob a coação do progressivo clareamento da população do país”. Dessa maneira, a ideologia da “democracia racial” submetia os negros à pressão de embranquecerem para serem socialmente aceitos, Lélia Gonzalez apontou que esse processo produziu um duplo ajustamento à sociedade brasileira:

[...] Em seu processo de duplo ajustamento à sociedade brasileira, os escravos forjaram uma nova identidade que, de um lado, adaptava-se taticamente às exigências de obediência e fidelidade ao modelo dominante e, de outro, integrava-se de fato às formas de vida e de pensamento que iam sendo elaboradas por sua própria comunidade ((GONZALEZ, 1987).

Essa lógica, que subjuga e explora corpos negros, continua espelhada nas violências estruturais contemporâneas. O **“Atlas da Violência 2024”** confirma essa realidade ao revelar que, em 2022, as mulheres negras representaram 66,4% das vítimas de feminicídios, com uma taxa de 4,2 homicídios por 100 mil habitantes, enquanto entre mulheres brancas essa taxa foi de 2,5, evidenciando que mulheres negras têm 1,7 vezes mais chances de serem assassinadas. No Nordeste, a disparidade é ainda mais acentuada, com Alagoas registrando uma probabilidade 7,1 vezes superior de feminicídios de mulheres negras em relação às brancas. Além disso, as mulheres negras foram 58,2% das vítimas de violência doméstica e intrafamiliar, reforçando a persistência desse processo.

Pensando com base nesses dados aproximadamente 6,67 mulheres negras foram vítimas de feminicídio por dia no Brasil. Somente em Alagoas, equivale a cerca de 178 feminicídios de mulheres negras por ano no estado. Além disso, a violência doméstica e intrafamiliar afetou de forma alarmante essa população, com uma estimativa de 92.482 mulheres negras vítimas de violência doméstica por dia no Brasil, expressão da brutalidade da desigualdade racial. São cerca de 64 mulheres negras mortas a cada minuto no Brasil.

O relatório também atribuiu esses dados ao racismo sistêmico, à necessidade de se pensar o território brasileiro pela interseccionalidade entre raça e gênero e à insuficiência de políticas públicas específicas, ressaltando a necessidade urgente de medidas eficazes para proteger essas mulheres e combater essas múltiplas formas de violência (Cerqueira; Bueno, 2024).

O branqueamento no Brasil não pode ser visto como um fenômeno isolado, mas como parte do processo mais amplo da **colonialidade do poder**. Essa colonialidade estrutura hierarquias raciais, culturais e econômicas, nas quais a europeização é tomada como referência de civilização e progresso, ao mesmo tempo em que marginaliza e violenta corpos negros e indígenas (Quijano, 2000).

No Brasil, a miscigenação foi romantizada como solução para conflitos raciais, enquanto ocultava as violências estruturais que garantiriam a permanência da desigualdade racial. Essa prática de exclusão e reconfiguração social, característica dos processos imperiais, operava pelo apagamento de histórias locais em favor de narrativas hegemônicas, reforçando o racismo sistêmico como princípio organizador da sociedade (Quijano, 2014).

Quijano (2000) aponta dois eixos centrais no padrão moderno de poder. O primeiro é a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados através da raça, um conceito historicamente construído para legitimar a dominação, naturalizando a hierarquização entre grupos sociais. Essa classificação racial se tornou o fundamento das relações de dominação que estruturaram o colonialismo e suas consequências globais.

Em segundo lugar, a colonialidade do poder articulou todas as formas de exploração do trabalho e controle de recursos sob a lógica do capital e do mercado mundial, garantindo a persistência das desigualdades raciais e econômicas. Nesse sentido, o projeto de embranquecimento no Brasil foi um desdobramento desse sistema global, reafirmando a dominação racial por meio da assimilação e da exclusão estratégica dos povos negros e indígenas.

Ao aprofundarmos a análise da colonialidade do poder, chegamos à noção de colonialidade de gênero, conceito desenvolvido por María Lugones (2008, p. 73-108) para dar conta de como as dinâmicas de racialização e gênero são entrelaçadas na estrutura colonial. A imposição da hierarquia racial,

como analisada por Quijano, não pode ser dissociada da forma como corpos racializados foram também generificados, produzindo um modelo de dominação que associa raça, gênero e classe de maneira interdependente.

No contexto colonial, as mulheres negras e indígenas foram historicamente subalternizadas, reduzidas a um lugar de exploração extrema, seja no trabalho forçado, na violência sexual ou na negação de sua humanidade. Assim, a modernidade capitalista não apenas racializou a população colonizada, mas também impôs um sistema patriarcal que redefiniu os papéis de gênero de acordo com a lógica da dominação colonial.

Sem essa perspectiva interseccional, corremos o risco de reproduzir análises incompletas que ignoram como as opressões se articulam. A colonialidade de gênero nos permite perceber que o racismo sistêmico não afeta apenas homens e mulheres de maneira distinta, mas também as relações de poder são moduladas pelas construções coloniais de feminilidade e masculinidade.

A mulher negra, por exemplo, foi historicamente representada como resistente e hipersexualizada, justificando sua exploração contínua, enquanto a mulher branca foi idealizada como frágil e digna de proteção. Essas construções não apenas sustentam desigualdades estruturais, mas também moldam a violência de gênero no presente, como mostram os altos índices de feminicídio e violência doméstica que recaem desproporcionalmente sobre mulheres negras como vimos no Atlas da Violência 2024.

No Brasil, o controle sobre os corpos femininos negros foi central para a reprodução do sistema colonial e para a consolidação de uma ideologia racial excludente que perdura até os dias atuais. A exploração sexual de mulheres negras, historicamente institucionalizada, serviu como uma das principais engrenagens do patriarcado colonial e da política eugenista, elementos fundamentais para a manutenção de uma sociedade racializada e desigual (Gonçalves, 2020). O embranquecimento foi promovido como estratégia de modernização, sob a crença de que a miscigenação progressiva eliminaria as características indesejáveis associadas à população negra, moldando a identidade nacional a partir do ideal europeu (Ribeiro, 2019).

Essas narrativas foram reforçadas após a abolição da escravidão, cuja falácia de libertação plena camuflou um projeto de exclusão socioeconômica

dos negros, ao mesmo tempo em que vinculava o futuro civilizado da nação à hegemonia branca. A escolha de uma princesa branca como símbolo heroico da abolição — exaltada como redentora — exemplifica essa construção ideológica, posicionando a branquitude como salvadora do povo negro, enquanto persistia a violência estrutural. Esse fenômeno, frequentemente narrado como pacífico em contraste com os processos violentos de emancipação em outras nações, alimentou o mito da democracia racial brasileira (Almeida, 2018).

O corpo mestiço tido como pardo, no imaginário nacional, foi erigido como ícone de uma identidade brasileira forjada sob o signo da desafricanização e do branqueamento cultural. Essa construção simbólica, convenientemente ovacionada como marca de integração racial, cumpriu o papel de obliterar a centralidade da negritude, deslocando-a para os subterrâneos da existência social (Nascimento, 2016, p. 154).

Não se trata apenas de dominação territorial, mas de uma colonização subjetiva, onde o negro se torna corpo ausente-presente: existe, mas é objetificado, estetizado ou demonizado. Essa condição perpetua uma dinâmica brutal de passabilidade racial, em que muitos tentam se aproximar da branquitude para acessar direitos básicos negados aos corpos negros (Césaire, 2006).

Mulheres negras continuam sendo o alvo preferencial da hipersexualização, enquanto homens negros carregam o estigma da violência. Nas palavras cortantes de Conceição Evaristo (2021), “nossos corpos carregam as marcas de um tempo que ainda não acabou”⁷. Essa brutalidade epistêmica e visual implica um ensurdecimento estratégico: nega-se voz e humanidade às subjetividades negras, que só interessam enquanto corpos consumíveis ou ameaçadores – corpos abjetos como definido a seguir:

O abjeto é caracterizado por uma negação violenta que solidifica e dá consistência maciça nas fronteiras do Eu, como se fosse um não-Eu que se manifestou na separação

⁷ Disponível em: <<https://www.lettras.ufmg.br/literafrro/autoras/188-conceicao-evaristo>>. Acesso em: 29 jan. 2025.

traumática entre o Eu e o Outro, encontrando seu próprio espaço e significância. (Lopes; Oliveira, 2022, p. 124)

Por outro lado, a masculinidade negra é encapsulada em estereótipos unidimensionais. Homens negros são frequentemente posicionados por pesquisadoras nos estudos de gênero e estudos de masculinidades como partícipes plenos do patriarcado, sem considerar a especificidade das violências raciais que enfrentam. Assim o homem negro é apenas “um objeto entre outros objetos”, desumanizado ao ponto de ser privado até do direito à complexidade emocional e cognitiva (Fanon, 2008, p. 103).

Esse silenciamento não é acidental: é uma tática para manter intactas as estruturas de poder, garantindo que a denúncia do racismo sistêmico não desestabilize o conforto branco, ao mesmo tempo em que as estratégias de marginalização do homem negro seguem existindo plenamente nos campos de produção de saberes sendo, muitas vezes, aderido no discurso do próprio sujeito negro, afinal, “ninguém em sã consciência quer ser negro sob a branquitude” (Theodoro, 2022, p. 73) — e a sociedade brasileira, forjada sob uma lógica racista e patriarcal, continua a oferecer poucos incentivos para que essa situação mude.

O ideário eugenista, amplamente difundido no final do século XIX, foi um projeto de violência epistêmica e biológica, que não apenas defendia a superioridade de determinadas raças, mas legitimava o genocídio e o apagamento da população negra como um progresso civilizatório. No Brasil, essa lógica tomou forma por meio de uma política deliberada de branqueamento, que não se restringiu à imigração europeia em massa, mas fez do corpo negro — especialmente da mulher negra — o campo de batalha simbólico e Real para a construção de uma identidade nacional às avessas. A miscigenação, promovida sob a fachada de harmonia racial, na verdade era um instrumento brutal de melhoria racial e erradicar características africanas (Souza, 2013).

Em *Um defeito de cor*, Ana Maria Gonçalves escancara o uso violento do corpo da mulher negra como objeto preferencial para a sexualidade predatória do homem branco. Não se tratava de desejo, mas de dominação, de um olhar branco faminto que projetava na mulher negra a imagem

estereotipada de hipersexualidade para justificar sua exploração sexual, a sexualidade negra era tanto fascinante quanto dominável (Gonçalves, 2006).

Esse imaginário, cuidadosamente alimentado pelo racismo sistêmico, fazia da mulher negra uma peça central no projeto de miscigenação: seu corpo não era visto como humano, mas como um veículo para diluir a negritude, portanto, uma extensão dos dispositivos de controle colonial. O apagamento do homem negro, por sua vez, não se deu apenas pela sua exclusão social e genocídio constante, mas também pela recusa de seu lugar nas dinâmicas de poder familiar e reprodutivo, ao se privilegiar a união entre homens brancos e mulheres negras, restava ao homem negro o lugar da exclusão social (Souza, 2013).

Essa violência sistemática se reflete ainda hoje, perpetuando desigualdades que colocam os homens negros como alvo preferencial de assassinatos e encarceramento, enquanto as mulheres negras seguem desumanizadas em suas dores, trajetórias e aparecendo como objeto fetiche na cultura brasileira.

A materialidade de um Eu-rasura

Você deve aprender a baixar a cabeça
E dizer sempre muito obrigado
São palavras que ainda te deixam dizer
Por ser homem bem disciplinado
Deve, pois, só fazer pelo bem da nação
Tudo aquilo que for ordenado
(Comportamento Geral – Gonzaguinha)

A violência contra a população negra no Brasil é uma realidade alarmante que reflete profundas desigualdades sociais e estruturais. De acordo com o Atlas de Violência 2024, homens negros enfrentam uma realidade marcada pela violência letal, pela seletividade penal e por uma estrutura social discriminatória. Entre 2012 e 2022, a taxa de homicídios registrados de pessoas negras alcançou um pico de 43,1 por 100 mil habitantes em 2017, caindo para 29,7 em 2022. Ainda assim, o risco relativo de um homem negro ser assassinado é 2,8 vezes maior do que o de um homem não negro. Em

estados como Alagoas e Amapá, esse risco chega a ser 23,7 e 9,8 vezes superior, respectivamente. Então, com base nos dados acima, estima-se que, em 2022, aproximadamente 47,2 pessoas negras foram assassinadas por dia no Brasil.

Nos estados com maior disparidade, como Alagoas e Amapá, a situação é ainda mais grave. Em Alagoas, onde o risco relativo de homicídio de pessoas negras é 23,7 vezes maior, cerca de 6,89 negros foram mortos por dia em 2022. No Amapá, onde esse risco é 9,8 vezes superior ao de não negros, a média diária foi de 1,14 homicídios de pessoas negras. Esses números revelam a dimensão da violência racializada no Brasil, reforçando a necessidade de políticas públicas urgentes para enfrentar essa realidade.

No sistema penal, 68% dos réus processados por tráfico de drogas são negros, com grande concentração de jovens de até 30 anos, sendo frequentemente alvo de abordagens policiais arbitrárias, como invasão domiciliar sem mandado judicial. Essa violência social acompanha os homens negros ao longo da vida: em 2022, a taxa de agressão contra idosos negros foi de 16,6 por 100 mil habitantes, quase o dobro da registrada para idosos não negros (8,1) (Cerqueira; Bueno, 2024).

O racismo sistêmico eugenista que fundamentou essas políticas não apenas destruiu corpos, mas também a alma do povo negro, na tentativa de aniquilação de suas histórias e memórias, transformando vidas negras em estatísticas de um genocídio que segue mascarado como democracia racial (Nascimento, 2016, p. 154). A Lei de Cotas de 1934, sancionada durante o governo de Getúlio Vargas, demonstra essa concepção. A legislação restringia o ingresso de imigrantes ao estabelecer um limite de 2% do total de indivíduos da mesma nacionalidade residentes no Brasil nos 50 anos anteriores.

A defesa de restrições migratórias se baseava na crença de que negros e asiáticos representavam uma ameaça ao progresso nacional. Deputados como Miguel Couto e Arthur Neiva apresentaram emendas que explicitavam tais restrições. Couto, por exemplo, propôs a proibição de imigrantes africanos e uma cota de 5% para asiáticos, justificando suas ações com argumentos eugenistas que exaltavam a superioridade da raça branca (ANAI DA CONSTITUINTE, 1934, vol. VIII, p. 76-78). Neiva, por sua vez, defendia que o Brasil deveria aceitar apenas imigrantes brancos, utilizando o

argumento de que a miscigenação seria suficiente para promover o branqueamento pacífico da população.

Tudo isso não foi sem efeitos para a história da psicanálise no Brasil. Em seus primeiros momentos, percebemos como o discurso médico, disfarçado de uma suposta neutralidade científica, desempenhou um papel central na construção e legitimação da exclusão racial. As abordagens psicanalíticas durante muitos anos se consideravam isentas de qualquer viés racial, e assim se aliaram à exclusão do corpo negro, não apenas ao silenciá-lo, mas também ao reduzi-lo a um objeto de estudo, um experimento para confirmar teorias racistas. Mesmo as correntes que se diziam progressistas dentro da psicanálise, ao se proclamarem neutras, muitas vezes reforçavam inconscientemente a ideia de um Brasil onde o racismo sistêmico estaria invisível, disfarçado pela falsa “harmonia racial”.

Ignorando as dinâmicas raciais e as especificidades dos sujeitos negros, essas abordagens contribuíam para uma narrativa onde a exclusão era mascarada sob uma fachada de objetividade científica. O legado dessa visão colonial, eugenista e pseudocientífica não é um resquício do passado, mas uma força destruidora que ainda permeia as relações sociais contemporâneas. Ele sustenta o racismo sistemático, que não se dissolve com o tempo, mas se estabelece, moldando a percepção e as dinâmicas raciais até hoje no Brasil.

O discurso do branqueamento, mascarado pela falácia da miscigenação é, na realidade, uma chantagem ideológica que não apenas reafirma as bases do racismo, mas também destrói as possibilidades de uma identidade negra coletiva e robusta. Essa narrativa corrosiva não deixa espaço para o fortalecimento das raízes negras, pois insere o negro em uma posição subalterna, sem permitir que ele ocupe, de fato, um lugar de protagonismo na construção social e cultural do nosso país.

Então, o que resta para o corpo masculino negro dentro de uma estrutura racial tão profundamente implantando? Fanon (2008, p. 106) nos responde que: “O homem negro não é um homem, é um homem negro”. Ou seja, o negro, em sua totalidade, está constantemente submisso à visão do Outro, sem a possibilidade de ser reconhecido como sujeito pleno. Ele é apenas o espelhamento da construção do olhar branco.

Portanto, se a linguagem me nega, sou eu quem deve reinventá-la. Se o espelho se recusa a refletir minha imagem, então que eu o quebre e construa meu próprio reflexo. Hoje compreendo que minha existência não cabe nas classificações coloniais que tentaram me dissolver. Não sou um erro, nem uma rasura – sou o que resiste.

Na negação do que me impuseram, encontro a possibilidade de me afirmar. Porque ser negro não é apenas uma condição herdada, mas um processo de se tornar. Tornar-se negro é romper com a ficção do apagamento e escrever, com meu próprio corpo e minha própria história, a presença que sempre tentaram silenciar. Reescrever aquilo que foi rasurado, um palimpsesto⁸ da própria história.

Vimos a profundidade das estruturas racistas e colonialistas que moldaram a sociedade brasileira e continuam a produzir desigualdades e violências direcionadas às populações negras. Desde o Primeiro Congresso Universal das Raças em 1911, no qual João Baptista de Lacerda defendeu a ideologia do branqueamento como um projeto eugenista para o país, até os dados recentes do Atlas da Violência 2024, que evidenciam a vulnerabilidade extrema das mulheres e homens negros à violência, percebe-se a permanência de um **racismo sistêmico** em mais de cem anos sustentado por um histórico de exclusão e subjugação.

A colonialidade do poder, conforme teorizada por Quijano, mostrou como a raça foi codificada como um princípio organizador das relações sociais, articulando-se com a colonialidade de gênero, conforme argumentado por María Lugones, para reforçar múltiplas formas de opressão. Assim, a noção de miscigenação, longe de representar harmonia racial, serviu como um dispositivo para a **invisibilização e apagamento da negritude**, perpetuando desigualdades e naturalizando hierarquias raciais.

Os números do **genocídio negro** no Brasil demonstraram que a violência letal e institucionalizada não é um fenômeno aleatório, mas sim um desdobramento do racismo sistêmico que estrutura a sociedade. Da mesma forma, o **feminicídio e a violência doméstica atingem de maneira**

⁸ Um texto palimpsesto é um manuscrito que teve o seu texto original apagado para dar lugar a um novo texto. A palavra palimpsesto vem do grego antigo palímpsêstos, que significa "aquilo que se raspa para escrever de novo".

desproporcional as mulheres negras, que enfrentam uma dupla opressão racial e de gênero.

A negação da subjetividade do homem negro, frequentemente reduzido a estereótipos de perigo e violência, reforça a marginalização e justifica a brutalidade policial e o encarceramento em massa. O homem negro não é reconhecido como um sujeito pleno dentro da estrutura colonial, sendo constantemente condicionado pelo olhar do Outro.

No entanto, a resistência histórica da população negra no Brasil, por meio de movimentos sociais, culturais e intelectuais, segue sendo um **ato contínuo de insurgência e revolta contra a violência epistemológica e material que busca apagá-los**. A ultrapassagem dessa realidade exige a desconstrução das bases racistas que sustentam a sociedade e o enfrentamento da colonialidade que ainda persiste nas instituições e discursos contemporâneos.

A revolta que brota dessa negação é uma revolta existencial, mas também pode se tornar uma força revolucionária, uma resistência contra a violência que tenta apagar nossa identidade. Na recusa de ser invisibilizado, a ser reduzido a um espectro de uma identidade imposta surge “O negro revoltado”, que pela via da recusa ao espelho branco se reinventa e resiste – sempre contra um sistema que o nega.

DO NEGRO REVOLTADO AO NEGRO CRIATIVO: A organização do ódio como arma de subversão.

Minha resposta ao racismo é a raiva. Vivi com essa raiva, ignorando-a, alimentando-a, aprendendo a usá-la antes que ela destruísse minhas visões, durante a maior parte da minha vida. Uma vez respondi em silêncio, com medo do peso. Meu medo da raiva não me ensinou nada. Seu medo da raiva também não lhe ensinará nada (Lorde, 1984b, p. 124).

Em 14 de maio de 1888, o Brasil não celebrou a liberdade; selou a condenação de um povo. Dois milhões de pessoas negras e despossuídas pelo destino que lhes foi imposto, foram lançadas à própria sorte, sem-terra, sem trabalho, sem moradia, sem direitos. A falsa abolição não foi um ato de redenção, mas um pacto de exclusão. O racismo sistêmico brasileiro não se contenta em explorar; ele extermina, não apenas corpos, mas também consciências, sonhos e futuros. O Brasil fez do extermínio negro um manejo silencioso e invisível, sofisticando sua violência em leis, políticas e omissões. Aqui, o genocídio não grita — ele se infiltra, ele persiste, ele corrói. Quatro séculos de espoliação não bastaram para apagar nossa existência, mas buscaram nos privar de tudo, até mesmo da capacidade de imaginar futuros em que não fôssemos a margem. Somos maioria minorizada, sobrevivendo a um país que insiste em nos negar, mas que nunca conseguiu nos apagar.

Em um país marcado pelo racismo sistêmico, o negro aprende desde cedo que sonhar é um privilégio que lhe é negado. O racismo não é uma questão de “falta de oportunidades”; ele é uma sentença imposta pelo Estado e pela sociedade, que cria um ciclo de dor e negação que, dia após dia, mata sonhos, mina o autoamor e aniquila possibilidades.

Como afirma Emicida na música Ismália do álbum AmarELO, “Onde a felicidade do branco é sempre plena, a do negro é sempre quase.” Esta não é apenas uma afirmação poética, mas uma realidade vivida por cada corpo negro neste país. O racismo não é algo que surge de comportamentos isolados, mas é uma rede histórica, um projeto consciente de manutenção de privilégios e de subordinação dos corpos racializados.

Enquanto os psicanalistas e intelectuais brancos teorizam sobre o racismo em congressos, fóruns e colóquios universitários, nossos corpos negros seguem sendo invisibilizados. Somos tomados por serviçais, sem voz, aos desejos e apetites dos brancos que se congratulam com sua postura progressista, mas não ousam repensar as estruturas que sustentam suas próprias posições de privilégio. Como afirma Haraway (1991, p. 150), numa perspectiva de gênero, essa reconfiguração transforma o corpo feminino em uma entidade abjeta, programada para o gozo patriarcal — corpo robótico, desprovido de subjetividade, destinado ao servilismo.

Guattari (2010, p. 73-80) com sua crítica ácida, não hesitou em apontar que, por mais que a psicanálise se alimentasse das modas teóricas da linguística e da matemática, ela continuava a ser escrava de um reducionismo estrutural, a simplificar o humano a uma sucessão de generalidades, engessadas nas mesmas análises de indivíduo e família. Ele sublinha a hipocrisia de uma psicanálise que, longe de ser uma prática universal, sempre se reservou a um pequeno e seletivo grupo, daqueles que, de alguma maneira, já gozam dos privilégios sociais e econômicos.

Essa crítica é uma lâmina afiada que corta a ilusão de uma psicanálise neutra, que se coloca como saber acessível e transformador, quando na realidade serve apenas para manter as estruturas de poder que esmagam os marginalizados. E não, a psicanálise europeizada não foi pensada, nem tem os recursos para atender à dor estrutural do negro. Está tecnicamente e metodologicamente travada em um lugar onde o racismo estrutural, que é material e visceral, nunca será curado por simples palavras e sofismas teóricos, não à toa Lacan já acusava os psicanalistas de seu tempo de terem “ouvidos burgueses” (Lacan, 2011, p. 27) e por isso ele estava ali, “falando com as paredes”, ou seja, falava sozinho: “Nem com vocês, nem com o Outro maiúsculo (...) Cabe a vocês me interpretarem”. E é nesse lugar de “ouvidos burgueses” onde ele fala com as paredes que vaticina: “Não vai demorar muito, talvez quatro ou cinco anos, estaremos mergulhados em problemas de segregação, que serão fustigados com o termo racismo” (Lacan, 2011, p. 36).

Do negro revoltado

A carne mais barata do mercado é a carne negra
(Só-só cego não vê)
Que vai de graça pro presídio
E para debaixo do plástico
E vai de graça pro subemprego
E pros hospitais psiquiátricos
A carne mais barata do mercado é a carne negra

(A carne – Elza Soares)

Em 2024, minha experiência em dois grandes congressos de psicanálise, um promovido pela Associação Psicanalítica Internacional (IPA) e outro do Campo Lacaniano, foi uma demonstração exata desse dilema. Ambos os eventos se debruçaram sobre racismo e preconceito, abordando-os com a erudição que a teoria psicanalítica oferece, como se a teoria apartada da prática fosse capaz de resolver a questão.

A verdadeira face cruel do racismo não se revelou nas palavras rebuscadas das palestras ou nos debates inflamados sobre desigualdade, mas no silêncio cortante da confraternização que se seguiu. Os poucos negros presentes, entre os participantes, sentiram não o ataque direto, mas algo talvez mais perverso: a indiferença. Não houve insultos explícitos, nem hostilidades abertas, apenas a tranquilidade de quem se acredita absolvido, pois já “discutiu a teoria” e, por isso, se vê isento da responsabilidade de transformar a realidade. Mas a cena falava por si só: os corpos que serviam taças e champanhes eram negros. Eles não estavam debatendo racismo — estavam vivendo-o. Era o discurso progressista ocupando as mesas, e a brutalidade das hierarquias raciais ocupando o chão. Um evento sobre desigualdade que, sem perceber, se tornou a própria materialização do que diziam combater.

Esse fetiche semiótico dos copos e taças de cristal, símbolos de status e poder, não está apenas na ostentação material, mas no que esses objetos representam em termos de hierarquia simbólica. Ali, no brilho da taça de cristal, há uma reafirmação silenciosa e constante, das hierarquias de afetos que marcam uma divisão invisível entre o “**quem é**” e o “**quem serve**”.

A psicanálise, ao se tornar refém dessas representações simbólicas, perpetua não só uma divisão social, mas também uma divisão psíquica que reverbera nas relações de poder que atravessam a própria prática clínica. Não importa quão sofisticada seja a linguagem utilizada, quão tecnicamente refinados sejam os conceitos – quando a prática não reconhece a desigualdade estrutural e a violência racista, ela não pode ser parte da solução, ela se torna cúmplice. Uma ferramenta de manutenção da ordem vigente, um artefato ideológico de uma elite intelectual que, confortavelmente alheia à dor do negro, utiliza sua prática para neutralizar a resistência, manter o *status quo*. Uma teoria que discute sobre a dor sem tocar nela, uma ciência que debate a liberdade sem jamais poder libertar. Enquanto isso, os corpos negros seguem servindo, silenciosos na penumbra de um debate intelectual que, na prática, não os reconhece.

A revolta que brota dessa negação é uma revolta existencial, mas também pode se tornar uma força revolucionária, uma resistência contra a violência que tenta apagar sua identidade. Na recusa de ser invisibilizado, a ser reduzido a um espectro de uma identidade imposta surge “O negro revoltado”, que pela via da recusa ao espelho branco se reinventa e resiste – sempre contra um sistema que o nega.

É preciso que se compreenda que o racismo não é uma abstração que se debate nas salas acadêmicas, uma hipótese que se levanta para ser discutida como uma ideia abstrata. Quem nega sua existência ou minimiza sua gravidade é, no mínimo, cúmplice da violência. A dor que ele impõe não é apenas social, ela é física, psíquica, existencial.

O racismo opera em níveis tão profundos que não apenas fecha portas, mas enfraquece o espírito, tortura o pensamento e destrói qualquer tentativa de soerguimento. Não se trata de uma questão de opinião, mas de um trauma destruinte — uma força ativa que corrói, esgota e consome. É contínuo, estrutural e coletivo, imposto pelo racismo e pelo colonialismo, que não se limita a um evento isolado, mas se reinscreve incessantemente na subjetividade e na materialidade do corpo negro. Esse trauma não pode ser tratado apenas na clínica psicanalítica, pois sua cessação depende da desmontagem radical da ordem que o sustenta.

Diferente do trauma clássico freudiano, que pode ser elaborado e ressignificado (Freud, 1920), o trauma destruinte permanece, pois está inscrito na própria lógica da sociedade colonial-capitalista. Ele se aproxima do conceito de necropolítica de Achille Mbembe (2019), porque mostra como a modernidade não apenas explora corpos negros, mas os mantém em um estado de desgaste permanente, impedindo que o trauma seja elaborado ou superado, inclusive, mesmo que não se perceba o trauma. A repetição compulsiva desse sofrimento não vem de uma falha psíquica individual, mas da própria estrutura social que necessita da precarização e da morte dos corpos racializados para continuar operando.

Além disso, isso que chamo de trauma destruinte se aproxima das reflexões de Frantz Fanon (1952) sobre a colonização da subjetividade negra. Fanon demonstrou que o racismo não é apenas um fenômeno externo, mas um processo que se infiltra na constituição dos significantes do eu, criando uma cisão ontológica no sujeito negro. Essa cisão gera um estado psíquico de alienação, onde ele é forçado a se enxergar pelo olhar branco e a lidar constantemente com a negação de sua humanidade. No contexto do trauma destruinte, essa alienação é aprofundada pela impossibilidade de regeneração subjetiva, porque a sociedade não permite ao sujeito negro se desprender do ciclo de violência que o define. A exaustão racializada descrita por Fanon é um elemento central desse trauma, porque o desgaste contínuo da subjetividade negra não é uma falha, mas uma estratégia de dominação estrutural.

O trauma destruinte também pode ser compreendido à luz da teoria do gozo em Jacques Lacan (1972). O gozo, para Lacan, é um excesso, um prazer que ultrapassa o princípio do prazer e se inscreve no corpo como repetição compulsiva. No contexto do trauma destruinte, o sujeito negro não apenas sofre, mas é forçado a suportar um gozo que não lhe pertence, um gozo que é extraído dele pela estrutura racista. A violência contínua, a exploração do trabalho negro e a espetacularização do sofrimento racial evidenciam que o trauma não apenas corrói, mas se torna um mecanismo de gozo do Outro Branco, que se reafirma na repetição da destruição. O trauma destruinte não pode ser elaborado dentro da lógica colonial, pois ele não pertence ao sujeito negro, mas à estrutura que se alimenta da sua exaustão e precarização.

Por fim, O trauma destruinte e o trauma desestruturante de Ferenczi se diferenciam na sua natureza, efeitos e possibilidades de elaboração. O trauma desestruturante, conforme discutido por Ferenczi (1933), ocorre quando um sujeito, geralmente uma criança, vivencia uma violência psíquica ou física intensa e não encontra um Outro que reconheça esse sofrimento. Isso leva à clivagem do Eu, ao desmentido, na qual as identificações do sujeito se fragmentam para lidar com o evento traumático, criando uma divisão psíquica entre a parte que experienciou o trauma e a parte que tenta negá-lo (Sales, Oliveira & Pacheco-Ferreira, 2016). O sujeito aciona um mecanismo diferente do recalque que é a clivagem e vai produzir um Eu que pensa, mas nada sente e o Eu que sente, mas nada pensa.

Já o trauma destruinte não se refere a um evento coagulado, mas é um trauma estrutural e contínuo, inscrito na materialidade do corpo negro pelo racismo e pelo colonialismo. Enquanto o trauma desestruturante compromete a estruturação psíquica do sujeito pela clivagem, podendo ser tratado na clínica psicanalítica, o trauma destruinte não é solucionado no nível individual, pois ele se reinscreve constantemente na realidade social e política, esgotando o sujeito racializado e impedindo qualquer possibilidade de regeneração subjetiva. Assim, enquanto Ferenczi analisa o trauma dentro de uma dinâmica interpessoal e familiar, o trauma destruinte opera como uma das engrenagens da necropolítica, impossibilitando que o sofrimento psíquico causado pelo racismo seja simbolizado e tratado sem uma ruptura radical da estrutura colonial-capitalista que o produz diariamente. A clivagem que o sujeito aciona é racista porque está em um dos lugares do Real e na cultura.

O trauma destruinte expande a lógica ferencziana para um trauma que não se restringe ao indivíduo, e sim se impõe estruturalmente sobre corpos racializados. Se, no trauma desestruturante, o sujeito se divide em um Eu que pensa, mas nada sente e um Eu que sente, mas nada pensa, no trauma destruinte essa divisão se manifesta como uma imposição social e política, onde o sujeito negro é forçado a manter uma existência fragmentada para sobreviver ao racismo sistêmico.

Essa clivagem não ocorre apenas no nível psíquico, mas é reforçada ao explorar o corpo negro como força de trabalho (o Eu que age, mas não sente) e ao mesmo tempo desumaniza sua subjetividade, impedindo-o de ser

reconhecido como um sujeito (o Eu que sente, mas não pode agir). Esse mecanismo de fratura contínua impede que o sujeito negro reintegre sua experiência traumática, pois ele está constantemente submetido a um regime de violência que reinscreve o trauma, impossibilitando sua elaboração e perpetuando um estado de exaustão psíquica e física. Diferente do trauma desestruturante, que pode encontrar algum grau de elaboração no espaço clínico, o trauma destruinte é uma imposição estrutural que não pode ser resolvida sem uma ruptura radical da ordem colonial que o sustenta.

É inscrito em nossa carne, em nossa memória coletiva, que não cessa de nos lembrar que somos produtos de uma sociedade que nunca desejou nossa ascensão, que se alimenta da nossa miséria e da nossa exclusão. E isso não são palavras vagas, isso é a realidade. Quando pequeno ao ser perguntado o que desejava ser quando crescesse, minha resposta era a de que queria ser intelectual, todos ao redor riam e zombavam a audácia do negrinho que queria ser intelectual, nascido negro, nordestino e pobre.

O sistema impõe limites àqueles que nascem em corpos racializados, periféricos, e com uma história de exclusão. O simples desejo de ser intelectual, de aspirar ao conhecimento e à reflexão, torna-se uma audácia, uma afronta à narrativa histórica que tenta nos colocar em um lugar submisso, inferior. O riso e a zombaria não são apenas reações individuais, mas respostas condicionadas por um sistema que não tolera a ideia de um negro, nordestino e pobre que ousa transgredir os limites impostos, que se recusa a seguir o *script* de subordinação social.

A inteligência, o saber, o poder de pensar e produzir conhecimento sempre foram entendidos como privilégios de quem ocupa os espaços dominantes, e esses espaços jamais foram pensados para corpos como o meu. O que nos é dado, em troca de nossos sonhos, é o peso de um lugar de fala que raramente é escutado, o fardo de um corpo constantemente subestimado, do qual se espera apenas sobrevivência, e não ascensão. Isso é o que nos ensina a história: não há espaço para nós nas prateleiras da intelectualidade, a menos que nos conformemos com a caricatura da marginalidade.

A escravidão, ao contrário do que alguns querem fazer crer, não é um passado distante. Não é algo que se resolve com teorias ou boas intenções. Ela não está apenas em livros de história, está na marca profunda que ela

deixou, não só nas nossas peles, mas em nossa psique pelo trauma destruinte, em nossa luta diária para sobreviver a um mundo que nunca nos quis. Esse trauma não desaparece com o tempo, ele se transforma, se enraíza e se perpetua, se infiltra nas estruturas sociais e no próprio imaginário coletivo. MC Racionais na música “A Vida é Desafio” canta: “Acreditar que sonhar sempre é preciso é o que mantém os irmãos vivos.” (Emicida, 2019)

Mas Djonga na música “Favela Vive 3”, lançada em 2018 questiona: “Como o policial não viu o uniforme da escola?” (Adl, 2018). Pessoas brancas crescem se vendo refletidas em todos os lugares, cercadas de possibilidades. Nós, ao contrário, chegamos a conta-gotas, porque não temos referenciais. A cada dia eles eliminam a nossa chance de reivindicar uma possibilidade real de ser, de existir sem medo, sem subordinação, sem violência. Porque, em um país como o Brasil, sem representatividade, quase sempre restrita ao superficial, não existem possibilidades de abrir portas reais, de abrir horizontes. Aqui a representatividade é apenas mais uma fachada para ocultar o racismo sistêmico que nos mata diariamente, um racismo com trauma destruinte, que mata mais do que os corpos, mas mata sonhos, mata esperanças, mata perspectivas, destrói horizontes possíveis.

Aqui, até o conceito de decolonialidade foi diluído, esvaziado de sua força disruptiva, transformando-se em uma peça de entretenimento intelectual para a elite acadêmica branca. Tornou-se uma moda passageira, uma estética vazia que, nas universidades, se converteu em mais um nicho de mercado, uma mercadoria a ser consumida. A decolonialidade virou um artigo de luxo, de leitura obrigatória para os sabichões brancos, sedentos por manter a sensação de pertencimento e status intelectual, mas sem compreender seu real significado.

Eles leem, escrevem e se vangloriam de seu conhecimento, mas ignoram o cerne de sua origem. O que essa *intelligentsia* branca e burguesa não percebe é que a decolonialidade, como genuinamente proposta pelos intelectuais latino-americanos, é apenas um exercício acadêmico de questionamento contra a hegemonia eurocêntrica que ainda fundamenta as estruturas de poder global. A crítica não é suficiente, ela precisa ser revolucionária e visceral.

Nesse sentido, evocamos a força do quilombola Nego Bispo:

Se você foi colonizado e isso te incomoda, você vai precisar lutar para se descolonizar e descolonizar os seus. Isso é a função da decolonialidade. Eu sou quilombola, eu não fui colonizado. Porque, se eu tivesse sido colonizado, eu seria um negro incluído na sociedade brasileira. Então, no meu caso, eu tenho que contracolonizar – contrariar o colonialismo. (...) O colonialismo está aí vivente, cada vez mais sofisticado (Santos, 2015)

Portanto, o corpo negro nunca foi plenamente inserido na sociedade brasileira. É dessa forma que sou contracolonial, fazendo força contrária ao trauma destruinte. O dia 14 de maio de 1888, celebrado por muitos como o marco da liberdade, foi, na verdade, a institucionalização da exclusão. Foi o dia em que não apenas nos negaram o direito à igualdade, mas também assassinaram nossa possibilidade de sonhar. As correntes que nos prendiam foram rompidas, mas em seu lugar se ergueu uma prisão invisível, ainda mais cruel: o racismo sistêmico, que segue intacto, perpetuando a desigualdade sob novas formas.

E essa cadeia é ainda mais cruel, mais eficiente, mais duradoura, porque se refaz todos os dias, em mil formas, em todas as esferas sociais. Invisível aos olhos de quem não sente seu peso, ela se adapta, se renova, se fortalece. O racismo como pulsão de morte destruinte opera como um apagamento sensorial e cognitivo, interditando o corpo negro como sujeito do sentir e do saber, enquanto o reinscreve como objeto de exploração, vigilância e exaustão. Esse apagamento não é um simples déficit de percepção ou de cognição, mas uma violência estrutural que desativa os sentidos do corpo negro dentro da ordem colonial-capitalista: ele se torna **invisível**, pois sua presença só é notada quando criminalizada ou fetichizada; **inaudito**, porque sua voz, quando não silenciada, é desacreditada; **intocável**, visto que seu corpo pode ser violentado, mas não reconhecido em sua dignidade de afeto; **insensível**, pois sua dor é normalizada e deslegitimada; **insensato**, uma vez que seu pensamento é sistematicamente excluído da esfera da produção de conhecimento fruto do epistemicídio.

Esse apagamento dos sentidos se desdobra em um apagamento cognitivo, um mecanismo que impede a subjetividade negra de ser reconhecida como produtora de teoria e de experiência válida, reduzindo-a a um estado de inexistência epistemológica. Se a modernidade colonial se funda na negação da humanidade negra, o trauma destruinte perpetua essa negação ao cancelar sua presença sensível e sua possibilidade de elaborar sua própria existência fora da lógica do trauma.

A compreensão do racismo sistêmico, especialmente entre psicanalistas e outras áreas do conhecimento, permanece uma imensa lacuna. Muitos ainda insistem em reduzi-lo a uma questão de comportamento individual, um preconceito isolado, ou pior, um subproduto do neoliberalismo — como se o racismo fosse um desvio recente da sociedade e não sua própria fundação.

Não. O racismo é uma engrenagem histórica, simbólica e material, que incessantemente redistribui privilégios e desvantagens segundo marcadores evidentes como raça, classe e gênero. Não é apenas um conjunto de atitudes individuais, nem algo que se dissolve com boas intenções. Ele está na espinha dorsal da sociedade: na arquitetura das cidades, na divisão do trabalho, na concentração de riquezas, nos bancos universitários, na estrutura do poder. Ele se infiltra no cotidiano, silenciando corpos negros, apagando suas memórias, interditando seus saberes e restringindo seus acessos. Ele não precisa ser dito para ser sentido, porque opera na ausência, no apagamento, na negação — e é exatamente aí que reside sua força brutal.

Essa lógica dominante, que impõe padrões de pertencimento, exige que corpos racializados se adequem a um sistema que nunca os reconheceu como iguais. O que vemos, então, é uma redução da violência estrutural a questões comportamentais individuais, como se o racismo fosse uma questão de atitude, e não um sistema. Essa tentativa de dissolver o racismo em meras questões de comportamento pessoal é uma das maiores armadilhas da nossa luta. Ela destrói o ego do negro, mata a sua autoestima e se torna mais uma forma de apagamento oriunda da pulsão de morte racista. Porque, enquanto se insiste em tratar o racismo como um problema individual, a estrutura permanece inabalada, reafirmando-se a cada dia, em cada canto da sociedade. O racismo não é um desvio do sistema, ele é o próprio sistema, e essa verdade é ignorada, até por aqueles que se dizem progressistas.

Não há equivalência, como alguns querem acreditar, entre as opressões enfrentadas por brancos de classe trabalhadora e as vividas por corpos racializados. A branquitude, mesmo em contextos de pobreza, continua sendo um eixo de privilégio, porque, na estrutura social, a cor da pele determina o destino de uma pessoa, não importa a sua classe social. O racismo neoliberal, ao se interseccionar com questões de classe, desvia lutas coletivas e transforma as opressões históricas em narrativas de mérito individual. Para além da silenciosa operação do trauma destruinte, ele apaga a violência estrutural e substitui a luta política por um jogo de aparências, onde quem se beneficia é sempre o sistema, nunca os oprimidos. A luta antirracista não é uma luta por meritocracia, é uma luta pela destruição desse sistema que continua a nos matar, um a um e um dia de cada vez, é uma luta contracolonial.

Essa interseção entre racismo e neoliberalismo demonstra como a lógica do capital captura e distorce as lutas sociais, convertendo reivindicações coletivas em performances individuais dentro de um mercado de reconhecimento. A estrutura racista não desaparece, apenas se refaz sob novas roupagens, sofisticando suas estratégias de exclusão.

Para compreender esse funcionamento, é necessário ir além da crítica econômica e adentrar o campo do inconsciente, onde o racismo se sustenta não apenas como um fenômeno político, mas como uma engrenagem psíquica que regula o gozo e organiza a segregação. É nessa perspectiva que Lacan, nos Seminários 18 e 19, insere o racismo em uma lógica estrutural, mostrando que ele não se apoia exclusivamente em discursos de ódio, mas em um mecanismo profundo de rejeição ao gozo do Outro.

No Seminário 18 na página 29, ele introduz a ideia de que o racismo não se fundamenta apenas em ideologias ou discursos de ódio, mas em uma operação psíquica mais profunda: a percepção de que o Outro possui um gozo excedente, insuportável, que ameaça a consistência identitária do sujeito. Esse gozo do Outro se torna, assim, o fundamento inconsciente da segregação e do ódio racial, instaurando o racismo como um fenômeno sistêmico, que ultrapassa contingências históricas ou políticas e se inscreve na economia libidinal.

No Seminário 19 na página 227, Lacan aprofunda essa perspectiva, destacando que o racismo não precisa de justificativas ideológicas para se sustentar; basta que um mais-de-gozar seja atribuído ao Outro. O que se rejeita não é o Outro em si, mas o gozo do Outro, ou melhor, a maneira como esse gozo escapa ao regime normativo do gozo.

Dessa forma, compreendo o racismo como uma tecnologia simbólica de regulação do corpo e da diferença, garantindo a hegemonia de um gozo específico e eliminando aqueles que o transgridem. Embora Lacan não tenha formulado diretamente essa leitura, uma releitura lacaniana, a partir da periferia no contexto brasileiro de um corpo do eu-rasurado como o meu, me permite entender o racismo como uma operação estrutural que não apenas exclui, mas reconfigura continuamente a economia do gozo branco para preservar um regime normativo. Nesse sentido, as dinâmicas racistas não operam apenas por meio da segregação social, mas como estratégias biopolíticas de controle e erradicação dos modos de gozar que não são brancos e que escapam à matriz dominante.

O Atlas de Violência de 2024 revela que o perfil predominante da população de rua é composto por 88% de homens, sendo que 68% desses indivíduos são negros (Cerqueira; Bueno, 2024). Vale ressaltar que esse número é ainda maior, pois os pesquisadores não computaram os pardos como negros e isso agrava ainda mais a situação. Essa realidade sublinha a necessidade de se problematizar o uso de narrativas de mérito individual que apagam as estruturas de opressão subjacentes, como no caso do discurso sobre a miscigenação, que muitas vezes carrega um racismo velado disfarçado sob o conceito de democracia racial. Darcy Ribeiro, ao defender a mestiçagem como uma característica do Brasil, inconscientemente sustentou o projeto da branquitude, um contrato subjetivo e não verbalizado que favorece gerações brancas ao garantir o acúmulo histórico de privilégios construídos sobre a supremacia branca (Ribeiro, 1962).

Mesmo as escolas psicanalíticas que se consideram mais progressistas, frequentemente adotam uma posição ilusória de neutralidade em relação ao racismo, ao ignorarem, por exemplo, que os negros, maioria na população brasileira, ali em seus processos de formação, são minoria. Esse afastamento não apenas ignora, mas também reproduz dinâmicas racistas, como se a

psicanálise fosse capaz de operar a partir de um lugar imune às estruturas de poder que a atravessam.

Em contrapartida, defendo uma estratégia ético-política que se construa a partir dos corpos negros, propondo uma psicanálise que se configure como saber aberto – um saber que se transforma e é ampliado por meio de diálogos com suas interfaces, bordas e margens. Essa abordagem é, muitas vezes, considerada fora da psicanálise e normalmente é essa a crítica que recebo, mas acredito que é nesse espaço que se encontra o potencial para repensar radicalmente tanto o campo quanto as práticas psicanalíticas. Como propomos em nosso texto:

Os sujeitos são constituídos pela cultura, e não o contrário. Assim, pensamos que tanto Freud quanto Lacan são necessários, porém, insuficientes. Há de se considerar o inconsciente colonial como histórico e político, promovendo desconexões das experiências que envolvem afetos e corpo. Não se pode ter renúncia pulsional dentro de condições precárias, subjugadas e negadas detalhadamente, em que foi construída a sociedade brasileira. Se nesse lugar há sugestão de racismo reverso, então lamentamos enunciar um enviesamento da clínica (Oliveira; Oliveira, 2024, p. 114)

É em minha angústia que imploro por uma reflexão profunda, pois a angústia não engana e, ao aparecer, exige um questionamento, não um anestesiamento. Sou corpo negro: nasci negro, vivo negro, sofro negro. Não há outra perspectiva possível para mim senão aquela que emerge de minha própria materialidade e história. Como ato político, sinto-me impelido a registrar, entre meus pares, um olhar negro sobre o que atravessa nossos próprios espaços de debate teórico e produção intelectual.

O inverso disso seria perpetuar uma desconexão perigosa: discutimos teorias antirracistas com brilhantismo, mas permitimos que, no dia a dia, na prática, o racismo velado se manifeste de forma escancarada. Essa dissonância denuncia visceralmente a contradição entre o que produzimos no campo teórico e o que toleramos em nosso cotidiano.

Não basta elaborar teorias; é preciso confrontar a realidade do racismo em todas as suas formas – explícitas ou implícitas – inclusive nas dinâmicas internas de espaços que se pretendem progressistas. Este confronto é necessário para que se efetive um compromisso verdadeiro com uma psicanálise ética e com uma democracia real, não idealizada, ou com um espaço psicanalítico que seja mais do que um potencial desencadeador de angústia em corpos negros. Como venho apontando com certa insistência de teimosia histórica, a partir da leitura de Lélia Gonzalez (1984), se não considerarmos o racismo como parte fundante da nossa sociedade e o mito da miscigenação como parte dessa farsa, não compreenderemos verdadeiramente o Brasil.

É necessário entender que o Brasil se constitui no contexto da escravização. Nossa história está profundamente entrelaçada com o sistema escravista, que não apenas sustentou a economia colonial, mas também moldou a estrutura social e as relações de poder do país. Por isso, o racismo aqui se apresenta de forma única, não como um resquício do passado, mas como uma estrutura social enraizada desde a escravização, que ainda organiza as relações de poder e desigualdade. A cor da pele, longe de ser um simples marcador simbólico, continua sendo um critério de exclusão que se entrelaça com a classe social. Isso é visível, por exemplo, na diferença entre os profissionais da medicina e os que atuam no serviço geral nos hospitais.

Há mais de vinte anos, quando iniciei minha formação psicanalítica, Virgínia Bicudo sequer era mencionada nos seminários que frequentei. Seu nome, fundamental para a psicanálise brasileira, permanecia silenciado, ausente das discussões que moldavam nossa formação. Da mesma forma, Édipo Africano, de Marie-Cécile e Edmond Ortigues, traduzido e editado no Brasil em 1989, jamais foi citado — uma omissão que persiste até hoje, inclusive nos círculos mais progressistas da psicanálise. Enquanto isso, James Joyce, o escritor irlandês tão frequentemente referido por Lacan, era estudado por todos, como se sua obra fosse um ponto incontornável da teoria, enquanto as produções críticas sobre raça e psicanálise seguiam relegadas à margem, invisibilizadas pelo cânone.

Essa realidade me remeteu à crítica de um amigo querido, o pesquisador Richard Santos, que em uma transmissão em nosso Coletivo de

Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura observou, com acerto, que os psicanalistas só passaram a conhecer Lélia Gonzalez porque, em um de seus textos, ela mencionava Lacan. Caso contrário, ela permaneceria uma autora desconhecida no universo psicanalítico. Essa situação revela uma profunda lacuna na psicanálise brasileira, que, mesmo nas suas vertentes progressistas, insiste em manter uma visão eurocêntrica, ignorando a riqueza das contribuições negras que tanto têm a oferecer ao campo.

A dificuldade em reconhecer os efeitos psíquicos devastadores do racismo sobre as subjetividades negras revela uma lacuna persistente no pensamento psicanalítico. Outro exemplo pode ser encontrado na crítica que Elisabeth Roudinesco apresenta em *O Eu Soberano*. Embora alguns críticos afirmem que a autora reduz toda forma de particularidade ao fascismo, essa interpretação não capta com precisão seu argumento. Roudinesco não condena a afirmação da diferença em si, mas questiona um particularismo atomizado, aquele que transforma a identidade em um fim absoluto, sem mediação com o outro — ou seja, o identitarismo. Para ela, esse fenômeno se insere na lógica do capitalismo contemporâneo, no qual o neoliberalismo exacerba a individualização ao extremo, fragmentando laços coletivos e esvaziando a dimensão política da identidade (Roudinesco, 2014).

Assim, o identitarismo surge como um sintoma dessa nova configuração social, promovendo uma visão essencialista do sujeito. Em sua crítica, Roudinesco enfatiza que a identidade não é um dado fixo, mas uma construção relacional, constantemente moldada pelo contato com os outros. No entanto, ao rejeitar essa influência externa, o identitarismo cristaliza um "eu" imutável, reduzindo a complexidade das relações sociais a uma cultura do narcisismo (Roudinesco, 2014).

Contudo, a autora não aprofunda o impacto desse processo de "identitarização" sobre aqueles que, historicamente, foram reduzidos a uma definição racial ou de gênero. E é aqui que reside minha crítica: embora Roudinesco cite pensadores como Fanon, Césaire e Sartre, sua escrita não nos contempla enquanto negros brasileiros. A negritude não é apenas um rótulo imposto pelo colonizador; é também uma afirmação de resistência, uma identidade que se forja na negação da imagem colonial. Trata-se de um "eu" que veio oriundo da negação da negação, um movimento ativo, dinâmico e

contínuo. O problema, portanto, não é a existência da identidade, mas sua fixação em uma essência rígida, que transforma um espaço de reivindicação em um cárcere simbólico, limitando as possibilidades de reinvenção. Infelizmente, Roudinesco não intersecciona esse debate de forma eficaz, o que enfraquece sua análise e a distancia da experiência concreta das subjetividades racializadas.

A partir da cultura brasileira questionamos integralmente a crítica de Roudinesco, dado seu referencial epistêmico europeu francês. No entanto, suas ideias encontraram ressonância no debate público nacional brasileiro no meio psicanalítico, influenciando análises como a de Maria Rita Kehl sobre as políticas identitárias (TV BRASIL, 2025, 43:08-47:05). Numa recente entrevista do dia 4 de fevereiro na TV Brasil, Kehl reproduz, em grande parte, a leitura de Roudinesco do livro *O Eu Soberano* ao argumentar que o identitarismo cristaliza a subjetividade numa fixidez narcísica, restringindo a dialética com o outro, coagulando o diálogo e reduzindo as relações subjetivas e sociais apenas entre pares identitários.

A crítica central de Kehl supõe que os movimentos identitários necessariamente levam ao fechamento e à exclusão do outro, como segue abaixo.

“O ruim é quando o movimento identitário vira, e por isso que eu escrevi esse lugar de Cale-se, vira uma espécie de **nicho** em que só os que estão nesse **nicho** podem falar entre si, né? Porque daí **você se fecha para a crítica**, você se **fecha para o outro** que vem dizer, olha, vocês pensam assim, mas quem sabe se vocês pensarem assim? **Às vezes é uma colaboração só, não precisa ser uma crítica. Quem sabe se vocês considerarem assim, dá mais certo, né?**” (TV BRASIL, KEHL, Maria Rita, 2025, 44:57-45:25, grifo nosso)

A infundada crítica de Maria Rita Kehl às políticas identitárias parte de uma concepção abstrata de universalidade que inconscientemente rechaça as assimetrias históricas de poder que estruturam o espaço público no Brasil. Ela não quis entender que os movimentos identitários não surgem da cultura de

massa identificada com o mesmo sofrimento psíquico, mas da persistência de uma emancipação política diante de um cenário marcado pelo silenciamento, apagamento e pela exclusão sistêmica (Mbembe, 2018). Kehl desconsidera que a identidade coletiva, em vez de representar um fechamento, constitui um recurso para a formação do Eu em sujeitos historicamente destituídos dessa possibilidade, além de atuar na contestação e reconfiguração das hierarquias hegemônicas. Stuart Hall (2003) diz que ao afirmar as identidades suas construções discursivas estão historicamente situadas. Ao que parece, Kehl, como psicanalista, não quis saber sobre sua implicação na cultura segundo Mbembe e Stuart Hall.

Além disso, a ausência da interseccionalidade em sua fala evidencia uma limitação propositada na análise dos processos de subalternização. Como argumenta Kimberlé Crenshaw (1989), as identidades são atravessadas por múltiplas camadas de opressão, não podendo ser reduzidas a uma imobilidade pulsional—categoria infiltrada pelo significante “nicho” e que, enquanto não-dito por Kehl, não se sustenta. O problema, portanto, não está na identidade em si, mas na forma como é interpretada de maneira fixa e excludente, uma esparrela psicanalítica que Kehl, apesar de sua crítica, não problematiza.

“Às vezes é uma colaboração só, não precisa ser uma crítica. Quem sabe se vocês considerarem assim, dá mais certo, né?” (TV BRASIL, KEHL, Maria Rita, 2025, 45:10). A tradicional psicanalista Maria Rita Kehl parte de um princípio inconsciente de igualdade entre os sujeitos no espaço público, tipicamente oriunda da episteme colonial alemã, desconsiderando as hierarquias sociais historicamente constituídas no Brasil. Como argumenta Frantz Fanon (2008), a estrutura colonial não apenas fabrica as relações políticas e econômicas, mas também as formas de subjetivação, fazendo com que a enunciação dos sujeitos racializados seja constantemente deslegitimada, como na fala de Kehl.

A posição dela enquanto mulher branca lhe permite supor que o diálogo com os grupos negros possa ocorrer em condições simétricas, ignorando que a voz do outro negro não parte do mesmo lugar social nem possui o mesmo grau de legitimidade discursiva, em especial a mulher negra (Spivak, 2010). Ao sugerir que a identidade se torna um **nicho fechado** que impede o debate, Kehl se desresponsabiliza pelo fato de que os movimentos identitários, em

especial o feminino negro, surgem como uma resposta à exclusão sistêmica realizado pelo feminismo branco e à impossibilidade de participação efetiva nas esferas políticas decisórias (Crenshaw, 1989).

Sua leitura fantasiosa sobre um suposto diálogo fantasmagórico minimiza os efeitos concretos do racismo sistêmico, que historicamente definiu quem pode falar e ser escutado na sociedade brasileira, reforçando inconscientemente, a assimetria de poder que sustenta a necessidade dos movimentos identitários. Como aponta Grada Kilomba (2019), o discurso universalista frequentemente se apresenta como neutro e eugênico, mas na verdade carrega uma lógica eurocêntrica e branca (representando por Kehl) que mantém a hegemonia sobre a subjetividade e a produção dos saberes. Isso demonstra que o inconsciente dominante na psicanálise ainda é branco e patriarcal, ainda que infiltrado numa imagem de mulher de classe média descendente de alemão, branca, perpetuando as relações de poder e garantindo que a subjetividade permaneça alinhada ao *status quo*.

E o problema dos movimentos identitários é que ele produz, ele não produz laço social, só dentro do movimento, todos que são... E aqui no Brasil, talvez nem seja tão organizado quanto nos Estados Unidos, né? O que ele produz é uma estagnação do diálogo, né? Eu posso... Eu, **mulher de classe média, descendente de alemão, branca, eu posso criticar um negro se ele estiver espancando o filho dele, por exemplo, né?** Eu posso tentar interferir e se a resposta... Ele pode responder, não se mete na minha vida. Sim. Tá, é legítimo, né? Eu posso dizer, mas espera aí, eu não posso... Agora, se ele diz, você não pode falar porque você é branca, eu acho que isso não vai dar certo. (TV BRASIL, 2024, 45:26-46:16)

Kehl, ao se descrever como uma mulher de classe média, branca e descendente de alemães, demarcou sua posição identitária, ainda que de forma não consciente (Amorim; Zeferino, 2025). Ao afirmar que as identidades produzem nichos fechados que dificultam o diálogo, escolhe solenemente rechaçar a autodeterminação da narrativa política e epistêmica dos grupos excluídos, como os negros e LGBTQIA+. Trata-se de uma contradição

fundamental, pois a psicanálise reivindica as memórias sobre as próprias narrativas que os sujeitos neuróticos recalcam. Entretanto, seu recalque, opera de forma seletiva, restringindo essa autoridade da narrativa à experiência da classe média branca e europeia.

Como argumenta Spivak (2010), a questão não é apenas quem fala, mas a partir de qual posição e sob quais condições estruturais esse discurso se torna escutado ou silenciado. Ao atomizar a questão, fornecendo um infeliz exemplo sobre o espancamento do filho negro, Kehl individualiza os sujeitos e subtrai-os de sua posição na cultura, como se a interlocução ocorresse entre indivíduos isolados, e não dentro de um cenário historicamente marcado por relações de poder desiguais e exclusão (Fanon, 2008). Lamentavelmente, para além de forcluir aquela posição, ela acredita no seu próprio imaginário infantil. Essa abordagem reproduz e ignora o racismo sistêmico e, ao fazê-lo no discurso, coloca-o sob a aparência de um universalismo neutro (Kilomba, 2019). Talvez não seja racista (?), mas seu discurso promoveu a sua reprodução.

Kehl também entende que as políticas identitárias falham por não aceitarem críticas externas, mas essa leitura simplifica a dinâmica dos movimentos sociais, que não são impermeáveis à crítica, e sim reagem àquelas que reforçam opressões intermitentes (Crenshaw, 1989). A questão, portanto, não se resume a “quem pode falar”, mas a partir de qual posição e com quais consequências esse discurso se insere no campo social.

Portanto, há um desmentido social no discurso da renomada psicanalista. A perversão desse gesto está no deslocamento estratégico do foco da análise: em vez de reconhecer os efeitos históricos da racialização do discurso, sendo mulher branca constrói um cenário hipotético onde critica um homem negro por violência contra o filho. Esse exemplo não é neutro — ele reforça a figura do homem negro violento, reatualizando estereótipos raciais e obscurecendo as hierarquias estruturais que sustentam a violência. Ela não apenas se coloca em um lugar de autoridade discursiva sobre aquilo que recalca, mas também instrumentaliza o discurso crítico para perpetuar a lógica da dominação, operando um **desmentido perverso** que se apropria da crítica para negar seus próprios fundamentos (Canavêz F; Verztman, 2021).

Quem se lembra do caso de Henry Borel? Nesse momento, só quero lembrar para aqueles que perderam a memória do tempo que quem espancou até matar uma criança não foi um homem preto, foi um homem branco cis, hétero, evangélico, médico e vereador bolsonarista chamado Dr. Jairinho juntamente com a ex-namorada branca Monique Medeiros⁹. Embora não diretamente associado ao racismo, esse caso demonstra um ciclo similar de silenciamento e falta de responsabilização estrutural. A morte de uma criança por violência doméstica, em um contexto de poder político (Dr. Jairinho era vereador influente) e privilégio de classe, foi inicialmente tratada como uma tragédia pessoal, minimizando suas conexões com questões sociais mais amplas.

Da mesma maneira, o debate público sobre o cancelamento de Maria Rita Kehl (Toniol, 2025) tem uma dinâmica em que os discursos identitários, quando desvinculados de uma crítica estrutural, podem obscurecer as raízes de desigualdades sistêmicas e desviar o foco para conflitos individuais, deixando de lado as causas estruturais das opressões. Além disso, a *senzala* jamais possuiu o mesmo poder de linchamento virtual ou cancelamento que a *Casa Grande* projeta por meio de sua violência discursiva, reproduzindo antigas hierarquias de dominação simbólica e política.

O “crime perfeito” do racismo também pode ser observado no modo como a narrativa pública centrou o caso de Henry na figura de Jairinho como um “monstro individual”, protegendo as estruturas que possibilitam que casos de violência e abuso de poder se repitam. Assim como no racismo, a sociedade permanece refém de uma lógica que poupa as engrenagens institucionais, enquanto as vítimas e suas famílias ficam marcadas pela dor e pela necessidade constante de legitimar suas próprias histórias e lutas (Munanga, 2010).

Segundo Munanga (2010), o racismo não deixa rastros explícitos, pois está tão naturalizado nas relações sociais e institucionais que dificilmente o racista é identificado e responsabilizado. Nesse contexto, as vítimas continuam precisando se justificar e denunciar constantemente as agressões sofridas,

⁹ Disponível <https://www.metropoles.com/brasil/apos-tres-anos-e-meio-de-morte-jairinho-e-monique-nao-foram-a-juri>

enquanto o sistema que perpetua essas práticas permanece intacto. É a natureza insidiosa do racismo sistêmico.

Como aponta bell hooks (2019), críticas descontextualizadas atuam como dispositivos que reafirmam desigualdades estruturais, ao invés de possibilitarem uma transformação genuína dos espaços de enunciação. Assim, a análise de Kehl, ao ignorar as dinâmicas do poder racializado, se inscreve em uma tradição discursiva eugênica e patriarcal que deslegitima formas de resistência, persistência e reivindicação de sujeitos historicamente marginalizados.

“Ao mesmo tempo, eu tenho esperança que isso não vai muito longe, que isso não vai muito longe, porque a tendência a poder falar com o outro é muito grande. Sim. Isso nos caracteriza como humanidade, inclusive, né? Mas isso vai criando **nichos narcísicos, narcísicos no sentido de que só nós nos amamos**, né? E nós... O outro é uma porcaria.” (TV BRASIL, 2024, 46:21- 46:40)

Assim em sua crítica, ela forcluiu um ponto fundamental da psicanálise: a constituição do sujeito se dá na linguagem e no campo do Outro, como apontado por Lacan (1953). O sujeito não é autônomo em sua enunciação, mas atravessado pelo discurso e pelas estruturas simbólicas que o precedem. Assim, a ideia de um “diálogo aberto” pressupõe uma igualdade fictícia entre os falantes, ignorando que alguns discursos são validados enquanto outros são reprimidos. Se a linguagem é o meio pelo qual o sujeito se constitui, então as políticas identitárias não criam um “nicho fechado”, mas reivindicam um espaço simbólico onde a voz do outro possa surgir no conflito com o Outro colonial, rompendo com a hegemonia discursiva que historicamente silenciou determinados sujeitos.

Além disso, ao afirmar que a “tendência a poder falar com o outro é muito grande” e que isso caracteriza a humanidade, Kehl romantiza uma ideia de comunicação que abjetaliza o histórico de exclusão no contexto brasileiro. Como analisa Fanon (2008), o discurso universalista frequentemente funciona como um dispositivo de apagamento da voz do outro, reduzindo a luta por

reconhecimento a uma falsa noção de inclusão. O argumento de Kehl parte de um ideal abstrato de diálogo aberto, mas desconsidera que, na prática, esses "nichos" funcionam como espaços seguros de simbolização política para aqueles que, ao longo da história, foram sistematicamente marginalizados na esfera pública. Como aponta bell hooks (2019), a criação de espaços de resistência não deve ser confundida com isolamento ou narcisismo, mas sim compreendida como uma estratégia fundamental para a reconstrução de subjetividades historicamente oprimidas.

Nenhum de nós chegou a este mundo arrastando correntes, mas nosso inconsciente foi esculpido numa sociedade escravista, uma cultura colonial que modelou cada um de nós. Somos, portanto, uma escultura da colônia, e isso exige uma revolta. Essa revolta é a fonte de nossa fúria, ódio e raiva, mas não é nela que reside o nosso saber e poder.

Mesmo quando os franceses gritavam "*Liberté, Égalité, Fraternité*", esses gritos não chegavam aos milhares de negros excluídos por aquilo que chamavam de direitos humanos, mas por quê? Porque, aos olhos da branquitude, nunca fomos verdadeiramente humanos. Não lutavam pela nossa liberdade, pois nunca vivenciaram nosso sofrimento. E se nunca vivenciaram nosso sofrimento, por que se importariam? O discurso de meritocracia que nos é imposto é consciente em sua falsidade, mas torna-se útil para aqueles que, ao nos convencer disso, mantêm o controle sobre as narrativas e os destinos. Eles sabem que existe potencial em nossa raiva, em nosso grito e em nossas fragilidades. Nossos ancestrais nasceram livres, eram reis e rainhas, eram deuses e deusas, e nasceram livres.

A formação social brasileira está enraizada na eliminação e subjugação de grupos considerados "outros", revelando um gozo exterminador que evidencia a construção da sociedade pela aniquilação do diferente, fazendo do ódio um laço social que permeia as relações sociais e culturais. Esse ódio estruturante e sistêmico evidencia uma história não apenas de exploração, mas de aniquilação deliberada. É o genocídio a céu aberto do povo negro.

Do negro criativo

algodão branco colhido por mãos negras

cana doce cortada por vidas amargas
cantoria de liberdade cantada por detrás de grades
vida vivida por quem traz em si a marca da sofrência
e o amor ainda brota na canção de resistência
(Oliveira, 2023, p. 58)

Então como fazer a transição da condição de "negro revoltado", conforme discutido por Abdias Nascimento, para a perspectiva do "negro criativo" de Lélia Gonzalez? Isso exige uma ruptura radical com as narrativas impostas pela colonialidade. Trata-se de um processo de resgate da autonomia subjetiva e cultural que desafia o legado opressor do racismo estrutural. Achille Mbembe (2018) contribui para essa dialética ao questionar como se dá a passagem do estatuto de escravizado para uma nova comunidade de homens livres, considerando que a condição comum a esses sujeitos é serem estrangeiros a si mesmos. É imperativo que construamos nossos pensamentos não a partir da visão do chicote nas costas ou dos navios tumbeiros, mas a partir da memória de uma liberdade anterior a essa história. Afinal, como defende Gonzalez (1984), há uma história que precede a narrada pela colonialidade, e é nela que devemos nos enraizar.

Escrever este texto direcionou parte do ódio gerado pelo racismo vivido diariamente desde o meu nascimento, esse extermínio concreto e simbólico que permaneceu ao longo dos séculos como um não dito (mal/dito) que ainda hoje determina quem deve viver e quem deve morrer. Sim, é esse o fundo da questão: essa herança ainda viva é que decide hoje, como se reparte vida e morte, por toda parte onde a cor da pele ainda diz o não ser. Paulo Freire afirma que escrever é um “exercício epistemológico e uma tarefa eminentemente política — um que-fazer com seriedade e ética” (Freire, 2000, p. 21). Este ato da escrita crítica contribui para o que denomino de organização do ódio.

Lacan (2006, p. 45) ao afirmar “Eu aguardo, mas não espero nada” criticou a atitude passiva da espera, convidando-nos a adotar uma postura ativa no presente, onde aguardar difere da espera de um ideal messiânico futuro. Há uma distinção ética significativa entre esperar, que implica ausência subjetiva em direção a um ideal futuro, e aguardar, que envolve uma postura

ética de presença e escuta atenta, sem depender de projeções idealizadas. O desejo, segundo Lacan, não é uma promessa, mas uma força que mobiliza a ação no presente, não se alinhando com a promessa de algo que virá a ser, mas com a falta e a busca incessante que movimentam o sujeito.

No entanto, na sociedade brasileira, esperar é um sintoma social. A esperança está associada à tolerância e à repetição de uma dinâmica violenta, sustentada por um ideal cultural no campo do desejo do Outro, que frequentemente se revela mortífera e nefasta para quem a sustenta. A resiliência molda o gozo e subjuga o sujeito a uma lógica de obediência, não reconhecendo as interseções entre desejo e alienação, ignorando como as estruturas sociais invisibilizam corpos que, ao se depararem com o simbólico, são relegados a papéis subalternos. Ao apontar o racismo operante em um determinado ambiente sou chamado a atenção de que talvez eu estivesse sendo radical demais, um “negro revoltado”. Negro é o nome de uma injúria, do revoltoso a ser domado incessantemente, um simbólico atravessado pelo biopoder que se declina como poder de morte, um dispositivo que faz viver e deixa morrer (Foucault, 1976, 2010).

A partir da noção lacaniana de que o desejo deve sustentar a ação presente, sem garantias de realização, propõe-se que a sociedade brasileira abandone essa esperança passiva de transformação do Outro Colonial. Após essa renúncia, é necessário substituí-la por uma ação imediata e corajosa no presente, que, mesmo sem garantias, possibilite rupturas e a criação de novos percursos de desejo. Paulo Freire (2000, p. 16). nos lembra de que “o risco é um ingrediente necessário à mobilidade, sem a qual não há cultura nem história”. Uma vez colocada a desesperança em um lugar de expectativa ativa de transformação do sujeito de desejo, o ódio pode se erguer para desorganizar as subjetividades da indignação.

Esse ódio expõe uma recusa do Outro Colonial e um desejo de rebaixamento ligado à tentativa de destruição simbólica e discursiva desse Outro. Lacan denominou essa violência de segregação — um gesto de rejeição ao outro que, na impossibilidade de ser compreendido, é anulado. A violência simbólica e a exclusão estão ligadas à dificuldade de dar significado ao que escapa ao campo do simbólico; aquilo que não pode ser significado, que não

cabe na ordem das palavras, costuma ser eliminado (Lacan, 1992). Como Foucault enfatiza, na gênese do biopoder, o racismo:

Com efeito, o que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. [...] Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder. [...] A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (Foucault, 2005, 305).

O ódio não se limita aos discursos explícitos de violência; ele pode ser uma força latente, internalizada, como no caso do neurótico. O neurótico é, frequentemente, um ressentido que não dissolveu seu complexo edípico: o ódio ao pai, que o separou da mãe, ou o ódio por ter sido impedido de amar a mãe. Esse ódio internalizado se transforma em um afeto que, não podendo se externalizar de forma saudável, consome o sujeito internamente. Nesse sentido, o ódio neurótico é um afeto desorientado, que revela a impossibilidade do sujeito de agir sobre seus impulsos agressivos, transformando-se em ressentimento passivo e perpetuando-se como um sofrimento subjetivo e social. Como discutido anteriormente, ao não ser assimilado pela cultura brasileira como sujeito de direitos, o corpo negro se torna um sintoma nesta sociedade, indicando uma neurose cultural brasileira — o racismo (Gonzalez, 1984). Assim, o ódio se mostra como um afeto difuso e abrangente, que permeia tanto os processos culturais quanto a constituição edipiana, estruturando relações de dominação e subjugação que marcam a sociedade brasileira.

Diante disso, surge a pergunta: será que o ódio pode ser canalizado e reorientado para a destruição da opressão? Ana Maria de Araújo Freire, ao organizar as cartas do educador Paulo Freire, escolheu o título “*Pedagogia da Indignação*” para o livro como uma forma de expressar a combinação entre o ódio legítimo e a generosidade presentes no pensamento e nas ações do educador. Segundo ela, as verdadeiras ações éticas emergem dessa tensão

paradoxal entre “amor e ódio” (Freire, 2000). Essa dialética entre sentimentos aparentemente contraditórios possibilita uma ação transformadora, não apenas no contexto educacional, mas também na luta política de maneira mais ampla.

Outro aspecto importante dessa organização do ódio diz respeito as nossas práticas espiritualistas. Abdias do Nascimento destacou a necessidade da *descolonização da fé* como um passo crucial para a liberdade do povo negro. Em sua obra, argumenta que a verdadeira emancipação exige a reapropriação das tradições espirituais africanas, seja por meio dos orixás e toda a riqueza das religiões de matriz africana, que são portadoras de milenares tradições e sabedoria ancestral, ou através do cristianismo pré-colonial africano, que já possuía uma tradição intelectual e teológica relevante antes da chegada dos colonizadores. Nesse sentido, Nascimento propôs o conceito de “Quilombismo”, uma filosofia de resistência e afirmação da identidade negra, fundamentada na valorização das raízes africanas e na luta contra a opressão colonial e racista (Nascimento, 2020). Para ele, antes da imposição do colonialismo, diversas sociedades africanas floresciam em liberdade, estruturadas em sistemas sociais e espirituais próprios que refletiam sua autonomia e riqueza cultural. Precisamos do resgate dessa memória ancestral, buscando uma reconexão com as raízes espirituais e culturais africanas, como forma de afirmar a identidade e a liberdade dos povos afrodescendentes (Nascimento, 2020).

Em contrapartida, reconhecemos que dogmas religiosos podem, em certos casos, suprimir o senso crítico, como ilustra o Sermão XIV de Padre Antônio Vieira, onde ele tenta convencer os africanos de que a escravização não seria um castigo, mas sim um processo de remissão dos pecados — uma espécie de prêmio que os levaria à salvação eterna, desde que aceitassem o batismo da Igreja. Essa manipulação teológica visava justificar a escravidão e a subordinação dos africanos, distorcendo os princípios cristãos para atender aos interesses coloniais (Vieira, 1679).

Contudo, não podemos esquecer que antes da imposição da assimilação europeia, a África já possuía uma rica tradição intelectual cristã, com textos de alta qualidade que datam do primeiro século. O intelecto africano floresceu de maneira tal que se tornou procurado e valorizado por cristãos das margens setentrionais e orientais do Mediterrâneo. Entre os nomes mais

notáveis estão Orígenes, um africano altamente estimado pelos mestres da Palestina, Lactâncio, convidado pelo imperador Diocleciano para ser professor de literatura no seu palácio na Bitínia, e Agostinho, chamado a ensinar em Milão. Esses intelectuais africanos, além de outros como Plotino, Valentino, Tertuliano, Mário Victorino e Pacômio, desempenharam um papel decisivo na formação e evolução do cristianismo (Quitanda, 2020).

A África exerceu, assim, um papel fundamental na formação da cultura cristã, muito antes da Europa, com um milênio de antecedência em relação à América do Norte. Essa relação com o cristianismo revela um Jesus de pele escura, de origem periférica, pobre e vítima da opressão religiosa e estatal de seu tempo, permitindo uma leitura mais autêntica não apenas das raízes históricas do cristianismo, mas também de sua relação com as lutas contra o racismo. Ao adotar essa perspectiva, podemos compreender o cristianismo de maneira mais profunda e inclusiva, reconhecendo suas origens africanas e as contribuições dos povos africanos para sua formação (Quitanda, 2020).

As marcas da tentativa de assimilação do negro pela branquitude, por meio de processos políticos e eugênicos, permanecem presentes nas estruturas do inconsciente colonial que permeiam a sociedade brasileira, e contra essas práticas eugênicas que discutimos no primeiro capítulo deste livro, surge uma proposta deste autor de uma Ética da Inassimilabilidade, a qual só pode ser implementada em uma sociedade baseada na democracia, que enfrente o desejo racista que, por sua natureza, dialoga com o capitalismo, o fascismo e os regimes totalitários (Nascimento, 1989).

Nesse sentido, Hannah Arendt, em *A Condição Humana* (2016), faz uma crítica contundente ao impulso totalizante dos regimes totalitários, como o nazismo, o racismo e o fascismo, que buscam homogeneizar a sociedade, apagando as diferenças e impondo uma lógica dominante. Para Arendt, esse movimento destrói a liberdade e a imprevisibilidade da ação política, transformando a política em mera dominação. O totalitarismo, em sua visão, não só se manifesta por meio da violência explícita, mas também pela erosão gradual das condições que preservam a pluralidade essencial ao diálogo e ao encontro entre os diferentes. O perigo está na tentativa de uniformizar a sociedade e eliminar as alteridades, o que pode também reduzir a diversidade

dos regimes de sofrimento, incluindo o sofrimento psíquico, à uniformidade de uma única narrativa.

Por outro lado, Lacan, ao trabalhar o conceito de *objeto a*, aponta para aquilo que escapa ao simbólico e ao imaginário, o que permanece como um resto irreduzível no campo do desejo e da pulsão. O *objeto a*, na perspectiva lacaniana, é esse *resto-caído*, algo inassimilável que insiste em sua diferença e marca a falta constitutiva do sujeito. Lacan define-o como aquilo que, por sua própria natureza, não pode ser apropriado nem eliminado sem que algo essencial se perca no processo (Lacan, 1998). Quando se tenta apagar ou acolher esse resto como se fosse plenamente integrável, assimilável, abre-se espaço para um movimento de negação do limite que define o humano e a alteridade.

Nesse contexto, ao criticar o impulso de totalizar, Arendt identifica um risco que ecoa o alerta lacaniano sobre a tentativa de incorporar o *objeto a* ao campo da fala e da linguagem, o que se reflete em um panorama de escuta periférica no contexto brasileiro. Esse panorama, sob a forma de violência, é a tentativa de eliminar o inassimilável, ou seja, a alteridade do outro. Tal tentativa foi evidente nos governos ditatoriais brasileiros entre 1930-45 e 1964-1985, como descreve Marilena Chauí. A ausência de democracia está relacionada à falta de regimes de direitos humanos que assegurem a plena expressão da diferença e da alteridade no Brasil (Chauí, 2000). Ela argumenta que o Brasil não é uma sociedade democrática justamente porque essa condição não está garantida para os corpos que sofrem a opressão do autoritarismo (Chauí, 2012), e aqui eu acrescento a realidade dos corpos negros que ainda são lidos como negros revoltados por uma sociedade que tenta assimilar esse *resto-caído*.

É nesse ponto que surge a conexão com o conceito de necropolítica. A tentativa de extinguir o resto de sofrimento e absorver a diferença no todo se configura como uma forma de extermínio — não apenas literal, mas também simbólico e subjetivo. A necropolítica, como uma forma de controle, não visa apenas a destruição física dos corpos subalternizados, mas também a supressão da capacidade desses corpos de lidarem com o seu próprio “resto inassimilável”. A tentativa de desviar o foco do racismo estrutural ou da opressão de gênero para a experiência individual, como se uma coisa pudesse

justificar ou eclipsar a outra, representa a negação da pluralidade e da alteridade. O fato de alguém ser negro, portanto, não significa que não carregue feridas profundas, muitas vezes invisíveis ou desconsideradas, mas a tendência a deslocar o debate para a individualização do sofrimento ignora a estrutura coletiva e histórica do racismo.

A questão central, então, é como lidar com o "resto-caído", esse *objeto a* que insiste em escapar à totalização? A resposta está na aceitação de que há algo no outro — e em nós mesmos — que não pode ser acolhido, não porque não seja digno, mas, porque pertence ao domínio do impossível, do intransponível. Esse reconhecimento preserva a alteridade e impede que a pulsão de morte, na forma de uma necropolítica simbólica, prevaleça. Isso garante a existência dos direitos humanos em uma sociedade democrática. No campo político, o respeito à alteridade protege contra o totalitarismo do sofrimento. No campo subjetivo, reconhecer o *objeto a* permite ao sujeito manter sua singularidade sem ser absorvido pela lógica do todo.

Julia Kristeva, em *O Gênio Feminino: A Vida, a Loucura, as Palavras* (2015), aponta que o seio sempre recomeçado é o espaço do reconhecimento do "resto-caído", sem a tentativa de integrá-lo ao todo. Ao aceitar a possibilidade de começar sempre de novo, o sujeito sustenta o campo da diferença e da pluralidade. Assim como, no campo político, o respeito à alteridade resguarda contra a totalização, no campo subjetivo, reconhecer o *objeto a* é o que permite ao sujeito manter sua identidade sem ser absorvido pela lógica dominante.

Paradoxalmente, acolher o inassimilável implica resistir à tentação de reduzir a alteridade a uma totalidade uniforme. A história não é um ciclo fechado, mas algo sempre em renovação, sem um fim totalizante (Arendt, 2016). Esse princípio se conecta ao reconhecimento de que, embora o preconceito estrutural incida com maior violência sobre corpos negros, trans, indígenas e femininos (Carneiro, 2005), o sofrimento humano não se limita a essas categorias. O desafio reside em não deslocar o foco das opressões estruturais para experiências individuais privilegiadas, frequentemente ocupadas pela branquitude.

A lógica da imaginarização dos corpos marginalizados (Fanon, 2008) revela um mecanismo onde o outro é visto apenas pela superfície — cor de

pele, status social ou posição aparente de privilégio —, ignorando o núcleo inassimilável que marca a singularidade de cada sujeito. Essa dinâmica precisa ser enfrentada sem relativizar a violência do racismo sistêmico, cuja verdade contundente permanece: "O preto já nasce em desvantagem de tudo" (Souza, 2020). A solução ética não está na totalização das demandas do Outro, mas no reconhecimento das "**doridades**"¹⁰ plurais, sem eclipsar os núcleos estruturais das opressões. Pensar nesse "resto-caído" (Lacan, 2008) nos permite lidar com o paradoxo do acolhimento: reconhecer a dor do outro sem minimizar a própria ou desconsiderar desigualdades estruturais. Sustentar a diferença é fundamental para preservar a singularidade do outro, inclusive na dimensão do sofrimento.

A doridade é um conceito-significante atravessado pelo Real, estruturando uma experiência psíquica e política para corpos racializados. Marcada pela história da violência colonial, ela não apenas registra a dor, mas opera como um dispositivo de subjetivação e enfrentamento. Nesse sentido, o sofrimento não se cristaliza em vitimização nem abre espaço para um ressentimento passivo frequentemente instrumentalizado por forças políticas, como o fascismo. Em vez disso, a doridade se transmuta em força motriz de dissidência e revolução.

A rasura, presente na experiência dos corpos negros, diz que a subjetividade negra foi marcada por um apagamento sistemático, um deslocamento forçado para o deserto da simbolização. No entanto, esse apagamento, pela doridade, não configura ausência, mas uma presença incômoda, insistente e que convoca a angústia no Outro, um resto que retorna como força criativa e desestabilizadora. Nesse sentido, ela opera como um significante em deslocamento, que não apenas nomeia, mas atua numa experiência de insurgência. Portanto, não é só categoria analítica, mas um operador discursivo que mobiliza e agencia sentidos e afetos. Ela é a matriz da subjetivação de corpos racializados.

Diferente da violência reativa, o ódio organizado como um dos Nomes-da-Doridade é um ódio criador, que realoca a pulsão de morte em uma potência revolucionária fazendo valer seu carácter criacionista. Aqui, a dor não

¹⁰ Conceito que vem sendo desenvolvido pelos Psicanalistas Periféricos Jairo Carioca e Ronald Lopes no Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura.

se limita a um registro de sofrimento, mas é metabolizada e devolvida na forma de uma ação que visa à desarticulação das estruturas de opressão. Como um conceito-significante, a doridade agencia a história do negro criativo, deslocando o negro revoltado de um lugar de simples resistência para um espaço de invenção de novas formas de existência. É uma sublimação freudiana, mas subvertida e deslocada para o campo periférico.

Ao mesmo tempo, a doridade também traduz uma inscrição na materialidade do trauma racializado de modo que atua no imaginário cultural que escapa a possibilidade de sua elaboração nos moldes tradicionais da psicanálise. Ela aponta para o trauma destruinte, como discutimos anteriormente e se reinscreve incessantemente na subjetividade e nos corpos dos sujeitos racializados. A doridade é uma força que expõe e denuncia os mecanismos de repetição transferencial da colonialidade e da necropolítica pulsional, retirando-os das sombras e revelando sua função na perpetuação do racismo e da exaustão nos corpos negros.

Dessa maneira podemos afirmar que ela tem estatuto Real, quando atravessa a linguagem em ato, um gesto performativo que fura e desestabiliza as estruturas simbólicas hegemônicas. A recusa do negro a ocupar o lugar da vitimização e a reivindicação de sua dor coletiva como princípio motor de dissidência deslocam a própria lógica da subjetivação dentro da colonialidade do ser, saber e poder. Esse deslocamento se expressa no lalange negro, como discutiremos à frente, que subverte os códigos normativos da razão branca e reivindica uma nova forma de existência, ancorada na oralidade, na música, na poesia e na subversão discursiva.

Por fim, a doridade também aponta para a necessidade de uma reconstrução epistêmica pela produção do pensável, onde o pensamento negro não se veja obrigado a operar dentro dos marcos da racionalidade branca. Ela rasga a linguagem estabelecida e propõe um deslocamento radical, onde a experiência negra não apenas se inscreva, mas crie suas próprias formas de expressão. Isso significa que a vontade de gozo negro não busca a validação do Outro branco, mas se sustenta por si só.

Assim, podemos afirmar que a doridade opera no Real expresso num conceito-significante que se solidariza com o feminino que se inscreve, simultaneamente, a dor como experiência psíquica e política. Não se trata

apenas de um testemunho do sofrimento, mas de uma força propulsora de subjetivação e enfrentamento. Nessa dialética insurgente, a dor não é mero fardo a ser suportado, mas uma matéria viva—metabolizada, ressignificada e devolvida sob a forma de organização do ódio. Mas não qualquer ódio: um ódio fecundo, politizado, que reconfigura a pulsão de morte em direção criacionista, voltada à desarticulação das estruturas que perpetuam a opressão. A doridade não se limita a reconhecer a dor racial, misógina e classista como intrínseca à experiência de corpos racializados e periféricos; ela a transmuta em um princípio motriz de dissidência, insurgência e revolução.

Esse espaço ético se apresenta como um gesto fundador dos direitos de existência em uma democracia plural, algo que é a essência da política enquanto esfera do encontro entre singularidades. Assim, reconhecer o resto inassimilável no outro e em nós mesmos torna-se uma prática vital contra a lógica necropolítica que insiste em exterminar a alteridade.

Como transitar da condição de negro revoltado para a do negro criativo? Esse movimento começa quando se aceita a impossibilidade de assimilação do ser negro em uma sociedade estruturalmente racista. É preciso acolher o "resto-caído" — aquilo que não pode ser integrado — como o *objeto a*, símbolo de uma potência desejante que Lacan define como o motor fundamental do sujeito. Somente então emerge a possibilidade de um devir-negro criativo, que não apenas resiste, mas reinventa formas de existir diante da máquina colonial.

Desde o nascimento, o sujeito depende do reconhecimento do Outro para estruturar sua subjetividade. O bebê precisa do colo materno para sobreviver e organizar suas experiências sensoriais e motoras. Nesse estado de fusão simbiótica, mãe e filho não se percebem como sujeitos separados. O bebê vive os cuidados maternos como uma extensão de sua própria onipotência, enquanto a mãe interpreta suas reações como parte de um ciclo de interação (Winnicott, 1975). Freud chamou esse movimento de “narcisismo primário”, alicerce de toda subjetividade (Freud, 1966). Lacan radicaliza essa discussão, ao afirmar que a entrada na linguagem impõe uma perda irrevogável: a falta do objeto, constitutiva do desejo. Esse vazio, sustentado pela castração simbólica, leva o sujeito a buscar incessantemente algo que jamais será plenamente obtido. O desejo é mediado pelo olhar e pela escuta do

Outro. Como aponta Lacan, “os ouvidos são o único orifício do inconsciente que não se pode fechar” (Lacan, 1967, p. 184).

Mas o que acontece quando esse olhar e essa escuta são sequestrados pelo racismo? “Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” (Fanon, 2008). O racismo reconfigura o desejo e cria uma subjetividade marcada por uma ausência socialmente construída. Minha própria vivência, enquanto corpo negro em ambientes psicanalíticos revela essa violência discursiva. Minha fala é frequentemente distorcida, tornando-se equívoca dentro do discurso dominante: aquilo que é dito não é necessariamente o que é ouvido. Quando ousar enunciar a experiência do racismo, sou confrontado com sua negação, inversão ou deslegitimação.

Certa vez, em um grupo de pesquisa, uma pessoa branca se sentiu confortável para confessar: “Não suporto as falas do Jairo”. O que se seguiu foi ainda mais perverso: essa declaração encontrou eco até mesmo em corpos pretos presentes, alienados de sua própria condição, que reproduziram esse discurso racista. Claro, não qualquer corpo preto, mas aqueles “sem letramento racial”, elemento necessário para o descolamento do espelho branco, ou que costumam nomear como “pretos distraídos”.

O olhar racista aprisiona o corpo negro em significações preconcebidas, condenando-o a estereótipos que são impostos antes mesmo de sua própria palavra. Esse aprisionamento não se restringe ao físico; ele se infiltra na própria alma, corrompendo a subjetividade e transformando a existência negra em um campo de batalha perpétuo. É uma luta incessante entre o grito de ser ouvido e a dor de ser constantemente silenciado. No entanto, esse mesmo corpo, reduzido à condição de objeto, é também o corpo que vê, que age, que pensa. Ele reflete sobre o mundo de forma consciente, resistindo ao reducionismo que tenta defini-lo. Ao contrário da concepção fragmentada do ser humano, tão cara ao pensamento ocidental, que separa corpo e alma (Quijano, 2005), o corpo negro é uma unidade situada no mundo, carregada de potência e sabedoria. O corpo negro não é apenas visto; ele vê o outro, imagina como o outro o vê e, ao fazer isso, subverte as regras do olhar colonial. “Quando olho, sou visto, logo existo”, escreveu o psicanalista inglês estabelecendo uma relação de reciprocidade, onde “ser visto” é condição para a própria afirmação da existência (Winnicott, 1967).

Mas quem, de fato, enxerga um corpo negro? Se "ser visto" é a chave da existência, o racismo impõe o inverso: ele não apenas cega os olhos de quem vê, mas distorce a imagem do corpo negro, negando-lhe sua humanidade e sua dignidade. O racismo não é apenas uma barreira simbólica; é uma distorção radical que desqualifica, mutila e nega o reconhecimento de uma existência inteira. Ao fazer isso, o racismo não apenas silencia, mas apaga, reduzindo o negro a uma sombra, uma ausência, uma não-existência. Esta negação é tão profunda que, enquanto o corpo negro é constantemente vigiado, ele raramente é realmente visto. É uma distorção ontológica, que despoja o negro da chance de se afirmar plenamente no mundo. Como questiona Du Bois:

“Mas o que diabos é a brancura para que alguém a deseje tanto? ” Então sempre, de alguma forma, de algum modo, silenciosamente, mas claramente, me é dado entender que a brancura é propriedade da terra para todo o sempre, amém! Agora, qual é o efeito sobre um homem ou uma nação quando se trata de acreditar apaixonadamente em um dito extraordinário como este? Que as nações estão começando a acreditar, é manifesto diariamente. Onda após onda, cada uma com virulência crescente, está lançando esta nova religião da brancura nas praias de nosso tempo (Du Bois, 2013).

Mas não buscamos *holding*/colo (Winnicott, 1975). Não pedimos essa objetividade simbiotizante que anestesia a crítica. Sabemos, como psicanalistas, que todo desejo é ilusório, sempre dirigido a um resto inalcançável. Nossa demanda não é por acolhimento; é pela organização consciente do ódio — não um ódio destrutivo, mas um ódio histórico, legítimo, transformador. Escrevo poesias, artigos e livros não para implorar aceitação, mas para organizar esse ódio histórico em uma arma de denúncia capaz de fazer os olhos da branquitude sangrarem. Afinal, "as ferramentas do mestre não derrubarão a casa do mestre" (Lorde, 1984). Portanto, o pensamento negro não pode seguir a lógica rígida e cartesiana do "*Cogito, ergo sum*". Nossa episteme parte de outro lugar: "*Pugno, ergo sum*", parafraseando Kierkegaard (2022).

Nossa escrita não nasce apenas de um exercício epistêmico, mas de nossas próprias dores e vivências. Ela não é um ponto de vista, portanto obediente às normas epistêmicas higienizadas e dialéticas, mas um ponto de vida, atravessada por nossa própria condição de ser e existir enquanto corpo negro. Quando organizamos nosso ódio histórico, ressignificamos essa energia em uma força criativa e insurgente. Esse é o movimento que nos tira da condição de negros revoltados para a de negros criativos. É preciso reconhecer que “há sempre um resto”. Esse resto, esse excedente inassimilável, é onde reside nossa potência. Para estar aqui, nesta leitura, é necessário suportar o mal-estar que emerge de um pensamento negro crítico. Isso nunca foi fácil, e nunca será. Mas não precisamos que seja fácil. Nosso compromisso é com a subversão, com a ruptura do discurso colonial que tenta nos reduzir ao silêncio. É nessa organização do ódio que encontramos a possibilidade de uma subjetividade plena, criativa e insurgente — que irrompe potente *na subversão do desdizer o dito que faz semblante pela assepsia do sentido* da branquitude em um *devir-negro-do-mundo* epistêmico que encontra eco em uma última prece: “*Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questione!*” (Fanon, 2008, p. 191).

NA SUBVERSÃO DO DESDIZER O DITO QUE FAZ SEMBLANTE PELA ASSEPSIA DO SENTIDO: Penso com o cu.

Então agora eu estou limpando minha bunda
e agora eu estou limpando a sua.
Você não pode detonar o que já foi detonado, sim.
(Vulgaridade – Charles Bukowisk)

Chegamos ao ápice deste manifesto sobre o devir-negro do mundo, uma reflexão visceral sobre as memórias de um eu rasurado — eu que carrega, como herança inevitável, o ódio reprimido de séculos de violência. Violência meticulosamente dirigida ao corpo negro: o mais vigiado e, paradoxalmente, o menos visto. Como aponta Winnicott (1975), é no olhar devolvido que o corpo se constitui. Negar esse retorno ao corpo negro é mais do que apagá-lo da cena social — é condená-lo à inexistência simbólica.

Na engrenagem de uma sociedade moldada pelo neoliberalismo e atravessada por pulsões fascistas, o corpo negro habita um duplo lugar: por um lado, resiste à anulação ontológica imposta pelo "fazer Um" (Lacan, 1988); por outro, torna-se um paradigma insuportável, um corpo que desestabiliza a própria arquitetura das estruturas de poder. Enquanto essa alteridade radical seguir apartada de si, exilada de um mundo que insiste em desumanizá-lo, nossa democracia permanecerá um simulacro. O que chamamos de democracia só se realizará quando o devir-negro for reconhecido não como desvio, mas como condição incontornável da existência coletiva. Entender essa problemática em um debate epistemológico psicanalítico se faz importante, pois;

A psicanálise nasceu desse sujeito apartado de si migrante do mundo. Freud explorou a ideia de um "sujeito apartado de si" para descrever a fragmentação da psique humana, onde partes da nossa mente são inconscientes e inacessíveis ao nosso eu consciente. Esse "sujeito migrante do mundo" refere-se à condição do ser humano como um indivíduo que enfrenta desafios e mudanças constantes na vida, seja nas relações interpessoais, na sociedade ou no ambiente em que vive. Essa

condição de mudança constante e a complexidade do mundo externo têm um impacto significativo na construção psíquica do indivíduo (Lopes; Oliveira, 2022, p. 120).

A psicanálise surge como um deslocamento da lógica da consciência, apresentando-se como um não-lugar, um ato subversivo frente a um modelo biológico que sustentava o discurso eugenista. Ela rasga a epistemologia cartesiana, nega um pensamento asséptico e puro, lavajatista, inserindo-se como uma ruptura com o ideal iluminista de sujeito racional e transparente a si mesmo. Nesse sentido, a subversão psicanalítica se articula à crítica de Sylvia Wynter (2003, p. 260) "o que entendemos como humano não é um universal trans-histórico, mas uma categoria discursiva específica, moldada pelas contingências históricas da colonialidade". Diante disso se desestabiliza a matriz ontoepistêmica ocidental ao demonstrar que a própria noção de "ser humano" foi forjada dentro de um constructo racializado e hierárquico, onde a subjetividade moderna se constituiu por exclusão sistemática da alteridade negra e indígena. Tal como a psicanálise desvela o gozo que escapa ao sentido, desiderando a soberania do sujeito da consciência, Wynter expõe a contingência histórica da categoria "humano", mostrando que sua definição não é um universal trans-histórico, mas uma tecnologia colonial de poder, isto é, um saber colonizado.

Assim, tanto na psicanálise quanto na crítica anticolonial, a hegemonia do "Man" ocidental se desfaz no encontro com o furo que a estrutura: no primeiro caso, pela irrupção do Real que excede o simbólico; no segundo, pela constatação de que a subjetividade moderna se assenta sobre um vazio que precisa continuamente racializar o Outro para sustentar sua ficção de universalidade. É nesse deslocamento que ambas as perspectivas se encontram: na aposta subversiva que não se ancora na promessa de completude do Outro, mas na torção daquilo que se mantém ao não ser. Freud ao discutir a renúncia pulsional levanta a seguinte questão: "o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar? É difícil não acertar a resposta: eles buscam a felicidade, querem se tornar e permanecer felizes" (Freud, 2011, p.19).

A teoria freudiana do mal-estar na civilização parte do pressuposto de um sujeito universal, mas esse universal é, na verdade, como aponta Sylvia

Wynter (2003), um espelho da sobre-representação do "Man" ocidental. Ao afirmar que a civilização impõe renúncias pulsionais como condição para a vida em sociedade, Freud pressupõe um modelo de humanidade que já está racializado desde sua origem, ignorando que a constituição mesma da cultura ocidental se deu por meio da exclusão, exploração e violência colonial.

Escrito às vésperas do colapso da Bolsa de Valores de Nova York e publicado em Viena um ano depois, **O Mal-Estar na Civilização** foi descrito por Ernest Jones como a obra mais sombria de Freud e, em certos aspectos, também a mais insegura (Jones, 1979). Para Peter Gay, trata-se de “uma teoria psicanalítica da política” (Gay, 2012). O próprio Freud, em carta a Eitingon em julho de 1929, admitiu que, se precisasse dar um título mais direto ao livro, chamá-lo-ia de *A Infelicidade na Cultura (Das Unglück in der Kultur)*. No entanto, optou por *Unbehagen*, termo que remete a descontentamento, incômodo e mal-estar.

Essa escolha conceitual nos permite afirmar que a obra traça o contorno do homem freudiano na cultura – mas em qual cultura? Se, para Freud, a cultura é o espaço onde se opera a sublimação das pulsões destrutivas, torna-se crucial perguntar: que cultura é essa? A resposta, evidente em sua obra, aponta para um horizonte civilizatório eurocêntrico, burguês e heteronormativo, que não apenas define os limites do simbólico, mas também exclui sistematicamente corpos racializados do campo de legitimação cultural. Diante dessa limitação teórica, poderíamos renomear sua publicação para **O Mal-Estar na Civilização Europeia Branca, Cis-Heteronormativa e Burguesa** – um título que explicita os contornos do sujeito que Freud toma como universal.

Isso não seria um simples acréscimo terminológico, mas sim um gesto crítico que evidencia a racialização implícita no conceito de civilização freudiano. Marcuse, em seu trabalho de 1955, *Eros e Civilização*, já apontava “limitações intrínsecas” no Mal Estar da Civilização e propõe uma releitura da teoria psicanalítica dentro de uma perspectiva crítica a partir de uma análise da sociedade industrial. A perspectiva universalizante da psicanálise clássica precisa ser confrontada com as estruturas de poder que moldam seus fundamentos, reconhecendo que o mal-estar não se distribui de maneira homogênea entre os sujeitos. Enquanto Freud descreveu um sofrimento derivado das restrições impostas pela cultura, destacando entre as fontes

originárias deste sofrimento três pontos: o poder devastador e implacável das forças da natureza, a ameaça de deterioração e decadência que vem de nosso próprio corpo, e o sofrimento advindo das relações entre os humanos (Freud, 2011, p.20), implicando assim na importância da renúncia pulsional, ele desconsiderou que, para aqueles historicamente situados fora da norma europeia branca, o sofrimento não advém apenas da renúncia pulsional, mas da própria exclusão do acesso a essa mesma renúncia.

Wynter (2003) demonstra que a própria noção de humano foi historicamente construída para excluir corpos negros e indígenas, os quais foram posicionados fora do simbólico normativo e dentro da categoria de uma natureza racializada. Assim, a psicanálise freudiana, ao universalizar seu modelo de sujeito, desconsidera que a pulsão não é apenas modulada pelo recalque interno, mas também pelo atravessamento de sistemas de dominação que impõem um recalque externo, racializado e colonial.

Freud, ao identificar o mal-estar moderno nos limites impostos pelo corpo, pelo mundo exterior e pelas relações interpessoais, não leva em conta a violência histórica e material que o corpo negro sofre, uma violência que vai além do simbólico. O “deus-prótese” freudiano (Freud, 2011, p. 36), que busca escapar ao sofrimento por meio da sublimação, da neurose ou da intoxicação, é uma figura já situada dentro de um campo de possibilidades brancas e eurocêntricas, sem considerar as especificidades das experiências de sujeitos racializados. Esse limite na análise freudiana é importante, pois a proposta de superação do mal-estar em sua teoria, baseada no enfrentamento da repressão por meio da cultura, desconsidera as realidades materiais que sustentam as estruturas de opressão e exclusão social.

A Escola de Frankfurt, através de Marcuse, oferece uma nova perspectiva teórica que busca superar a equação entre civilização e repressão, articulada pela psicanálise. Marcuse argumenta que a possibilidade de superar o mal-estar moderno está na ascensão de Eros sobre a pulsão de morte, ou seja, na formação de laços sociais coletivos que apaziguariam as forças destrutivas de Thanatos. Para ele, é a pulsão erótica, em sua forma coletiva, que ultrapassa as limitações das repressões impostas pela sociedade. À medida que Eros se liberta coletivamente da repressão e da dominação, diminui a necessidade de regressão das pulsões de morte, favorecendo a

diminuição da natureza conservadora dessas pulsões. Esse processo possibilitaria a redução dos impulsos agressivos, a eficácia das interdições institucionais e a simbolização social de grupos vulneráveis, resultando, assim, na diminuição da incidência do significante desigualdade (Marcuse, 1999).

Marcuse também destacou que a repressão, na teoria freudiana, não se restringe a um mecanismo individual de adaptação à civilização, mas é uma força social que mantém a dinâmica de uma sociedade capitalista. Nesse contexto, a repressão não atinge apenas as pulsões agressivas, mas também as pulsões libertadoras, como a sexualidade e a criatividade, gerando privação e alienação. Essas pulsões reprimidas acabam se transformando em manifestações de violência e destruição. A repressão social cria pulsões de morte que se expressam em sintomas neuróticos, onde a possibilidade de felicidade se choca com a realidade de sua não realização, gerando impulsos autodestrutivos e apatias culturais.

Apesar dos avanços críticos promovidos pela Escola de Frankfurt, seus pensadores não conseguiram ultrapassar completamente as limitações do debate classicista. Angela Davis, ex-aluna de Herbert Marcuse, destacou essa limitação ao afirmar que, embora o marxismo denuncie a manipulação das massas pela indústria cultural, ele falha ao não reconhecer que uma sociedade estruturalmente racista e sexista jamais poderá ser verdadeiramente igualitária. Nesse contexto, a inclusão social-democrática de grupos historicamente marginalizados, como negros, mulheres e homossexuais, dentro dessa estrutura excludente, torna-se ilusória (Wallerstein, 2001).

Em sua obra mais conhecida, "Mulheres, Raça e Classe", Davis (1981) explora as interseções entre as diversas formas de violência que atingem mulheres negras em contextos periféricos. Sua crítica recai tanto sobre o movimento operário e feminista, que frequentemente negligenciam a perspectiva racial, quanto sobre o movimento abolicionista, que não incorporava a questão de gênero. Segundo a autora:

O fato de que uma mulher branca associada ao movimento antiescravagista pudesse adotar tal postura racista contra uma menina negra no Norte refletia uma enorme fraqueza da

campanha abolicionista: seu fracasso em promover uma ampla conscientização antirracista (Davis, 1981).

Davis critica como os pensadores da Escola de Frankfurt perpetuavam estereótipos ao reduzirem a população negra à força de trabalho, ignorando sua complexidade histórica e cultural. A partir de Lélia Gonzalez, destaca a instrumentalização do corpo das mulheres negras no trabalho doméstico, prática ainda normalizada. Em 1947, Dorival Caymmi compôs *História pro Sinhozinho* e, em 1977, alterou “*Tia Zefa*” para “*Tia Nastácia*” com o lançamento da série Sítio do Picapau Amarelo na Rede Globo. A música faz referência direta à personagem de Monteiro Lobato, que, em entrevista ao jornalista Silveira Peixoto, afirmou ter se inspirado em Anastácia, mulher preta que trabalhava em sua casa como cozinheira e babá de seus filhos (Zöler, 2018, p. 130). Assim, Tia Nastácia reforça a ideia de que o papel da mulher negra se restringe ao cuidado e à transmissão oral de saberes para a infância branca. Veja a fala do “sinhozinho” Pedrinho, personagem do Sítio do Picapau amarelo:

Uma idéia que eu tive. Tia Nastácia é o povo. Tudo que o povo sabe e vai contando, de um para outro, ela deve saber. Estou com o plano de espremer tia Nastácia para tirar o leite do folclore que há nela (Lobato, 2002, p. 05).

O que se apresenta como celebração cultural, na realidade, disfarça a reafirmação de hierarquias raciais que estruturam a sociedade brasileira. Escuto Psicanalistas frequentemente citarem babás e empregadas domésticas negras como figuras que estabelecem laços afetivos com seus patrões – “quase da família”, sem problematizar as relações de poder subjacentes a essa dinâmica. Como destaca Davis (1981), o racismo opera de maneira intrincada:

As empregadoras que acreditavam estar elogiando as pessoas negras ao afirmar preferi-las em relação às brancas, na verdade, reafirmavam que essas pessoas estavam destinadas a ser serviçais domésticas – escravas, para ser franca. Outra empregadora descreveu sua cozinheira como 'muito esforçada

e cuidadosa – meticulosa. Ela é uma criatura boa, fiel e muito agradecida'. Claro, a 'boa' serviçal é sempre fiel, confiável e agradecida. A literatura dos Estados Unidos e os meios de comunicação populares no país fornecem numerosos estereótipos da mulher negra como serviçal resistente e confiável (Davis, 1981).

Se, nos Estados Unidos, Angela Davis se tornou um dos principais nomes do feminismo negro e da abordagem interseccional em "Gênero, Raça e Classe" (1981), no Brasil, em 2019, a própria Davis exaltou Lélia Gonzalez como uma referência essencial para esse campo de estudo. Gonzalez, ao analisar a opressão racial e social, apontou como a mulher negra se tornou o principal alvo dessa estrutura perversa. Em "Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira", a autora explora a relação entre racismo e desejo no Brasil por meio de três figuras emblemáticas: a mulata, a doméstica e a mãe preta. Como ela afirma: "A exploração de classe e a discriminação racial constituem os elementos básicos da luta comum de homens e mulheres pertencentes a uma etnia subordinada" (Gonzalez, 1988).

A interseccionalidade no pensamento de Gonzalez advém não apenas do conceito de "Amefricanidade", mas também de sua própria trajetória de vida. Mulher negra, descendente de indígenas, filha de um operário e de uma empregada doméstica, Gonzalez teve uma atuação marcante tanto na academia quanto na política. Participou da formulação da Constituição de 1988, integrou o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher e esteve presente na fundação do Partido dos Trabalhadores (PT), além de ser filiada ao Partido Democrático Trabalhista (PDT).

Além de sua abordagem de gênero e etnia, Gonzalez também tece críticas à academia, ressaltando como o pensamento acadêmico foi historicamente construído com base em autores homens e europeus. Sua postura transgressora não se limitou às suas obras, mas também à forma como buscou imprimir sua marca no ambiente acadêmico. Gonzalez recorreu à psicanálise de Lacan e Freud para questionar o racismo, enfatizando que é por meio da psicanálise que se pode compreender como "isso fala" e como, ao

abordar o tema da dominação, evidencia-se que "o lixo fala – e numa boa" (Gonzalez, 1988).

Vimos, portanto, como Ângela Davis a partir de suas leituras em Lélia Gonzalez, aponta a insuficiência do marxismo sem a crítica ao racismo, ao mesmo tempo em que enfatiza que o racismo no capitalismo tem funcionado historicamente como um instrumento de controle, em nível global, sobre os produtores diretos. Ele tem sido usado para justificar as desigualdades de renda que, inevitavelmente, acompanham a hierarquização da força de trabalho, colocando os oprimidos uns contra os outros, moldando, limitando e reprimindo seus desejos. Em uma carta datada de 18 de novembro de 1970, Marcuse admitiu que, ao confrontar as críticas de sua antiga aluna, aprendeu uma nova perspectiva sobre a natureza da liberdade. Ele escreveu:

O abstrato conceito filosófico de liberdade, que nunca deve sair de cena, de repente ganha vida e revela sua própria verdade concreta: a liberdade não é apenas o objetivo da libertação; ela começa com a libertação; ela existe para ser 'praticada'. Isso, confesso, eu aprendi com você! (Marcuse, 2005).

Denunciar o intraduzível é um convite direto ao abismo, um salto consciente e calculado rumo à destruição, sabendo que o impacto será devastador e irreversível, mas não corro desse desafio e, por isso mesmo, peço que não se enganem: a transformação das infraestruturas socioeconômicas, como previam os marxistas, é uma ilusão se não vier acompanhada de uma mudança radical nas subjetividades, na consciência coletiva e nas pulsões do indivíduo. Focar apenas na base material, sem mexer nas camadas psíquicas e culturais profundamente enraizadas, não é nada mais que uma tentativa de cosmética revolucionária. A verdadeira subversão não é simplesmente garantir acesso a bens materiais, mas arrancar da cultura o veneno da repressão histórica que condiciona e define quem pode existir livremente e quem é mantido à margem. Isso está longe de ser abordado pela leitura freudiana da civilização, que se limita a enxergar os corpos como sujeitos a uma repressão universal, sem considerar que, no Brasil, a repressão é, antes de tudo, racial e histórica. Não se trata de liberar as pulsões em nome

de um suposto bem-estar coletivo; trata-se de liberar os corpos que, há séculos, são reprimidos pela exclusão, pela violência e pelo abandono estrutural; a saber – Racismo.

A promoção da vida que se prega em certas esferas da psicanálise é uma falácia no Brasil, como vimos no capítulo anterior. Ela se configura como uma ideia de classe média que nunca entendeu a dimensão do sofrimento causado pela colonialidade. A felicidade no discurso psicanalítico, esse objeto inalcançável, só seria acessível a quem já tivesse seus direitos básicos atendidos. Mas esse modelo é uma piada em um país onde a miséria e as exclusões definem a experiência de grande parte da população, particularmente a negra, periférica e favelada, como denuncia a música “O Morro” na voz potente de Elza Soares, no álbum “*Senhora da Terra*”, lançado em 1979:

Corro, quase morro
Sem socorro lá no morro
Bem pertinho da cidade
Em luta com a diversidade
Tentando por todos os meios
Meios pra sobreviver
No local onde a morte é o caminho
Menos mal
Juro, não vou desistir
Mesmo se ninguém me socorrer
Apesar de saber que a luta é um tanto desigual

O que Freud tentou, com suas clínicas gratuitas e a flexibilização dos honorários, foi uma pequena concessão aos que, no campo simbólico, ainda mantinham um pouco de poder. Mas o que ele não percebeu, e o que a psicanálise ainda se recusa a ver, é que o Brasil não pode ser entendido através das lentes de um europeísmo que ainda pensa o acesso à psicanálise como um “benfazejo” que deveria ser dada a quem não pode pagar. Aqui, o que se exige é uma ruptura, não uma adaptação.

As condições socioeconômicas brasileiras são um reflexo direto de uma sociedade que não superou a herança da escravidão. Não, a Lei Áurea não

encerrou o ciclo colonial; ela apenas arrastou as correntes de um sistema que se reconfigura a cada geração. E, longe de ser um erro histórico, a persistência da pobreza e da miséria racializada é o próprio motor da ordem social brasileira. A pobreza no Brasil não é uma abstração econômica: ela é marcada pela pele negra, pela juventude periférica e pela condição feminina¹¹, sobre a qual recai de maneira esmagadora, o peso da violência, da exploração e da falta de acesso a serviços fundamentais.

Assim dado, os corpos que chegam às clínicas públicas brasileiras não são os mesmos que chegam a uma clínica na Europa. A psicanálise, com toda sua presunção de neutralidade, ignora o racismo sistêmico que define quem pode se sentar no divã e quem deve viver à margem. Quando se coloca que a pobreza é "feminina, preta, jovem e desassistida", estamos apenas descrevendo um subproduto de uma história de violência contínua. Estamos falando da manutenção de um sistema que, longe de ser reformável, precisa ser destruído em suas raízes.

Por fim, se, como Freud sustenta, a cultura é o que permite ao homem superar o estado de natureza, então a exclusão do negro desse campo de sublimação marca-o como um corpo aprisionado na lógica do gozo sem mediação, reforçando a desumanização que Wynter critica. A psicanálise freudiana, ao sustentar que a lei e a linguagem são os únicos meios de passagem da natureza à cultura, ignora que essa mesma lei foi construída sobre o apagamento histórico de sujeitos racializados, tornando impossível a universalidade que Freud supõe. Dessa forma, seu modelo de civilização não é apenas um campo de renúncia pulsional, mas também um dispositivo de manutenção da colonialidade do ser.

¹¹ Disponível em: <https://www.trrevista.com.br/artigo/tres-milhoes-de-familias-deixaram-a-linha-da-pobreza-em-2023>. Acesso em: 20/05/2024.

A excrescência do *lalangue*¹² negro

Ser negro é ser o corpo negro, que emergiu simbolicamente na história como o corpo para o outro, o branco dominante. (Pinho, 2004, p.67).

Dois momentos, dois tempos, dois gestos de insurreição. Em 1975, na Universidade de Yale, Lacan choca: *“Eu, eu penso com meus pés, é somente aí que eu encontro alguma coisa de duro”* (Lacan, 1975). Em 1980, no IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, no Rio de Janeiro, Lélia Gonzalez devolve a bofetada: *“Cumé que a gente fica?”*. Sua provocação irrompe de uma epígrafe tão ácida quanto real, arrancada de uma festa onde brancos chamam negros para estarem presentes — mas não para falarem. Quando uma voz negra se levanta, a confusão explode e ressoa o veredito racista: *“preto quando não caga na entrada, caga na saída”*.

Lacan e Lélia, separados por contextos, tempos e corpos diferentes, convergem em um ponto de ruptura: suas enunciações desnudam o impossível de se simbolizar, o Real que insiste, que resiste e retorna. Se Lacan arranca o pensamento da segurança do cérebro — esse *locus* da dominação cognitivista — e o arrasta para o chão bruto do deslocamento, da errância e do furo, Lélia exhibe com precisão cirúrgica o que já se sabia, mas não se diz: o discurso do corpo negro não se dobra à lógica da representação branca. No vacilo do pensamento lacaniano, há o encontro com o osso do *sinthoma*, o núcleo duro do impossível. Em Lélia, o corpo negro excreta uma crítica que atravessa e

¹² Em 4 de novembro de 1971, Lacan proferiu o seminário “O Saber do Psicanalista” na capela do hospital Sainte-Anne, inaugurando uma série de encontros mensais. Durante sua fala, ao mencionar o Vocabulário da Psicanálise, de Jean-Bertrand Pontalis e Jean Laplanche, comete um lapso, referindo-se à obra como “**Vocabulário de Filosofia**”. Ao perceber o erro, corrige-se de imediato, afirmando que tal equívoco remete ao conceito de **lalangue**. Um participante intervém: “Alíngua?”. Lacan responde: “Não, é *lalangue*, porque *alíngua* é outra coisa” (Lacan, 2011, p. 18-19). *Lalangue*, *L’aparole* e *Lituraterre* correspondem à Segunda Clínica de Lacan, assim como a Fala, a Linguagem e a Letra pertencem à Primeira. O neologismo *lalangue*, considerado intraduzível, remete à lalação infantil — um registro do sem sentido na língua, marcado pelo equívoco e alheio ao campo semântico convencional. Diferencia-se, assim, da linguagem estruturada, que distingue o saber do Real. Haroldo de Campos observa que, em português, o prefixo “a” tem sentido privativo, distanciando-se do artigo feminino francês *la*, escolhido por Lacan. Assim, traduzir *lalangue* como *alíngua* poderia sugerir privação de linguagem, o oposto da ressonância fonética com *lalia* e *lalação*, centrais ao conceito (Campos, 1990). Opto, portanto, por manter *lalangue*, pois é precisamente essa evocação da Segunda Clínica de Lacan que buscamos em nosso texto.

implode o discurso dominante: o que é rejeitado como “merda” retorna como excesso, como gozo que devora a norma e desorganiza a festa.

Lacan, em 1975, apontava que “a fala é uma excrescência” (Lacan, 2006, p. 92), o que já traz uma insinuação subversiva: a linguagem é parasitária, excedente, ela não se limpa, ela gruda no corpo, incomoda. O sujeito só se separa dessa excrescência na queda, no furo, no curto-circuito do sentido. Mas Lacan, como corpo branco, europeu e cisheteronormativo, precisava do vacilo, do deslocamento, para produzir um pensamento transgressor.

Já a voz negra não precisa tropeçar: ela nasce no chão, diretamente no excesso, na matéria que vaza, que não pode ser domesticada, como na implicação poética de Bukowski “*Você não pode detonar o que já foi detonado, sim*”. Pensar com o cu — e não com o cérebro — é a grande subversão. É cagar o simbólico, arrancar o véu da linguagem e devolver ao corpo o que lhe pertence: o furo, o gozo, o resto.

Em 1941, a população negra egressa do sistema escravocrata se viu com sua liberdade acorrentada pela Lei de Vadiagem, uma contravenção penal prevista na Lei das Contravenções Penais Lei 3.688, de 1941 (uma atualização do Código Penal de 1890, Artigo 399), que punia quem se dedicava à ociosidade sem comprovar renda e domicílio fixo. Esse é o retrato de um corpo que não se encaixa no simbólico, resiste à normatização e persiste como excesso. A criminalização histórica das práticas culturais negras no Brasil, como a roda de samba e a capoeira, expressa uma tentativa de higienização do espaço público, um esforço de domesticação do gozo que escapa.

A fala, conforme apontado por Lacan, é uma excrescência incômoda porque não pode ser inteiramente absorvida pelo simbólico. A voz negra, marcada pelo excesso e pela persistência diante do inescapável, sempre ocupou esse lugar de desterritorialização. Essa lógica de exclusão e controle se manifesta historicamente, como no caso da contravenção penal de vadiagem, prevista na Lei das Contravenções Penais (Decreto-Lei 3.688/1941), que ainda não foi oficialmente revogada. Em 2021, durante o governo Bolsonaro, surgiram propostas legislativas para sua revogação, como o Projeto de Lei 1.212/2021, de autoria do senador Fabiano Contarato, que busca eliminar a vadiagem como contravenção penal. Aprovado pela Comissão de

Segurança Pública do Senado em agosto de 2023, o projeto segue em tramitação na Comissão de Constituição e Justiça. No entanto, a lenta extinção dessa norma infame não dissolve a persistência de sua lógica: a vigilância sobre corpos negros e suas expressões continua operando de maneira excludente e opressiva. Mais do que uma questão jurídica, trata-se de um embate pulsional — uma tentativa de silenciar o que, por essência, resiste ao silenciamento, de reprimir um corpo que, como sugere Bukowski, se impõe simultaneamente como ruína e persistência.

Numa suposta leitura de Grada Kilomba, sobre a mesma Lei de Vadiagem brasileira, não seria apenas um dispositivo jurídico de criminalização da população negra e marginalizada, mas a continuação da lógica colonial que impôs a máscara de ferro sobre os corpos negros, interditando não apenas a fala, mas o próprio direito de existência autônoma. Em *Memórias da Plantação*, Kilomba (2019) argumenta que o colonialismo não apenas produziu sujeitos racializados, mas determinou os lugares que poderiam ocupar na sociedade e os discursos que poderiam proferir.

Assim, a Lei de Vadiagem foi um mecanismo de manutenção dessa ordem, com a qual a branquitude continua a definir quem pode circular, trabalhar e ser reconhecido como cidadão. Se a máscara de ferro foi o símbolo da anulação da fala negra no passado, a criminalização da vadiagem (rodas de samba e de capoeira como seus símbolos proeminentes) foi o dispositivo que perpetuou essa anulação no presente, garantindo que os corpos negros permanecessem subordinados ao olhar e ao controle estatal. Para Kilomba (2019), a revogação dessa lei, embora simbólica, não altera a estrutura fundamental que continua a marginalizar e silenciar a população negra, pois o que está em jogo não é apenas um dispositivo jurídico, mas a própria forma como a sociedade organiza a dicotomia branco/fala, negro/silêncio.

Entretanto, temos um problema nessa leitura de Kilomba porque não se trata, apenas, de uma reconstrução do espaço de fala dos sujeitos negros oriunda da metáfora da máscara colonial. Christina Sharpe (2016) deslocaria essa análise, pois ela enfatizaria que uma suposta extinção da Lei de Vadiagem não significaria um rompimento real com a colonialidade do poder, pois o Estado e suas instituições operariam dentro do que ela denomina *wake work* — um estado contínuo de luto e sobrevivência para os corpos negros. É

um estado de constipação pulsional permanente. Como denuncia Gonzaguinha na música *Um sorriso nos lábios* lançado em 1976 no álbum *Começaria Tudo Outra Vez*:

Vidro moído ou areia
No café da manhã
E um sorriso nos lábios
Ensopadinho de pedra
No almoço e jantar
E um sorriso nos lábios
O sangue, o roubo, a morte
Um negro em cada jornal
E um sorriso nos lábios

Para Sharpe (2016), a violência da Lei de Vadiagem não residiria apenas na interdição do discurso negro, como proporia Kilomba, mas na forma como a população negra é constantemente marcada pela precariedade e pela ameaça de aniquilação social. Nesse sentido, a extinção formal da lei implica reinscrição em novas formas de controle racializado, como abordagens policiais seletivas, criminalização da pobreza e execuções extrajudiciais. Sharpe argumenta que a experiência negra no mundo pós-escravista não se reduz à impossibilidade de falar, mas à existência em um estado permanente de luto e precariedade, onde o próprio discurso negro se inscreve como um testemunho da catástrofe contínua da escravidão.

Assim, Kilomba enfatizaria a violência epistemológica que interditou a pulsão oral dos sujeitos negros, Sharpe sugeriria que essa constipação da pulsão anal não se restringiria à ordem simbólica, mas afetaria materialmente a própria possibilidade de existência negra no mundo. Sharpe criticaria a visão de Kilomba sobre a necessidade de reconhecer que o próprio sistema jurídico se organiza de modo a garantir a manutenção do estado de naufrágio e constipador da população negra. Não basta desmoronar as estruturas coloniais; é preciso compreender e agir dentro da constipação, criando modos de retorno da excrescência que produzam persistências que não dependam de

uma promessa de libertação total, mas possam dar sustentação à vida negra em meio à violência contínua do Estado.

O que Sharpe propõe é um olhar mais atento para as maneiras pelas quais os sujeitos negros negociam sua sobrevivência dentro desse sistema, rejeitando a dicotomia entre assimilação e ruptura radical e abrindo espaço para práticas de sustentação e cuidado no interior do próprio desastre colonial. Não é resistir, mas persistir no retorno da excrescência pela sobrevivência.

A psicanálise, um campo que se alimenta dessa lógica colonial, torna-se um exemplo óbvio da reprodução dessa violência epistemológica. A angústia gerada por essa exclusão ecoa não apenas na linguagem das ciências sociais, mas também na poesia de Bukowski, que, em "*Eu era merda*", grita o que significa estar fora da dialética fálica:

Se Hemingway se mata eu sou o quê? Se Cummings morre
por cima da máquina de escrever, se Faulkner agarra o
coração e se vai, eu sou o quê? Eu sou o quê? Eu era o quê
quando Jeffers morreu em sua tumba, seu casulo de pedra?
Eu era merda, merda, merda, merda (Bukowski, 2019).

Se a supremacia branca se sustenta na exaltação de suas próprias regras, que horizonte resta àqueles cuja própria existência é interdita até mesmo na ruína desse sistema? Se a linguagem psicanalítica se apresenta sob o véu da neutralidade, mas nada mais é do que uma arquitetura asséptica que encobre o racismo, então a escuta analítica não passa de um dispositivo de poder, um mecanismo de vigilância que reinscreve a violência racial no núcleo da transferência. O racismo não se limita à escolha de palavras ou à enunciação explícita do preconceito — ele é a própria gramática da exclusão, o filtro que decide o que pode ser dito, o que pode ser escutado, o que se eleva à condição de saber e o que é lançado à margem, ao esquecimento, ao lixo epistemológico (Silva, 2007). Assim, a psicanálise não apenas participa da estrutura racista, mas a reitera em cada escuta, em cada silêncio, em cada persistência interpretada como sintoma e não como denúncia. É nesse jogo de repetições que o racismo se refaz, não como uma falha da psicanálise, mas como um de seus alicerces velados.

Se o simbólico é a costura que ordena o sentido, o cu é o rasgo onde essa costura se desfaz. É a abertura do Real que escapa à linguagem, a merda que irrompe e assombra. O pensamento branco se estrutura como um edifício asséptico, organizado, polido; o pensamento negro é produzido como excremento, como o que excede e ameaça engolir essa ordem. A merda não dialoga, ela implode o discurso hegemônico, emerge como gozo, como desordem, como um resto que insiste e retorna pelo cu para corroer os alicerces da supremacia branca. Assim, não se trata de reivindicar um lugar dentro do discurso colonial, mas de destruí-lo, de forjar novas possibilidades que escapem da estrutura que mantém a branquitude no centro. Como escreve Bukowski: “*Somos todos pequenos pedaços de merda esquecidos só que nós andamos e falamos rimos contamos piadas e a merda caga*”, e isso encontra eco na denúncia que Lélia Gonzalez faz ao destacar que está na hora de “assumirmos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa” (Gonzalez, 1984).

A fala negra não deve buscar assimilação na lógica colonial, mas sim tensionar suas bases até que se desintegrem. A dialética da branquitude não pode ser superada apenas pela reivindicação de inclusão; ela deve ser destruída para que novas formas de subjetividade possam surgir. O desafio não reside apenas na impossibilidade do encontro dialético, mas em transformar essa fala em ruído para o sistema branco — uma dissonância que rompe, desestabiliza e implode o que antes parecia inquestionável, aquilo que a branquitude escuta, mas insiste em considerar irrelevante. O silêncio subalterno é, afinal, mais um efeito da não-escuta colonial do que uma verdadeira ausência de fala que não pode ser ouvida ou lida (Spivak, 2003).

Vejam bem, não se trata de desprezar a descoberta da heresia freudiana que já havia encontrado a chave para um pensamento que não se submete à moral ao formular o conceito de *Wunschgedanken*, abrindo caminho para uma psicanálise que, em sua raiz, deveria ser uma com/tradição frente às normas e convenções sociais. No entanto, os psicanalistas, temerosos em preservar uma teoria pura, limpa e imaculada, relegaram essa transgressão ao esquecimento, anestesiados pela necessidade de proteger um campo que, muitas vezes, se quer neutro e asséptico. Diante do impensável — o Real do racismo, do fascismo, da transfobia e da vulnerabilidade social — a psicanálise tradicional

recua, refugiando-se no argumento de que “isso não é psicanálise” (Freud, 1900, p. 565). A clínica, assim, se mantém distante, limpa, neutra, supostamente apolítica, enquanto a sujeira do mundo grita às portas. Então, um psicanalista negro, nordestino, periférico como sou — corpo que carrega na pele e no nome o excesso de uma história secular de exclusão — irrompe na cena e lança a única questão que importa — a condição humana, atravessada pela angústia, pelo desamparo e pela crise do existir.

Com a implementação das cotas universitárias nas áreas de psicologia e os programas de políticas afirmativas em algumas escolas psicanalíticas, emergiu um número significativo de psicanalistas negros, trazendo novas perspectivas sobre a questão racial no Brasil. Esses psicanalistas passaram a repensar a psicanálise a partir de seus próprios corpos, desafiando a falácia de que o racismo não existe no ambiente psicanalítico. Isildinha Nogueira numa entrevista concedida à Associação Psicanalítica de Porto Alegre implica: “Hoje em dia eu já não quero mais falar sobre racismo sem colocar uma questão inicial, sem que a gente se pergunte que racista sou eu” (Nogueira, 2024^a, p. 29).

No entanto, a branquitude, enraizada em sua sobre-representação como medida universal do humano (Nogueira, 2024b, p. 42), frequentemente, se mostra incapaz de acolher esse discurso. Como se fossem policiais do superego, sua resposta imediata é a negação da segregação no circuito psicanalítico, uma recusa sintomática que preserva a ficção da neutralidade teórica. Então, eu acuso — e na devolutiva ressoa a violência estruturante que tão precisamente denunciou: “Só podia ser preto falando merda” (Gonzalez, 1988).

Essa frase não existiria se não fosse sustentada por um sistema de pensamento que, a priori, posiciona o sujeito europeu como superior, portador do falo branco definindo o que é válido, inteligível e digno de ser escutado, inclusive na clínica psicanalítica (Posadas, 2024, p. 175). O fato mesmo de essa frase precisar ser formulada já constitui um ato de violência, pois revela que a enunciação negra, quando ousa desafiar a hegemonia epistêmica, não é apenas contestada, mas imediatamente desqualificada, reduzida a ruído, a delírio, a um excesso que precisa ser expulso do campo simbólico.

A dinâmica entre o que se engole e o que se excreta aborda um processo simbólico importante para compreender a internalização e a persistência, especialmente nas fases orais e anais descritas por Freud. Na fase oral, o bebê começa a internalizar o mundo ao seu redor, não apenas ao engolir alimento, mas também símbolos, normas e significados da cultura (Freud, 1996). Esse processo de assimilação marca o primeiro contato do sujeito com o mundo e com a distinção entre o eu e o outro (Freud, 1984). Na fase anal, a relação com o corpo e o prazer se transforma, e o ato de excreção passa a ser um momento de separação, no qual o sujeito se afirma na sua autonomia (Freud, 1996). A boca, como via primária de interação com o mundo, torna o ato de comer uma forma simbólica de relação com a realidade.

O sujeito, enquanto construção social e psíquica, é constantemente atravessado por símbolos que ingere para se constituir. A internalização das estruturas simbólicas ocorre por meio de disposições sociais que moldam gostos e práticas culturais, funcionando como uma dieta simbólica imposta desde a infância (Bourdieu, 1983). Dessa forma, o sujeito é capturado pelo campo simbólico, sendo nutrido e moldado por significantes que estruturam seu desejo, sempre marcado por um vazio impossível de preencher (Lacan, 1998). No entanto, essa fome simbólica revela tensões sociais, especialmente para sujeitos periféricos e racializados, que frequentemente têm seu acesso ao banquete cultural e intelectual negado, mas subvertem essa condição ao reivindicar uma participação ativa na produção de saberes e discursos.

Ora, se fomos forçados a consumir símbolos burgueses, eugenistas, racistas, excludentes e parasitários, está na hora de excretá-los. Excretar, neste contexto, não é apenas liberar o que foi digerido, mas devolver o que inicialmente, foi internalizado, retornando aquilo que não foi assimilado, como uma forma de recusa e subversão. Duas extremidades de um mesmo tubo, o cu e a boca, enquanto órgãos interditados, que revelam a dimensão corpo-política na construção da realidade.

Pensar com o cu é uma recusa ao pensamento polido e disciplinado, ato transgressivo radical. O cu não é apenas uma parte do corpo, mas um espasmo simbólico de persistência à ilógica contra a dominação que impõe um pensamento rígido e higienizado. É uma motilidade negra de uma subversão profunda, uma rejeição ao controle social, um ato de liberdade que não respeita

as normas da gramática racial. Daí que “falar merda”, passa a ser um ato político de devolução, uma transgressão que cria uma lógica, a lógica do resto, do que foi descartado, do que foi marginalizado e excluído.

Nesse movimento, surge uma nova linguagem, uma linguagem preta, periférica, subversiva, que não se desculpa por existir, que não se submete às normas de pureza impostas pela sociedade branca e colonizadora. Em vez de ser passiva, essa linguagem persiste, cria e se afirma como um gozo pulsante que recusa a ordem estabelecida, subvertendo-a ao se afirmar a partir de tudo o que foi historicamente negado e excluído. Dessa forma, a dinâmica de engolir e excretar, ao mesmo tempo psicológica e simbólica, pode ser vista como um espaço de persistência, transformando aquilo que é considerado indesejável e que retorna por onde saiu. Um poder subversivo, criando uma ordem a partir do que foi historicamente marginalizado.

Nu Cu – O avesso do Real

Há que desenvolver uma ética própria, uma política do cuidado, recusando o banquete que nos é imposto. Comer aquilo que nos potencializa e vomitar o projeto genocida cristão do corpo colonizado (Jota Mombaça¹³).

Dois momentos de ruptura se entrelaçam, insurreições que desestabilizam a ordem e fazem surgir algo que a palavra, em sua assepsia simbólica, jamais poderá conter. O que se levanta não é apenas um modo de pensar e sentir, mas a recusa de buscar sentido onde ele já não habita. Trata-se de gozar o indomável, desafiar o indizível em uma era em que o Real se exhibe nu, obsceno, sem concessões. O simbólico, exaurido em sua função de organizar o caos, já não reina soberano; suas fissuras se alargam e, por elas, o gozo se infiltra, grotesco, impossível de domesticar. Algo pulsa neste século: um mundo sem amarras, sem garantias, onde o centro se perdeu — sem pai, sem deus, entregue ao excesso e ao abismo.

Se Freud pensou o inconsciente como uma máquina simbólica operando sob a autoridade paterna, Hortense Spillers (1987) nos obriga a perguntar: de

¹³ <https://www.publico.pt/2018/07/15/culturaipilon/noticia/pode-um-cu-mestico-falar-1836567> Acessado em 10/01/2025

qual inconsciente falamos? Para Lacan: “O inconsciente é o discurso do Outro” (Lacan, 1998, p. 126) o que poderíamos aqui implicar, o Outro Colonial. Em tempos de redes fragmentadas, algoritmos paranoicos e supostas *inteligências* nada *artificiais* que pretendem saber mais do que aqueles que as alimentam, o teatro edipiano já não fornece o roteiro e o simbólico se desintegra sob o peso do excesso pulsional. Mas Spillers nos lembra que essa desordem não é novidade para todos — para os corpos negros, a modernidade nunca ofereceu a promessa de uma estrutura ordenadora e sofisticada. O *cativeiro social* revela que, desde a escravidão, a subjetividade negra foi forjada na violência de um mundo onde a castração simbólica não era uma metáfora psicanalítica, mas uma realidade concreta, uma inscrição direta no corpo. Como afirma Spillers, “a carne [black flesh] é aquela que carrega o traço da história, onde o sujeito negro se inscreve antes mesmo de existir como um ‘eu’” (Spillers, 1987, p. 67).

Enquanto Freud e Lacan teorizavam um sujeito atravessado pela interdição paterna, Spillers mostra que os corpos racializados foram construídos a partir de outra lógica: que não era a do Nome-do-Pai, mas a do gozo imposto, do trauma sem inscrição, da carne marcada pela ausência de um lugar no simbólico. No presente, onde o laço social se torna gasoso e a carne do Outro Colonial Gozoico transborda sem mediação, a experiência negra não apenas antecipa essa condição, mas escancara que a psicanálise clássica jamais alcançou seu corpo. Spillers aponta que a escravidão produziu uma ruptura ontológica, onde o corpo negro não é apenas um corpo, mas um objeto “sem sujeito próprio, desprovido de linhagem, de proteção do nome, da autoridade do pai” (Spillers, 1987, p. 75). Se o mapa é colonial e o guia é racista, como insistir em um saber que sempre nomeou certos sujeitos como desajustados, quando, na verdade, foram esses sujeitos que desde sempre habitaram as ruínas?

Pensar, portanto, deixa de ser um ato asséptico. Tornar-se pensante é uma queda, um salto sem garantias, um gozo sem vergonha. O cu emerge como a expressão última do Real lacaniano: um buraco, um furo que escapa ao simbólico, que persiste e retorna em sua face abjeta. O cu não organiza, ele abre; não constrói, ele implode. É o espaço do excesso, do resto, do abjeto — tudo aquilo que o discurso capitalista e colonial tentou domesticar. Pensar com

o cu não é reduzir-se ao baixo, mas explode os limites da lógica elevada, insurrecional contra o pensamento polido, o intelecto branco e cartesiano. É uma lógica anal onde o resto é condição de existência.

Além de um ideal regulatório, existe também um corpo-político do conhecimento que busca territorializar os órgãos corporais que servem para pensar (cabeça), escrever (mãos) ou falar (boca), enquanto exclui aqueles que, supostamente, não seriam capazes de gerar pensamento algum (como o próprio cu, por exemplo). No entanto, ao optar por pensar com o cu, o corpo negro se posiciona em um espaço político de enunciação contra-hegemônico, fora do eixo dominante da produção científica. Assim, esse corpo se distancia dos princípios canônicos, redefinindo, de maneira local e molecular, as gramáticas de como e o que deve ser dito.

O cu é o vazio onde o semblante desmorona. Lacan já dizia: não há relação sexual, não há totalidade. O que há é gozo fragmentado, vago, pulsante. Pensar com o cu é habitar essa falta e fazer dela uma ética: não saber, não organizar, não submeter. É soltar bombas onde antes se erguiam monumentos, cuspir na moral branca, na “boa linguagem”, na norma domesticada. É assumir o abjeto como território político: preto fala merda, e a merda é verbo revolucionário.

O sistema colonial, capitalista e heteronormativo exige corpos fechados, produtivos e limpos. Por isso, o cu é abjeto. Ele desorganiza, vaza, não respeita as fronteiras da utilidade. Expô-lo é um ato de fuga e retorno: fuga do pensamento cartesiano, mas também retorno ao corpo — um corpo que pensa, goza, excreta, persiste. Corpo insubordinado, que não se dobra à racionalidade higienista. É o corpo que ri, que goza, que caga, devolvendo ao sistema o excesso que ele insiste em recalcar. É sujeira viva: tudo o que a civilização rejeitou e agora retorna para corroer suas bases. Se Lacan, em sua ousadia calculada, nos convida a enfrentar o vazio que sustenta o simbólico, o gesto de pensar com o cu radicaliza essa proposta. Não é apenas desdizer o dito; é cagar nos semblantes que sustentam o mundo — o racismo, a transfobia, a misoginia e todas as violências estruturais que se alimentam da assepsia teórica e política. É inventar uma ética contra o tudo sabido, contra o pensamento domesticado que nos oferece promessas polidas e fáceis. É

sentipensar¹⁴ o indizível, habitar o desconforto, o desgosto, o nojo, e fazer disso um ato político e estético.

Ao arrancar o semblante — essa máscara que cobre o vazio —, ficam apenas restos, excessos, gozos. O cu, então, se torna uma tecnologia crítica de insurgência, um buraco que expõe o delírio da razão organizada, um grito contra o higienismo colonial. Não há sentido final, não há totalidade. Há buraco, há resto, há furo. Há apenas uma dança de vazamentos, uma política do excesso que desafia a lógica da norma.

Sou corpo afropindorâmico, nordestino e periférico, e ao ser introduzido em espaços psicanalíticos, faço deles terrenos contaminados, onde meu pensamento anal desnuda a falácia do discurso hegemônico. O corpo negro é lido como revoltado, rebelde, mas, na verdade, sou um corpo negro que denuncia a ausência de lugar na produção de saber, como se minha carne preta não pudesse constituir um saber legítimo. O saber corpo-político que trago não se submete aos cânones, não se espelha nos mestres europeus, não é aceito pela academia burguesa. Assim, ele se torna um ato subversivo, um desdizer o dito que faz semblante no discurso freudiano e lacaniano, e, portanto, faz semblante de *objeto a* enunciado pelo cu.

Um ato de pura audácia, uma subversão visceral, uma insubmissão radical e irreversível. Não há outro gesto possível em um tempo em que o Real escorre, nu, pulsante, pelas rachaduras de um mundo que insiste em se fechar. O cu é o verbo revolucionário que ressurge da sujeira, daquilo que o poder e a civilização tentaram esconder.

Se a subversão do corpo negro se dá pela recusa à domesticação e pela afirmação insurgente do que foi relegado à margem, a destruição dos arquivos da escravidão por Ruy Barbosa representa o gesto oposto, como explicaremos mais adiante: a tentativa de apagar, silenciar, interditar a presença histórica dos sujeitos negros na fundação do Brasil. Se o cu ressurge como verbo revolucionário, como aquilo que retorna da sujeira para desestabilizar o poder, a queima dos documentos buscou justamente impedir esse retorno, extirpar

¹⁴ Como um achado do texto, **sentipensar** manifesta-se como uma formação do inconsciente a partir da reescrita de restos — resíduos inassimiláveis que traçam a experiência do buraco como furo no saber. É um ato político, uma escrita em ato que faz litoral e desestabiliza o insuportável. Se o significante é, por excelência, semblante, **sentipensar** é a recusa da representação, a subversão do simbólico — é uma cagada contracolonial no semblante, rompendo a assepsia do discurso e restituindo ao corpo sua potência insurgente.

qualquer possibilidade de reparação ou inscrição simbólica. No entanto, o que se quis enterrar não desapareceu — permaneceu como excesso, como rastros que insistem, como o que escapa ao *semblant* da branquitude. A mesma lógica que tentou erradicar a memória da escravidão é a que busca excluir corpos, vozes e saberes negros do espaço psicanalítico e acadêmico, mas o que foi condenado ao resto retorna sempre como potência política, como fissura na narrativa dominante, como o Real que, por mais que tentem encobrir, continua a pulsar.

Em dezembro de 1890, menos de dois anos após a falácia da lei assinada a lápis – a abolição da escravatura, o então ministro da Fazenda, Ruy Barbosa, ordenou a destruição de toda a documentação relativa à escravidão no Brasil. A justificativa oficial era que a República deveria eliminar esses vestígios em nome da honra nacional e da fraternidade para com os recém-emancipados, uma limpeza na memória. Contudo, muitos historiadores acreditam que a verdadeira intenção era impedir que ex-proprietários de escravos utilizassem esses documentos para reivindicar indenizações pela perda de sua "propriedade" humana. (Vessoni, 2023)

Apesar dessa tentativa de apagar registros, iniciativas contemporâneas têm conseguido resgatar parte dessa memória. Em Araraquara, por exemplo, um grupo formado por docentes da Unesp, ativistas do movimento negro e membros da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) localizou e digitalizou uma vasta coleção de escrituras de compra e venda de escravizados do século XIX. Esse acervo, encontrado no Cartório do Primeiro Tabelionato de Notas e de Protesto de Araraquara, é considerado o maior do tipo já identificado na América Latina.

A disponibilização desses documentos não apenas renova a historiografia sobre a escravidão, mas também oferece oportunidades para descendentes de escravizados reconstruírem suas genealogias e compreenderem melhor suas origens. Além disso, esses registros fornecem evidências concretas que podem embasar discussões sobre reparações históricas e políticas públicas voltadas para a equidade racial no Brasil.

A leitura do apagamento documental promovido por Ruy Barbosa à luz do texto de Nilza Ericson (1997 p. 186) permite articular a destruição dos registros da escravidão como um gesto que incide sobre a estrutura simbólica

do Nome-do-Pai. O Nome-do-Pai, como amarração dos registros simbólico, imaginário e Real, estabelece os limites do discurso e organiza as relações entre saber e gozo. Entretanto, como aponta Ericson, essa função é da ordem da contingência — ela pode faltar, pode falhar. A decisão de eliminar os arquivos da escravidão não apenas silenciou uma parte fundamental da história brasileira, mas também operou como um ato de falha da função paterna, um esfacelamento da possibilidade de inscrição simbólica dos sujeitos negros no discurso oficial da nação. Esse apagamento não apenas obstrui a reparação histórica, mas reforça a condição de exclusão, deixando o negro fora do *semblant*, em uma posição de invisibilidade discursiva, na fronteira entre a ausência e o excesso.

Ericson (1997) ressalta ainda que o *semblant* se rompe, ele deixa marcas, sulcamentos na superfície do discurso. O trabalho contemporâneo de resgate e digitalização das escrituras de compra e venda de escravizados pode ser lido como esse fenômeno que emerge após a ruptura do *semblant*. Os documentos resgatados — restos que escaparam à queima — se tornam a letra, aquilo que, como Lacan propõe, não se confunde com o significante, mas faz rasura no *semblant*, revelando as fissuras da estrutura. Se Ruy Barbosa tentou inscrever um apagamento, a materialidade da escrita ressurgiu, desenhando novos traços na superfície do simbólico e reposicionando o sujeito negro no campo do discurso, ainda que como resto, como aquilo que a história oficial tentou lançar ao esquecimento.

Finalmente, essa dinâmica de apagamento e retorno do que foi interdito pode ser lida na chave do *ravinement* — o desbarrancamento do Real sobre a superfície do simbólico. A tentativa de erradicação dos registros da escravidão não eliminou o Real da violência colonial, mas deslocou seu campo de inscrição. A impossibilidade de escrevê-lo completamente fez com que ele retornasse sob outras formas — seja na luta por reparação, seja no trabalho de genealogia feito por descendentes de escravizados, seja na própria persistência da estrutura racista no Brasil contemporâneo. Como afirma Ericson, "resta aí um saber em falta", e talvez esse seja o ponto onde a psicanálise pode se mostrar: não como cúmplice do esquecimento, mas como um campo que evidencia o que insiste em retornar, mesmo quando o discurso oficial tenta erradicá-lo.

Finalizo este capítulo na invocação de Lélia – “Preto fala merda” — e a merda aqui não é apenas o resto, mas o ato político, a estética de um corpo que se recusa a ser domesticado, a ética de quem não se curva. Como Lacan ousou, e eu sigo: *“Peço desculpas se o que estou dizendo parece — o que não é — audacioso”* (Lacan, 1975).

CONCLUSÃO

Nada a temer senão o correr da luta
Nada a fazer senão esquecer o medo, medo
Abrir o peito a força, numa procura
Fugir às armadilhas da mata escura
Longe se vai
Sonhando demais
Mas onde se chega assim
Vou descobrir o que me faz sentir
Eu, caçador de mim
(Milton Nascimento)

Como se conclui uma escrita sobre o racismo? Como se fecha um processo que nunca foi iniciado, mas que continua a dilacerar, uma ferida exposta, aberta, sangrando? Como se diz fim quando o “fim” é um eufemismo, uma tentativa de anestesiá-la a carne onde o sangue corre, mas não estanca, não sara? Como se conclui a história de um eu marcado, invisível e vigiado, porém nunca visto? De um corpo silenciado, mas que grita a cada respirada pela constante negação de sua existência, pela condenação de sua humanidade?

Dizem que a luta acaba, que tudo tem um ponto final. Mas que ponto final é esse, se a cada 12 minutos um corpo negro morre? Não há fim quando a morte está sempre atrás, como um policial, esperando. Não há conclusão quando o ódio se retroalimenta com a mesma força com que a terra engole os filhos que o sistema nega. Não há ponto final em um processo que segue de geração em geração, numa sinfonia de dor disfarçada de política pública, num país que, com o deboche de um hino, repete: “Verás que um filho teu não foge à luta.” Que ironia. Que riso cruel. Os filhos são mortos pela mãe que os pariu – *Terra Brasilis*.

E então, como se fecha um texto que é um espelho quebrado de uma sociedade podre, que nunca teve coragem de encarar suas próprias feridas? Como se encerra a denúncia de um veneno que escorre das teclas, que penetra os dedos e se espalha nas palavras, na memória de um corpo que,

embora vigiado, nunca se reconheceu, nunca se reconhece, e que talvez nunca se libertará? Como se conclui uma escrita que, ao invés de palavras, esguicha sangue? Como fechar o ciclo de um ódio que não morre, de uma dor que não se dissipa?

Não há conclusão. Só um grito, ecoando pela eternidade de um país que se diz moderno, mas é ancestralmente medieval. Só o grito que ressoa na carne negra, no grito do povo que sobrevive, que inscreve a história de sua persistência, de seu desespero. Não, não há fim. Há o que Bukowski escreveu: “Eu ainda não despejei a palavra do jeito que eu queria”. Há a palavra que nunca se esgota, que nunca se contém. E o poeta, que segue a dança da escrita, cansa-se de buscar o fim e, com humildade feroz, se entrega: “Há palavras o bastante para todos nós”.

E quando te convidam a encerrar, o que se encerra é a própria ilusão do encerramento. O fim? Não. O que há é uma travessia, sangrenta e incansável, que se arrasta, que se prolonga. Não é uma linha reta, é uma espiral de palavras dispersas, que buscam um caminho, mas não sabem para onde. E quem ousa dizer que isso tem fim? Não há ponto final onde o sistema vive, come e respira. Há etceteras...

Esse é o fim? Não. É só o último suspiro de um homem que nunca soube respirar. A conclusão não existe porque ela nunca foi permitida. O que há, enfim, é o sangue no papel. A memória de um eu rasurado que se arrasta, a palavra que não pode ser contida. A lágrima final nunca derramada, o grito preso na garganta. Fim? Não. Travessia.

POSFÁCIO

O eu em ruínas: psicanálise, branquitude e a urgência da escuta.

Ao receber o convite para dialogar com a potente voz que emana de "*O EU RASURADO: um manifesto afro-pindorâmico pela insurreição do pensável*", senti o peso de um espelho estilhaçado sobre minha consciência. Como psicanalista e homem branco, carregando o peso dos meus 57 anos e a luta diária para desconstruir os privilégios da minha cor, a tarefa me atravessou como uma lâmina afiada. Aqui a branquitude me derruba todos os dias, impiedosa em sua presença, é uma luta contínua que, provavelmente, não se concluirá até o fim dos meus dias.

A escrita de Jairo Carioca é um grito ancestral, um rasgo violento na tela da história que exige não apenas escuta, mas entrega total - um mergulho vertiginoso nas profundezas da alma negra que ousa desafiar a violência secular do racismo estrutural.

Ele nos arrasta pelos subterrâneos do inconsciente colonial, desnudando a farsa do discurso progressista que, embriagado de suas próprias palavras sobre justiça, se torna surdo àqueles a quem a justiça jamais alcançou. Com a fúria sagrada dos que carregam no corpo as cicatrizes do extermínio, ele denuncia a psicanálise burguesa que fecha os olhos às feridas abertas do racismo estrutural. É um Manifesto que desafia a própria noção de saber, forjando um pensamento insurgente onde o gozo transcende o conceito para se tornar arma de guerra.

O texto de Jairo é um Manifesto incendiário, um chamado à insurgência que ressoa em mim como um eco doloroso e inescapável. Através das lentes da teoria psicanalítica de Freud e Lacan, vislumbro como a experiência da rasura, da exclusão e da violência toca os fundamentos da constituição do sujeito. O racismo, como ele demonstra com precisão, não é mero preconceito individual, mas uma força que opera no inconsciente, moldando subjetividades e semeando devastação. Como ele mesmo diz, estamos distraídos.

Lacan nos ensinou que o sujeito nasce e se constitui no espelho do Outro. A experiência da alteridade, esse encontro com o diferente, é o berço

onde o eu se forma e se reconhece. Porém, quando esse Outro é marcado pela violência, pela exclusão e pela desumanização sistemática, a constituição do sujeito se transforma em fragmentos e feridas. O corpo negro, como Jairo nos expõe com honestidade, é perpetuamente reduzido a objeto, a sombra, a um "não-ser" que vaga pelos corredores da existência. O espelho, que deveria ser portal de reconhecimento, transmuta-se em instrumento de tortura, palco onde a branquitude impõe seu espetáculo de mau gosto, negando ao sujeito negro até mesmo o direito de existir em sua própria imagem.

A metáfora do vampiro que não se vê no espelho é um golpe certo em nossa consciência. Ela desvela a angústia dilacerante de quem é sistematicamente impedido de se reconhecer, de afirmar sua própria existência no mundo. O sujeito negro, nesse cenário perverso, é condenado a uma alienação forçada, definido e aprisionado pelo olhar do Outro branco, que o encarcera em estereótipos e preconceitos. A branquitude, em sua hegemonia, torna-se o espelho distorcido que fragmenta a imagem do sujeito negro, roubando-lhe o direito sagrado de contemplar sua própria inteireza e beleza.

A psicanálise é chamada a desvelar os mecanismos inconscientes que tecem a trama da subjetividade. Quando voltamos esse olhar para o racismo, descobrimos suas raízes entranhadas não apenas na superfície da consciência, mas principalmente nos abismos do inconsciente. O racismo, como Lacan nos permite compreender, manifesta-se como uma forma perversa de gozo, um prazer doentio que se alimenta da exclusão e da violência. O Outro branco, ao usurpar o gozo do sujeito negro, o aprisiona em uma espiral infinita de sofrimento e negação.

Este livro não pede licença para existir - ele irrompe, chuta a porta, de forma indomável. É verbo encarnado, é suor e sangue vertidos em cada página. Desvia-se propositalmente do discurso burguês e cartesiano para nos confrontar com uma verdade incômoda e inquestionável: o negro não é e nunca foi o sujeito universal da psicanálise burguesa; ele é o resto, o inassimilável, o fantasma indesejado que retorna, obstinadamente, como um Real que se recusa a ser silenciado.

Eis então o Manifesto em sua forma mais crua e verdadeira: *pensar com o corpo inteiro, com a carne pulsante, com o cu insurgente, escandalizar os*

semblantes da normalidade, desafiar até a última gota a norma branca, cis, hetero, burguesa e hegemônica que os sufoca.

O texto de Jairo é um chamado intenso para pensar com o coração, à transgressão das normas sedimentadas, ao enfrentamento direto da branquitude. Sua provocação, que estremece as estruturas do pensamento convencional, é a chave para romper a lógica perversa do racismo.

Pensar com o cu, como ele nos convoca, é mais que metáfora – é um método revolucionário de questionamento das estruturas de poder, é demolição necessária dos semblantes que sustentam a violência cotidiana. É preciso, como ele nos ensina com urgência, "*cagar o simbólico*", arrancar violentamente o véu da linguagem e devolver ao corpo negro aquilo que lhe pertence por direito: o furo, o gozo, o resto sagrado de sua existência.

A crítica que Jairo desfere contra a psicanálise burguesa é uma flecha certa no coração do problema. A psicanálise, na maioria das vezes, torna-se cúmplice silenciosa do racismo ao ignorar as especificidades dilacerantes da experiência negra. Ao reproduzir sem pensar os discursos dominantes, ao silenciar as vozes que gritam das margens, ao negligenciar os letramentos, ela trai sua vocação primordial de cura e transformação. É urgente, como Jairo nos convoca, erguer uma nova psicanálise que reconheça e cuide das feridas abertas pela violência secular do racismo, que se comprometa, com o coração, em lutar por justiça e equidade.

O desafio central que o autor nos apresenta é a travessia da condição de "negro revoltado" para a de "negro criativo" - uma mudança que exige ruptura radical com as narrativas impostas pela colonialidade, e assim ser mais do que decolonial: é ser anticolonial. É preciso resgatar, das entranhas do tempo, a autonomia subjetiva e cultural usurpada, desafiando o legado opressor do racismo estrutural, fazendo um bom uso do ódio. A criatividade, a insurgência e a resistência não são apenas ferramentas - são as próprias armas do sujeito negro em sua luta pela sobrevivência e pela construção de um futuro possível. Cabe a cada branco dar conta deste mal-estar e desapegar de um protagonismo usurpador.

A busca pela autonomia é uma travessia sobre águas turbulentas. Exige uma coragem ancestral, determinação inquebrantável e o dom sagrado da reinvenção constante. O sujeito negro, como provocado por Jairo, precisa

romper os grilhões impostos pela branquitude, forjar sua própria linguagem no fogo da resistência, construir com suas próprias mãos o espelho onde finalmente poderá se reconhecer. *A escrita, a arte, a cultura, a política, a religiosidade se transformam no arsenal de resistência e afirmação da identidade negra.*

A ideia de ética que Jairo propõe é como uma luz que guia esse caminho difícil. Precisamos aceitar o que sobra, valorizar o que não se encaixa e dar espaço para tudo que resiste às regras impostas pela branquitude. É urgente enxergar o valor único de cada pessoa, a beleza da diferença e a força da mudança que vem da quebra de padrões. Essa ética nos chama a construir um mundo onde todas as pessoas possam existir de forma completa e com dignidade.

Este livro é um tsunami em forma de palavras. É pedra e espinhos no meio do caminho, é fogo que devora e renova, é verbo que se faz carne sangrenta, é vida e morte dançando na mesma pulsão ancestral. Não basta tentar mudar um conhecimento centrado na Europa – é preciso destruí-lo por completo.

O texto rasga violentamente a tela do simbólico e nos arrasta para a vertigem do Real incontornável. Seu verbo não busca apenas nomear - ele vem para destruir tudo que sempre negou o direito de existir. É um chamado à desobediência epistemológica radical, uma cartografia da revolta onde os signos da dominação são incinerados pelo fogo sagrado da insurgência.

Nisto reside a potência avassaladora desse texto: não se trata de mendigar um lugar na história oficial, mas de incendiar seus arquivos falsos para que deles não reste nada além da voz ancestral, gritando, viva, incansável, definitiva e livre.

Este livro materializa um processo psíquico e social que desafia frontalmente toda a lógica branca, patriarcal e heteronormativa da subjetivação. Não propõe um novo sistema - questiona a própria existência de qualquer sistema que pretenda aprisionar o negro em categorias pré-fabricadas. O Eu Rasurado é a afirmação trovejante de que o negro é, antes e acima de tudo, sua própria transgressão libertadora.

A reflexão de Jairo Carioca é mais que convite - é convocação à ação transformadora. É chamado à responsabilidade inadiável de cada um de nós

no enfrentamento do racismo e na construção de uma sociedade verdadeiramente justa e igualitária. É preciso, como ele nos ensina, organizar o ódio como arma de subversão criativa, transformar a raiva justa em energia revolucionária, e lutar incansavelmente pela liberdade e pela justiça. A travessia é árdua, mas a esperança reside na força do corpo negro, em sua capacidade infinita de resistir, criar e amar.

Como homem branco, psicanalista, antirracista “em construção” permanente, assumo o compromisso de seguir nesta jornada, lutando lado a lado com Jairo e todos aqueles que se recusam a se curvar diante da violência do racismo. E você, que agora lê estas palavras, qual será sua resposta ao chamado?

Agradeço a Jairo pela coragem de nos presentear com seu Manifesto, com seu grito ancestral, com seu corpo e palavras que sangram e curam. Continue a sua travessia gritando para que sua voz continue a ecoar pelos tempos, inspirando e transformando realidades. Que cada rasura se transforme em um traço de esperança, apontando para um futuro onde a negritude seja finalmente celebrada em toda sua potência sagrada e revolucionária.

HUDSON A. R. BONOMO

Doutor em Psicanálise, Saúde e Sociedade pela Universidade Veiga de Almeida (UVA); Mestre em Ciências em Engenharia Mecânica pela COPPE/UFRJ; Especialista em Clínica Psicanalítica na Universidade Santa Úrsula (USU); Coordenador da Especialização em Teoria e Clínica Psicanalítica Freud-Lacaniana da Universidade Santa Úrsula (CEPCOP/USU). Psicanalista Membro Titular da Sociedade de Psicanálise Iracy Doyle (SPID). Membro do Grupo Brasileiro de Pesquisas Sándor Ferenczi (GBPSF). Coordenador do Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura (CPAPEC). Co-Fundador da Escola Psicanalítica da Escuta Periphérica.

SOBRE O AUTOR

Olho para a fome, pergunto o que há? Eu sou brasileiro, filho do Nordeste, Sou cabra da Peste, sou do Ceará (Assaré, 2008).

Sou filho da diáspora nordestina, raízes fincadas no Ceará, mas minha história se desenhou nos becos e ruas de terra da Baixada Fluminense. Em Nova Iguaçu, fiz morada, plantei família e sigo florescendo. Cresci descalço sobre o chão batido, aprendendo cedo que o mundo não é gentil com aqueles que não nasceram predestinados à esperança. Mas aprendi que onde negam caminhos, inventamos asas. E foi assim, transgredindo, que descobri a transcendência.

A vida me deu uma companheira – Gisele, que é vento e chama, e, juntas, nossas mãos trouxeram ao mundo duas meninas: Gisleiny e Karen — estrelas que me iluminaram o peito e me ensinaram a ser um pai-feminista, e um menino, Asaph Natan, que a cada dia se torna o homem que sempre desejei ser. Hoje, seguem seus próprios rumos, voam com a coragem que eu sonhei para eles. E, como casa vazia não combina com alma cheia, adotei um gato preto chamado Miau, que carrega segredos nos olhos em desobediência, e uma buldogue chamada Lilith, de espírito livre e desafiador.

Sou psicanalista periférico, atendo onde vivo — na margem, no limite, no avesso da cidade — corpos que, como o meu, carregam as marcas da exclusão. Já fui pastor, hoje sou poeta — porque a palavra também é sagrada. Pesquisa e ativismo se entrelaçam no Coletivo de Pesquisa Ativista em Psicanálise, Educação e Cultura e na Comissão Permanente de Diversidade da UFRRJ, espaços onde tive o prazer de ser fundador ao lado de gente aguerrida. Escrevo porque a escrita é meu modo de existir, sou membro da Academia de Letras do Estado do Rio de Janeiro, bolsista CAPES e cofundador da Escola Psicanalítica da Escuta Periférica.

Mas se há um lugar onde sou inteiro, é na cozinha. Acredito que cozinhar é um ato revolucionário de afeto, e minha casa está sempre aberta para o cheiro de feijoada na lenha e aquela cachacinha mineira enquanto risos

largos e vozes cruzadas se tornam longas conversas sobre a difícil e bela arte de estar vivo. Cuido do meu jardim como quem escreve poesia — e escrevo poesia como quem cultiva um jardim: com paciência, entrega e um pouco de fé.

Ah, adoro vinhos, e eu já disse que, às vezes, gosto de escrever poesia? Escrevo poesia quando a vida me permite — ou quando ela me exige. Sempre.

JAIRO CARIOCA DE OLIVEIRA

Instagram: [@jairopsicanalista](#)

Observações, notas e outras querelas des-necessárias

Primeiro, a querela des-necessária...

Esse texto nasceu como uma simples apresentação para a II Jornada Psicanalítica da Universidade Positivo, em fevereiro de 2024, onde fui convidado para debater sobre "A Clínica Psicanalítica e os Sofrimentos Psíquicos." Mas a proposta veio justo quando eu estava mergulhado em uma pesquisa sobre algo que me corta na carne: a estigmatização do corpo negro masculino nas produções intelectuais de feministas brancas progressistas no Brasil.

Essas intelectuais — autoras de livros que ocupam prateleiras, professoras universitárias com cadeiras bem-estofadas e até influencers com legiões de seguidores — vendem uma narrativa cômoda: sustentam um discurso que coloca "o homem" como símbolo universal do patriarcado. Mas quem é esse "homem"? Certamente, não é o homem negro. O conceito de "homem universal" que habita essas análises é branco, cisgênero e, muitas vezes, abastado. O homem negro, nesse cenário, não participa do "privilégio" de ser opressor por definição; ele é o dominado, o oponente a ser subjugado, carregando uma carga histórica de estigmas que o coloca na linha de frente da exclusão. Negam, conscientemente ou não, que a raça orienta essa desigualdade e que o racismo é a engrenagem por trás do morticídio negro.

O problema é gigantesco: sob a lógica racial dominante, o homem negro não é visto como patriarca, mas como inimigo a ser assujeitado. Um dominado que precisa ser excluído e descartado, um monstro. Isso tem consequências mortais, enquanto essas intelectuais fingem uma produção progressista que, convenientemente, silencia sobre racismo.

Era para ser uma introdução formal, mas virou um manifesto — uma exigência pela representatividade negra em espaços que não apenas tolerem, mas acolham, especialmente, nos círculos de produção de saberes, como as universidades e as escolas psicanalíticas. Porque não basta falar de opressão se você escolhe ignorar o racismo institucional que mata todos os dias.

Se não consideramos gênero, classe e raça como pautas inseparáveis, vamos continuar aplaudindo conquistas tímidas, enquanto tragédias

escancaram a violência da exclusão. O corpo negro vai seguir sendo servido como a carne mais barata do mercado. E não dá para fingir que não sabemos disso.

Agora, vamos para a observação...

Ah, as sutilezas do racismo intelectual... Sou convidado, de tempos em tempos, para falar neste ou naquele evento de psicanálise. Mas sempre acontece um fenômeno curioso — curioso para uns, previsível para outros, como meu querido amigo Ronald Lopes, que costuma me acompanhar nessas jornadas acadêmicas. Sempre tem alguém — com o semblante inquisidor típico — me cobrando referências bibliográficas durante minha fala. E não é só o autor, não, é página, edição, talvez até a margem de impressão. Uma vez, quase pediram o ISBN.

O engraçado (ou trágico) é que essa exigência não costuma ser feita aos demais palestrantes, que citam os mais diversos autores sem serem interrompidos ou questionados. Os brancos falam, as palavras são lei. Eu falo, preciso provar que sei ler.

Recentemente, li *Psicanálise e Revolução: Psicologia Crítica para Movimentos de Liberação*, dos autores Ian Parker e David Pavón-Cuéllar, ambos brancos, claro. Sabe o que eles fizeram? Explicaram em uma nota ao final do livro, a ausência de referências ao longo do texto, para evitar que se tornasse uma discussão acadêmica. Traduzindo: eles não quiseram ser chatos. E adivinha? Ninguém pareceu se incomodar.

Quando mandei meu manuscrito para o Ronald revisar, ele foi direto ao ponto: “Lembre-se das exigências que sempre te fazem. Você é um corpo negro, nordestino e periférico. Eles não acreditam que você tenha lido mais do que eles.” A recomendação dele? “Coloque não só as referências, mas também as páginas. Mata no peito e devolve com força”.

E ele está certo. Esse negrinho aqui — que pensa com o cu, como diriam aqueles que nunca pisaram no chão quente do sertão — não pode ter lido tantos autores assim, né? Rsrtrs. Pois bem, salvo os livros referenciados pelo Kindle, que infelizmente não têm páginas, os demais vêm com autor, ano

e número da página bonitinho. Agora quero ver pedirem mais alguma coisa. Talvez. o nome do meu carteiro...

E finalmente a nota...

Se eu começar, sairá outro livro... Mas não deixem de ler nossos artigos, onde discutimos a possibilidade de uma psicanálise à brasileira. Há-Braços. Caso desejem falar comigo, segue meu email: jairocarioca.jc@gmail.com

P.S.: Ainda estamos aqui.

Artigos publicados

A INTERPOSIÇÃO DO PATRIARCADO NO REAL DO FEMININO: por um empretecimento psicanalítico

ARQUÉTIPOS RELIGIOSOS E A GESTÃO DA ANGÚSTIA NO CONTEXTO MARIANO

PSICANÁLISE E EDUCAÇÃO NOS (DES)ENCONTROS DOCENTES: estranhamentos pedagógicos e inconscientes falas desnudadas

RACISMO À BRASILEIRA: os abjetos do desmundo na psicanálise

RACISMO AMBIENTAL E OS (DES)CAMINHOS PARA O FUTURO

TRAVESSIA – DA ESCUTA ADESTRADA AO PSICANALISTA PERIPHÉRICO: Quando a centralidade vira margem

AMBIVALÊNCIA NA CONJUGALIDADE EM CONTEXTO DE PANDEMIA DO COVID 19: ENFOQUE PSICANALÍTICO

FORMAÇÃO DOCENTE E SUCESSO NA ESCOLA: interpretando a crise em educação com referência no pensamento dos pioneiros

UM DISCURSO SEM PALAVRAS: condicionamentos através dos espaços escolares sublimados em desenhos subversivos

PERCURSOS (PSIC)ANALÍTICOS E DISCURSIVOS SOBRE A CONDIÇÃO DOS CORPOS NEGROS LGBTIQAP+ NA ORDEM POLÍTICA BRASILEIRA.

Dissertação do mestrado em educação publicado em livro

ENTRE KITS E MAMADEIRAS: A escuta psicanalítica do conservadorismo brasileiro nas políticas de educação e sexualidade

REFERÊNCIAS

- ADL, Djonga, Choice, Menor do Chapa, Negra Li. Favela Vive 3. Produção de Índio, Portugal e Tibery. Brasil: Sound Food Gang, 2018.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. Racismo estrutural. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2018.
- ANAIS DA CONSTITUINTE. Rio de Janeiro: 1934. v. VIII.
- ARENDT, Hannah. A condição humana. Trad. Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- BENVENISTE, Émile. A língua e o sujeito. Tradução de Maria da Glória Novak e Luiz Paulo da Moita Lopes. São Paulo: FTD, 1996.
- BICUDO, Virgínia L. Estudo de atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo Dissertação de Mestrado em Ciência, Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo. 1945.
- BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Lisboa: Difel, 1983.
- BUKOWSKI, Charles. Tempestade para os vivos e para os mortos: poemas inéditos e dispersos. Tradução de Pedro Gonzaga. Porto Alegre: L&PM, 2019.
- CAMPOS, Haroldo de. O afreudisiaco lacan na galáxia de lalíngua (Freud, Lacan e a Escritura). Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1990.
- CANAVÊZ, F.; VERZTMAN, J. S. Somos capazes de escutar os desmentidos sociais? Ayvu: Revista de Psicologia, v. 8, 2021.
<https://periodicos.uff.br/ayvu/article/view/49953/30783>
- CARNEIRO, Sueli. Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- CERQUEIRA, Daniel; BUENO, Samira (coord.). Atlas da violência 2024. Brasília: Ipea; FBSP, 2024. Disponível em:

<https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/14031>. Acesso em: 28 jan. 2025.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre o colonialismo. Tradução de Abdias do Nascimento. São Paulo: Editora Ática, 2006.

CHAUÍ, Marilena. Brasil: Mito Fundador e Sociedade Autoritária. São Paulo: Hucitec, 2000.

CHAUÍ, Marilena. Democracia e sociedade autoritária. Comunicação e Informação, v. 15, n. 2, 2012, p. 30-43.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum, v. 1989, n. 1, p. 139-167, 1989.

DAVIS, Ângela. Mulheres, Raça e Classe. São Paulo: Boitempo, 1981.

DE OLIVEIRA, R.; DE OLIVEIRA, J. C. A interposição do patriarcado no real do feminino: por um empretecimento psicanalítico. Revista de Psicanálise Stylus, [S. l.], v. 1, n. 49, p. pp. 101–118, 2024. DOI: 10.31683/stylus.v1i49.1136. Disponível em: <https://stylus.emnuvens.com.br/cs/article/view/1136>. Acesso em: 2 fev. 2025.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DEVULSKY, Alessandra. Colorismo. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Jandaíra, 2021

DEVULSKY, R. Afetos e imposições: a construção do corpo negro. São Paulo: Editora XYZ, 2021.

DU BOIS, W. E. B. As almas do povo branco. In: SANTOS, Sandro M. Medium, 2023. Disponível em: <https://sandromsantos.medium.com/as-almas-do-povo-branco-por-w-e-b-du-bois-61234b042e8c>. Acesso em: 20 fev. 2025.

EMICIDA, Ismália. In: _____. AmarElo. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2019.

ERICSON, Nilza. Do Nome do Pai à uma Clínica que não Seria do Semblant. In: LETRA FREUDIANA. Do Pai: O Limite em Psicanálise. Ano XVI, nº 21. Rio de Janeiro: Livraria e Editora Revinter, 1997. P. 186 ISBN 85-7309-187-8.

EVARISTO, Conceição. Literatura afro-brasileira. Disponível em: <<https://www.letras.ufmg.br/literaafro/autoras/188-conceicao-evaristo>>. Acesso em: 29 jan. 2025.

EVARISTO, Conceição. Olhos d'água. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2021.

FANON, Frantz. Peau Noire, Masques Blancs [Pele Negra, Máscaras Brancas]. Paris: Éditions du Seuil, 1952.

FERENCZI, Sándor. Confusion of Tongues Between Adults and the Child. The International Journal of Psychoanalysis, v. 30, 1949 [1933].

FOUCAULT, Michel. A vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1976.

FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1977.

FREIRE, Ana Maria Araújo (Org.). Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: UNESP, 2000.

FREUD, Sigmund. "Jenseits des Lustprinzips" (Às voltas com o princípio do prazer). 1920.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (1900). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019

FREUD, Sigmund. Introdução à psicanálise. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1978.

FREUD, Sigmund. O ego e o id. 1. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1984.

FREUD, Sigmund. O inconsciente (1915). In: _____. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 159-222.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. Tradução Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. O narcisismo: uma introdução. In: FREUD, Sigmund. Escritos sobre a psicologia do inconsciente. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. Psicologia das massas e análise do eu. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Imago, 1983.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. 2. ed. São Paulo: Editora Imago, 1996.

GAY, Peter. Freud: uma vida para o nosso tempo, 2ª edição, São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

GONÇALVES, Ana Flávia Magalhães. Escritos de liberdade: Literatos negros, racismo e cidadania no Brasil oitocentista. São Paulo: Editora UNESP, 2020.

GONÇALVES, Ana Maria. Um defeito de cor. São Paulo: Record, 2006.

GONZALEZ, Lélia. Festas Populares no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Index, 1987.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. Estudos Avançados, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 27-46, 1984.

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

GUIMARÃES, Valdenia Menegon Silva; OLIVEIRA, Ronald Lopes de; OLIVEIRA, Jairo Carioca de. Racismo ambiental e os (des)caminhos para o futuro. In: Amazônia sustentável: empreendedorismo, desafios humanos e caminhos para o futuro. 1. ed. Porto Velho: EDUCAR, 2023. p. 200-213.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HOOKS, bell. A gente é da hora: homens negros e masculinidade. Tradução de Vinícius da Silva. São Paulo: Elefante, 2022.

HOOKS, bell. Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra. São Paulo: Elefante, 2019.

JONES, Ernest Jones. Vida e obra de Sigmund Freud, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.

KIERKEGAARD, Søren. O conceito de angústia. Petrópolis: Vozes de Bolso, 2022.

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

KRISTEVA, Julia. O gênio feminino: A vida, a loucura, as palavras. São Paulo: Editora Perspectiva, 2015.

LACAN, Jacques. ...Ou Pior: Seminário 19 (1972). Tradução de [Nome do Tradutor]. Rio de Janeiro: Zahar, [ano da edição brasileira], p. 227.

LACAN, Jacques. Conferência no Massachusetts Institute of Technology. Scilicet, n. 6-7, 1975, p. 53-63.

LACAN, Jacques. De um Discurso que Não Fosse de Semblante: Seminário 18 (1971). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, [ano da edição brasileira], p. 29.

LACAN, Jacques. Escritos. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. Estou falando com as paredes: conversas na capela de Saint-Anne. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

LACAN, Jacques. O estádio do espelho como formador da função do eu (1953). In: _____. Escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 96-103.

LACAN, Jacques. O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LACAN, Jacques. O Seminário, livro 23 – O sinthoma (1975-1976). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2006.

LACAN, Jacques. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise: O Seminário, Livro 11 (1964). Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, Jacques. Seminário, livro 7: A ética da psicanálise (1959-1960). Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

LACERDA, João Baptista de. Réplica à crítica da memória - Sur les méfis au Brésil. In: LACERDA, João Baptista de. Informações prestadas ao Ministro da Agricultura Pedro de Toledo Rio de Janeiro: Papelaria Macedo, 1912. p. 85-101.

LACERDA, João Baptista de. Sur le méfis au Brésil. Paris: Imprimerie de Vaugirard, 1911.

LOBATO, Monteiro, 1882 - 1948. Histórias de Tia Nastácia / Monteiro Lobato : [ilustrações de capa e miolo Manoel Victor Filho]. 32". ed. - São Paulo : Brasiliense, 2002. - (Sítio do Picapau Amarelo).

LOPES, Ronald; OLIVEIRA, Jairo Carioca. Racismo à brasileira: os abjetos do desmundo na psicanálise. Revista Saberes da Amazônia – Porto Velho, Vol 07, nº 13, Jan-Dez 2022, p. 118 – 133.

LORDE, Audre. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Freedom: Crossing Press, 1984.

LORDE, Audre. *The Uses of Anger: Women Responding to Racism*. In: _____. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Freedom, CA: The Crossing Press, 1984b. p. 124-133.

LUGONES, M. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, v. 9, p. 73-102, 2008. mascarado. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2016. 232 p.

MARCUSE, Herbert. *Dear Angela*. In: MARCUSE, Herbert. *Collected Papers*. Vol. 3. New York: Routledge, 2005.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: LTC, 1999.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. *Temáticas*. *Arte & Ensaios*, p. 123-151, 2016.

MBEMBE, Achille. *Necropolitics*. Durham: Duke University Press, 2019.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. São Paulo: Todavia, 2018.

MOMBAÇA, Jota. *Sobre a possibilidade de uma vida fora do rastro*. 1. ed. São Paulo: n-1 edições, 2019.

MUNANGA, Kabengele. *Nosso racismo é um crime perfeito: entrevista com Kabengele Munanga*. Fundação Perseu Abramo, 08 set. 2010. Disponível em: <https://fpabramo.org.br/2010/09/08/nosso-racismo-e-um-crime-perfeito-entrevista-com-kabengele-munanga/>. Acesso em: 16 fev. 2025.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2020.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Negro Revoltado*. São Paulo: Ática, 1989.

NASCIMENTO, Abdias do. O Pan-africanismo em Abdias de Nascimento e a proposta de descolonização. 2020. Disponível em:

https://www.academia.edu/42097128/O_Pan_africanismo_em_Abdias_de_Nascimento_e_a_proposta_de_descoloniza%C3%A7%C3%A3o?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 30 jan. 2025.

NASCIMENTO, Abdias do. O quilombismo. Petrópolis: Vozes, 2016.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. 2024a. Entrevista com a psicanalista Isildinha Baptista Nogueira. Correio APPOA, vol. 11, n. 9, p. [páginas específicas se disponíveis], nov. Entrevistadores: Priscilla Machado de Souza; Carolina Mousquer Lima.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. 2024b. A psicanálise e a cultura da discriminação: o corpo negro enquanto categoria imaginária simbólica. In: BARBOSA IRMÃ, Maria José Tavares; DEGANI, Rafaela (orgs.). Uma questão de cor: decolonialidade e psicanálise. São Paulo: Blucher, Págs. 37-57. (Série Fepal / coordenadora Marina Massi).

OLIVEIRA, Jairo Carioca de. O nomeamento da Besta: porque os canalhas não suportam poesia. 1. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2023.

PINHO, Osmundo. Qual é a identidade do homem negro? Democracia Viva, n. 22, p. 64-69, junho/julho 2004.

POSADAS, Marco. O falo Branco ou a Inscrição da Supremacia Branca e o racismo na prática psicanalítica. In: BARBOSA IRMÃ, Maria José Tavares; DEGANI, Rafaela (orgs.). Uma questão de cor: decolonialidade e psicanálise. São Paulo: Blucher, Págs. 37-57. 2024. (Série Fepal / coordenadora Marina Massi).

QUIJANO, A. (2014). Cuestiones y Horizontes: De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder: Antología Esencial. Buenos Aires: CLACSO.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUITANDA, Editora. Cristianismo na África: Origens e Influências. 2020. Disponível em: https://blog.editoraquitanda.com/cristianismo-na-africa/?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 30 jan. 2025.

RACIONAIS MC's. A Vida é Desafio. In: ___. Sobrevivendo no Inferno. São Paulo: Cosa Nostra, 1997

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1962.

RIBEIRO, Djamila. Pequeno manual antirracista. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROUDINESCO, Elisabeth. Freud: em seu tempo e no nosso. Tradução de Maria Luíza X. de A. Borges. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

ROUDINESCO, Elisabeth. O Eu Soberano. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SALES, J. L.; OLIVEIRA, R. H.; PACHECO-FERREIRA, F. Clivagem: a noção de trauma desestruturante em Ferenczi. Arquivos Brasileiros de Psicologia, v. 68, n. 2, p. 60-70, 2016.

SANTOS, Antônio Bispo dos. Colonização, Quilombos: Modos e Significações. Brasília: INCTI/UnB, 2015. Disponível <https://www.institutoclaro.org.br/educacao/nossas-novidades/podcasts/o-que-e-contra-colonial-e-qual-a-diferenca-em-relacao-ao-pensamento-decolonial/>. Acessado 02/02/2025

SCHWARCZ, Lília Moritz. O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2013a.

SCHWARCZ, Lilian. Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário. São Paulo: Companhia das Letras, 2013b.

SCHWARZ, Roberto. Racismo e Política no Brasil: a história da mestiçagem e a formação do povo brasileiro. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SEGATO, Rita Laura. O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça. Brasília: UnB, 2006.

SHARPE, Christina. In the Wake: On Blackness and Being. Durham: Duke University Press, 2016.

SILVA, Denise Ferreira da. Toward a Global Idea of Race. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

SOUZA, Jessé. Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora? Belo Horizonte: UFMG, 2013.

SOUZA, Neusa Santos. 2021. Tornar-se negro: Ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Zahar.

SOUZA, Vanderlei Sebastião de. Em busca do Brasil: Edgard Roquette-Pinto e o retrato antropológico brasileiro (1905-1935). 2011. 382 f. Tese (Doutorado em História) - Casa de Oswaldo Cruz, Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2011.

SPILLER, Gustav (Org.). Papers on inter-racial problems communicated to the First Universal Races Congress Londres: P. S. King & Son; Boston: The World's Peace Foundation, 1911.

SPILLERS, Hortense. Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book. Diacritics, v. 17, n. 2, p. 65–81, 1987.

SPIRELREIN, S. (2021). A destruição como origem do devir. Tradução de Lucas Burgarelli Krüger. São Paulo: Editora Blucher.

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

THEODORO, José Vicente. Racismo estrutural e masculinidades negras. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

THEODORO, Mário. A sociedade desigual: Racismo e branquitude na formação do Brasil Zahar. 2022.

THEODORO, Mário. Racismo estrutural: uma perspectiva histórico-crítica. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2022.

TONIOL, Rodrigo. O cancelamento de Maria Rita Kehl e as armadilhas do identitarismo. Blog da Boitempo, 12 fev. 2025. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2025/02/12/o-cancelamento-de-maria-rita-kehl-e-as-armadilhas-do-identitarismo/>. Acesso em: 16 fev. 2025.

TV BRASIL. Dando a Real com Leandro Demori – Entrevista com Maria Rita Kehl. YouTube, 4 fev. 2025. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=W2niu5URRho>. Acesso em: 6 fev. 2025.

VIEIRA, Antônio. Sermão XIV. 1679.

WALLERSTEIN, Immanuel. Capitalismo histórico e civilização capitalista. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 2001. 144 p. Tradução de Renato Aguiar; revisão da tradução de César Benjamin.

WINNICOTT, Donald W. O ambiente e os processos de maturação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1975.

WINNICOTT, Donald. W. (1975). O papel do espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil In Winnicott, D. W. [Autor], O brincar e a realidade. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1967)

WYNTER, Sylvia. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument. CR: The New Centennial Review, v. 3, n. 3, p. 257-337, 2003.

ZEFERINO, Bruno da Silva Amorim Hilário. Freud explica, Lacan complica, Kehl reclama. Glac Edições, 15 jan. 2025. Disponível em: <https://www.glacedicoes.com/post/freud-explica-lacan-complica-kehl-reclama-bruno-da-silva-amorim-hil%C3%A1rio-zeferino>. Acesso em: 16 fev. 2025.

ZÖLER, Zöler. «3.2.1 tia Nastácia 1910». Lobato Letrador. 3º passo 1 ed. [S.l.]: Tagore Editora. 2018.

