

# O QUE PODE UM CORPO MESTIÇO

Haroldo Saboia<sup>46</sup>

*Só você não entendeu  
A história está aí  
Seu problema é pessoal  
Que não assume onde nasceu*

(Questão de identidade, Wilson Moreira)

Este texto advém de minha dissertação de mestrado intitulada "Primeiro continuamos, depois começamos: o que pode um corpo mestiço?". Nela, busquei mapear alguns dos efeitos do uso do termo mestiçagem na esfera pública e como isto implica um padecimento na subjetividade das pessoas negras de pele clara, do também chamado mestiço.

Não existe mestiço sem a marca da racialidade, pois não existe filho mestiçado entre pessoas brancas. Apesar de pessoas mestiçadas em sua grande maioria estarem sujeitas à armadilha da introjeção das experiências de racismo ou de idealizar o que seria uma experiência de racismo traumático. Na medida que para o dito mestiço não há lugar autônomo e libertário. A sua dita passabilidade não passa de uma tolerância, distinta da ideia de participação. Ela é temporária e muda em determinadas territorialidades e grupos, porém, isso não se reverte em repartição equânime de poder material e subjetivo.

Sou um homem negro de pele clara. Sou também um homem pardo. E, por vezes, um homem mestiço. A primeira afirmação demorou-me algumas décadas até proferí-la. A segunda e a terceira não, desde adolescente me parecia evidente, porém as afirmava somente em contextos onde era demandado a tal, como escolas, instituições militares, inscrições a concursos, vestibulares, pesquisas de rua, médicos e outras interações com a institucionalidade e a burocracia. Me parecia à época que a autodeclaração a partir da raça e da cor, conceitos que se confundem no Brasil, era como um documento, um número, um protocolo, não uma dimensão corpórea e presente na espessura da vida cotidiana.

Sou cearense, de Fortaleza. Sou de uma família interracial. Meu pai é um homem negro de pele clara e também de Fortaleza e minha mãe, uma mulher branca do interior. A família de

---

<sup>46</sup> Contato: [haroldof@gmail.com](mailto:haroldof@gmail.com).

minha mãe é do Piauí, da cidade de Parnaíba, próxima a praia e ao rio Parnaíba; já a família de meu pai e de meu avô é de Itaiçaba, vilarejo próximo a Aracati, uma cidade porto localizada no litoral leste do estado e que também nomeia o vento de nome homônimo que entra do atlântico e desce até sertão próximo a região do Cariri. Aracati foi a primeira capital do Ceará e também um dos primeiros locais a abolir o comércio de escravizados, por volta de 1881, sete anos antes da lei áurea. Uma região fortemente mestiça, de grande composição negra e indígena e de pouca presença branca, assim como todo o estado, no qual quase 64,7% é autodeclarada parda e apenas 6,8% se declara preta de acordo com o censo de 2022. O que revela uma anedota comum a qual todos os cearenses em algum momento de suas vidas escutam: a de que no Ceará a presença negra historicamente e atualmente é inexpressiva, pois houveram pouquíssimos negros na região. Certamente, o Ceará, dada sua ocupação irregular, não teve os contingentes imensos de africanos como os que seguiram a Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro durante o período colonial. No entanto, a ausência a que se referem não é bem a presença física, mas a ausência de visibilidade dessa mesma presença. Portanto, como um estado onde mais de 70% é autodeclarado preto e pardo, não possui negros? Se não é um estado negro, é um estado pardo?

Em 1974, o sociólogo brasileiro negro Eduardo Oliveira de Oliveira escreve o ensaio “Mulato: um problema epistemológico”. Nele, o autor comenta um livro do pesquisador norte-americano Carl Degler que faz, assim como boa parte da intelectualidade brasileira na primeira metade do século XX, o elogio do mestiço brasileiro, essa invenção tão cara à noção de democracia racial brasileira:

Acreditamos que ao atribuir ao mulato um lugar reservado em nossa sociedade, o autor, Carl Degler, também sofre, quem sabe involuntariamente, daquele daltonismo de que somos acusados por Roy Nash, para quem somos "o mais daltônico dos povos, a ponto de olhar na cara de um homem negro e não ver mais do que um homem", sem enxergarmos o problema que ele representa. O mulatto escape hatch não é mais do que uma deformação de percepção<sup>47</sup>.

O termo utilizado por Carl Degler é o *mulatto escape hatch*: de tradução livre como o mulato-saída-de-emergência. Esse como uma saída para o próprio sistema, uma espécie de válvula de escape. Para Oliveira, o mulatto escape hatch é uma armadilha preparada, uma "prisão" para o mulato, incapacitado para se apropriar de sua condição. A condição de problema.

---

<sup>47</sup> Oliveira, Eduardo de Oliveira e. *O mulato: um obstáculo epistemológico*. Argumento, jan. de 1974, p. 73.

Oliveira afirma que ao contrário do que Degler escreve, o mulato, o pardo, o mestiço, está posicionado como num espaço de limbo. Oliveira critica essa ideia repetida *ad infinitum* desse sujeito ser um mediador entre dois pólos não-conflitantes, pois de qualquer ângulo de abordagem, as relações raciais são por definição relações de hierarquização, coerção, podendo ou não ser antagônicas. E, inevitavelmente, se inscrevem na linguagem como oposição. Logo, o mestiço é um obstáculo epistemológico, pois foi alçado por boa parte da historiografia e sociologia brasileira ao caráter de instrumento de análise da formação brasileira e à saída às tensões raciais. Portanto, é possível pensar o mestiço como uma chave de leitura do que é o Brasil diante das ferramentas de poder, subjugação e subalternização. Ao citar Carl Degler, Eduardo Oliveira escreve:

"... o autor confunde a categoria social com a categoria racial do mulato. O mulato racial existiu e existe tanto no Brasil como nos EUA. Mas o mulato social apenas no Brasil. Não é tão alegada propensão do Brasileiro pela miscigenação, não muito distante da do americano, como atestam as cifras populacionais que constitui a verdadeira distinção entre as duas culturas - mas sim o lugar social que se atribui a esta mistura, e é aqui que se deve buscar a razão desta classificação"<sup>48</sup>.

Oliveira aponta que se o mulato foi alçado a uma categoria epistemológica de compreensão da nossa formação, da brasilidade, é preciso revê-la pois talvez essa escolha diz mais de um sintoma, de uma captura subjetiva.

A condescendência na historiografia brasileira com essa noção do mulato-saída-de-emergência é uma deformação da percepção que gera um campo de impossibilidades. Associo a impossibilidade de uma consciência própria da condição de problema como uma fixação neurótica que me fez resistir e me fez não me nomear racialmente durante muitos anos; nomeação que foi possível apenas através do encontro intenso e traumático com uma experiência de racismo em São Paulo, há muitos anos atrás, onde pude experienciar de modo evidente o que era ser Outro, esvaziado, inerte e sem espessura: uma mera projeção espectral, um corpo petrificado e paralisado pela linguagem e pela violência da cena e por seu caráter público. Apesar das inúmeras situações ao longo da vida que hoje consigo nomear pelo nome, com esta, posso afirmar, que a partir disso a vida se dividiu em duas ou mais partes.

O ano era 2013 e eu havia trabalhado o dia inteiro, era por volta das cinco da tarde. Durante as três semanas anteriores a este dia, por força de expressão, eu morava no Centro

---

<sup>48</sup> Oliveira, Eduardo de Oliveira e. *O mulato: um obstáculo epistemológico*. Argumento, jan. de 1974, p. 73.

Cultural São Paulo, na rua Vergueiro, no bairro do Paraíso em São Paulo. Trabalhei dia e noite no espaço. Desenvolvia junto a uma amiga bailarina um projeto pertencente a um edital para novos coreógrafos de dança. Elaboramos uma obra site-specific para a bilheteria do centro cultural onde o desafio era criar naquele espaço uma gestualidade em que a imagem criada, acima de tudo, fosse visível apenas no reflexo do vidro nas janelas ao redor, para isso era preciso que a bailarina ficasse no chão e que criássemos uma estrutura escultórica que tornaria invisível a visão frontal da bilheteria e de quem dançava. Estávamos em teste de todas aquelas ideias: a abertura do trabalho seria na outra semana. Naquele dia, havia parado um carro na porta do centro cultural. Impaciente, exausto e com a aparência de quem provavelmente havia trabalhado pesado o dia inteiro: cabelos desganhados e roupas sujas, eu estava sozinho. Durante alguns minutos entrei no CCSP e voltei em direção ao carro com ferragens, tecidos e madeiras: materiais que estava usando para testar o rumo da escultura. Juntei tudo na calçada e comecei a organizar os materiais no porta-mala e no banco de trás. Mantinha minha cabeça dentro do carro onde arrumava diligentemente tudo. Quando de modo repentino, escuto um grito apressado que vem da calçada:

- Cadê? Alguém? Tão roubando um carro aqui – disse em alto volume.
- Ao ouvir a fala que se repetiu algumas vezes e que parecia vir bem próximo a mim, ergui meu rosto para fora, e perguntei em direção ao som que escutava:
- Qual carro estão roubando? – e continuo procurando ao redor outros carros e rostos que pudessem concatenar com a imagem descrita.
- Observo logo à minha frente uma senhora branca e um cachorro pequeno que latia.
- Ao trocarmos olhares, ela diz:
- Ah, o carro é seu?
- Sim – respondo incrédulo.
- Ok – ela responde monossilábica e desconfiada.

De modo displicente, a senhora caminha a frente e segue seu percurso junto ao seu cachorro na calçada. Sento por alguns minutos no porta-mala aberto. Encosto e permaneço. Sem compreender a relação entre a cena, o olhar da senhora e meu corpo, repetia mentalmente que "algo aconteceu aqui" sem conseguir elaborar verbalmente qualquer coisa. Subitamente, encostei na lateral do carro e lembro que me vi sem força, com os ombros caídos, e com uma dificuldade imensa de carregar o restante do material que restava. Algum tempo depois, entrei no carro em direção à minha casa: não lembro como saí, como cheguei e muitos menos por onde passei.

Curiosamente, o trabalho que eu e minha amiga bailarina realizamos, elaborava questões relativas a noções de presença vinculado a impossibilidade de ver o corpo presente. O corpo da

bailarina era velado ao público. Tudo que se via, se via através de reflexos. Era um trabalho site-specific para a bilheteria do Centro Cultural. Construí três estruturas de metal com mais ou menos oito metros no total. Elas eram vazadas e um tecido de silk era colocado no interior de cada estrutura, assim, barrava a visão do espaço da bilheteria onde por trás a bailarina dançava. Assim, o que se via de frente era um espaço iluminado onde se formava, em contraluz, um desenho fractal do corpo que se movia, repleto de vultos e sombras; e na parte de cima, as janelas em diagonal espelhadas refletiam a imagem do chão onde o corpo dançava. Perguntávamos no texto no folheto de abertura "Como se comporta um corpo que é permanentemente refletido, e paradoxalmente nunca realmente visto?". O trabalho foi apresentado na semana que se seguiu e se chamava *Projeto para exercício de atenção*.

Hoje ao lembrar desta cena, observo que a impossibilidade de elaboração verbal está associada ao impedimento criado em relação à linguagem. Como nomear isso que me aconteceu? Espelho que essa paralisia diante da cena é o impedimento afetivo operado pelo falseamento da mestiçagem. De um modo parecido que a estrutura racializante silencia sobre o lugar do pardo e sua singularidade, ela também faz silenciar a experiência do racismo quando ela acontece. O silêncio além de emergir quando há um corte traumático que impossibilita a enunciação da experiência também diz da reiterada negação operada na linguagem na sociedade brasileira quando se refere ao racismo. Para exemplificar, este efeito da negativa, um aspecto caro à psicanálise exemplificado por Sigmund Freud no processo de se dizer no mundo, a pesquisadora e artista Grada Kilomba escreve:

A negação, como mencionada anteriormente, é o mecanismo de defesa do ego no qual uma experiência só é admitida ao consciente em sua forma negativa. Por exemplo, embora o sujeito negro vivencie o racismo, as informações contidas em declarações como "eu vivencio o racismo", "eu sou negro" ou "eu sou tratada/o de maneira diferente" causam tanta ansiedade que elas são formuladas no negativo: "eu nunca vivenciei o racismo", "eu não sou negra/o de verdade" ou "eu não sou tratada/o de forma diferente". A negação, portanto, protege o sujeito da ansiedade que certas informações causam quando são admitidas ao consciente<sup>49</sup>.

## MESTIÇO, MESTIZA, SIGNIFICANTES DA DESTRUIÇÃO E DA POSSIBILIDADE?

---

<sup>49</sup> KILOMBA, G.; OLIVEIRA, J. *Memórias Da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020. p. 236.

Se, por um lado, o discurso construído para a mestiçagem a partir da ideia de brasilidade e assimilação serve ao apagamento, a escritora e poeta de origem mexicana Gloria Anzaldúa, a partir de uma mirada vitalista escreve sobre uma ideia da *mestiza* que aponta para saídas distintas. Gloria escreve:

Como mestiza, eu não tenho país, minha terra natal me despejou; no entanto, todos os países são meus porque eu sou a irmã ou a amante em potencial de todas as mulheres. (Como uma lésbica não tenho raça, meu próprio povo me rejeita; mas sou de todas as raças porque a queer em mim existe em todas as raças.) Sou sem cultura porque, como uma feminista, desafio as crenças culturais/religiosas coletivas de origem masculina dos indo-hispânicos e anglos; entretanto, tenho cultura porque estou participando da criação de uma outra cultura, uma nova história para explicar o mundo e a nossa participação nele, um novo sistema de valores com imagens e símbolos que nos conectam um/a ao/à outro/a e ao planeta. **Soy un amasamiento, sou um ato de juntar e unir** que não apenas produz uma criatura tanto da luz como da escuridão, mas também uma criatura que questiona as definições de luz e de escuro e dá-lhes novos significados<sup>50</sup>.

Anzaldúa escreve sobre ser um ato de juntar e unir. Ela se define no gerúndio por um gesto: *un amasamiento*, um amassar, um ato de juntar e unir.

Busco aqui posicionar a escrita do texto *Rumo a uma nova consciência mestiça* de Gloria Anzaldúa em fricção ao texto *Racismo à Brasileira*<sup>51</sup> da filósofa Denise Ferreira da Silva. Se para Anzaldúa, a Mestiza além de ser um problema na esfera de negociação pública, é também uma disputa imaginativa na linguagem, uma postura ética, um gesto, uma zona indeterminada de onde irrompe um dizer estrangeiro que nos invade em potência vital que em direção a produção de vida e criação de mundos. Não à toa a autora situa o termo no feminino. E assim realiza sua proposta interseccional de pensar a categoria de raça em fricção com a de gênero. E Denise Ferreira a partir do significante capturado do *Mestiço*, nomeado no masculino, o posiciona como elemento determinante nas capturas racializantes nos discursos de nação e nas estruturas fixas das fronteiras territoriais dos estados oficiais. Especialmente o quanto isso diz da formação social e subjetiva da neurose *à brasileira* que é o racismo - termo usado pela psicanalista Lélia Gonzalez - exercitado por denegação de um material inconsciente.

---

<sup>50</sup> ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. In: HOLLANDA, H. B. (Org.) *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

<sup>51</sup> SILVA, Denise Ferreira da. “À Brasileira: Racialidade E a Escrita de Um Desejo Destrutivo.” *Revista Estudos Feministas*, vol. 14, no. 1, Apr. 2006, pp. 61–83, <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2006000100005>.

Aqui, considero a neurose, e operando junto a ela o racismo, como o modo de subjetivação dominante no regime de inconsciente colonial-racial-patriarcal-capitalista<sup>52</sup>, como aponta a escritora, psicanalista e professora Suely Rolnik. Portanto, proponho pensar em termos de uma "neurose estrutural", sendo o racismo o princípio estruturante do repertório sociocultural das projeções à neurose. Projeções que sobrecodificam os afetos. O essencial do conceito de raça é a hierarquia que ele instala na espécie humana, por esta razão, apesar do conteúdo estruturante da formação brasileira, o racismo é presente em quase toda formação cultural do que talvez podemos chamar de experiências urbanas e modernas no mundo dito ocidental e do qual o Brasil, como postura institucional, busca fazer parte.

Como escrito algumas linhas atrás, a nacionalidade está intrinsecamente conectada à elaboração do significante histórico do mestiço. O que aproxima Glória e Denise é uma imagem de transitoriedade que a mestiçagem produz. Para Denise, o mestiço foi tomado como sinônimo e símbolo da ideia de brasilidade, portanto, ser brasileira(o) é ser mestiço. Mesmo sendo uma figura que institui e escreve socialmente um sujeito subalterno, o mestiço, no entanto, é uma figura estratégica de embranquecimento, pois seu horizonte é o seu próprio desaparecimento, a sua morte, o que está na base do extrativismo e a obliteração subjetiva e territorial com os quais as populações negras e indígenas estão sujeitas no Brasil. Por incorporar os atributos de “desaparecimento” do aspecto racial e cultural do “Outro europeu”, o mestiço emerge como o sujeito que detém o lugar do desejo destrutivo do Europeu, portanto, ele seria portador de sua própria aniquilação.

Diante deste embate, Glória Anzaldúa entrevê, senão uma possibilidade, uma inquietação psíquica:

...a ambivalência proveniente do choque de vozes resulta em estados mentais emocionais de perplexidade. A contenda interior resulta em insegurança<sup>53</sup> e indecisão. A personalidade dupla ou múltipla da mestiza é assolada por uma inquietude psíquica.

É difícil escrever sobre estas questões aqui colocadas sem cair em condescendência a um elogio da mestiçagem enquanto valor e possibilidade. Não há saída fácil para este dilema. Porém,

---

<sup>52</sup> Suely Rolnik desenvolve o conceito de inconsciente colonial em seu livro *Esféras da Insurreição*, lançado pela editora N-1.

<sup>53</sup> ANZALDÚA, G. La conciencia de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. In: HOLLANDA, H. B. (Org.) *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019.

é preciso ter claro que este texto não está aqui para representar e, por sua vez, construir estratégias de valoração, mas para agir a partir de um ato de unir, juntar e, também, de separar. Portanto, uma sustentação deste problema.

Denise Ferreira relendo o sociólogo Gilberto Freyre e sua elaboração acerca da narrativa de nação, aponta:

o mestiço, enquanto o produto do desejo português, se torna o símbolo da especificidade do Brasil, sendo uma figura fundamentalmente instável, pois é uma incorporação temporária da brasilidade, um passo necessário para sua expressão real, o sujeito brasileiro é sempre já branco, pois Freyre, assim como outros antes dele, constrói o português como o sujeito verdadeiro da história brasileira. O que as narrativas da nacionalidade brasileira levam é a naturalização de que o desejo irreprimito do português como uma força produtiva é levado pela necessidade de consumir aquilo que é necessário para demarcar sua particularidade. A naturalização de um desejo colonial<sup>54</sup>.

Há aqui uma antropofagia da negatividade que se pretende sempre ao mesmo, não como uma máquina de diferença, mas uma captura acumular e narcísica. Mas como essa figura socialmente instável e portadora de sua própria destruição, absorve subjetivamente o seu fim? Ou seja, estando direcionado para o horizonte da morte, da neurose paralisante, para seu fim, a identificação enquanto mestiço pode gerar uma espécie de mortificação subjetiva, de apagamento e vertigem psíquica. Ferreira escreve:

O sujeito brasileiro herda apenas o corpo, mas nada do espírito africano da escrava, instrumento que o senhor da casa-grande usa na produção do sujeito social – o trabalhador, o concreto, em oposição ao abstrato, o material em oposição ao construtor espiritual da civilização brasileira. Ele é o resultado da violência produtiva<sup>55</sup>.

O problema da representação da brasilidade e suas consequências é que através da evidência de um desejo destrutivo, o sujeito social brasileiro, o mais ou menos mestiço, brasileiro economicamente despossuído, e que não reconhece sua ancestralidade, logo não se reconhece enquanto sujeito racializado perante a sociedade, tem o seu corpo entregue ao significante histórico de uma miscigenação pacífica que, por sua vez, por não reconhecer sua diferença racial, não consegue mudar suas condições materiais e subjetivas.

---

<sup>54</sup> Silva, Denise Ferreira da. “À Brasileira: Racialidade E a Escrita de Um Desejo Destrutivo.” *Revista Estudos Feministas*, vol. 14, no. 1, Apr. 2006, pp. 61–83, <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2006000100005>.

<sup>55</sup> Silva, Denise Ferreira da. “À Brasileira: Racialidade E a Escrita de Um Desejo Destrutivo.” *Revista Estudos Feministas*, vol. 14, no. 1, Apr. 2006, pp. 61–83, <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2006000100005>.

Trata-se da desconexão entre pulsão e espírito elaborada por Suelly Rolnik. Esta desconexão é uma das engrenagens da neurose. E ela não é própria apenas do mestiço ou do subalterno em geral, o que é particular a eles é que ela é duplamente traumática, pois além do espírito não ter acesso ao afeto para decifrar o que acontece e conduzir as ações a partir desta decifração, tais sujeitos ocupam um lugar inferior na hierarquia estrutural que sobrecodifica os afetos; o que se torna ainda mais traumático, por estar sempre sob ameaça de não ter acesso ao essencial para sobreviver.

Um dos riscos ao sujeito mestiço sob uma estrutura racializada, portanto, hierarquizada através de discursos de subalternização de raça e de gênero, é a produção de uma neurose que uma de suas características é a fantasia de compreensão, de consenso e de aceitação, corroborando com as anacrônicas ideias de democracia racial. A fantasia de ser compreendido é uma das respostas neuróticas a uma estrutura hierarquizada. Neste ponto, é evidente que as fantasias operadas pelos indivíduos categorizados como mestiços são fantasias de participação, pertencimento, integração e reconhecimento. O sujeito mestiço, sob uma estrutura racializante, acredita possuir um usufruto do poder que é contextual e de temporalidade reduzida.

Denise Ferreira descreve a escrita do mestiço na textualidade da brasilidade como a celebração do sujeito social que ela produz: o significante da liberdade do português, de sua vontade de se engajar e sua atitude destemida perante o outro, pode apenas se sustentar se esquecermos que esse desejo produtivo é somente português. Os escravizados, homens e mulheres, constituem somente ferramentas, instrumentos de produção, e que, dentre as coisas úteis – o material bruto – que as escravizadas produziram estava o mestiço, um objeto condenado ao consumo, um excesso apenas necessário porque ao português faltavam atributos físicos indispensáveis à construção de uma civilização nos trópicos.

Assim, apesar do horizonte ético ser a eliminação do mito racial da gramática política e do desejo, a ideia de mestiçagem, do pardo, no contexto brasileiro, é uma solução que até o momento serve apenas para um lado: às elites brasileiras e para a perpetuação cognitiva que o inconsciente colonial-racializante produz, pois significa o apagamento da diferença racial. E a partir destas considerações anteriores sobre a mestiçagem, podemos retomar o que Gloria Anzaldúa aponta como saída, como um programa para a mestiza, que diferentemente do mestiço brasileiro, não é uma solução dialética, tese, antítese e síntese, mas uma estratégia de elaboração

micro e macropolítica contínua de produção da diferença. Uma máquina de mundos. Anzaldúa escreve:

seu primeiro passo é fazer um inventário. Despojando, desgranando, quitando paja. Exatamente o que ela herdou de seus ancestrais? Esse peso nas costas - qual a bagagem de sua mãe índia, qual a bagagem de seu pai espanhol, qual a bagagem dos anglos? ...**Pero es difícil diferenciar entre lo heredado, lo adquirido, lo impuesto.** Ela põe a história em uma peneira, separa as mentiras, observa as forças das quais nós como raça, como mulheres, temos sido parte. Luego bota lo que no vale, los desmientos, los desencuentros, el embrutecimiento. Aguarda el juicio, hondo y enraizado, de la gente antigua. Esse passo representa uma ruptura consciente com todas as tradições opressivas de todas as culturas e religiões. Ela comunica essa ruptura, documenta a luta. Reinterpreta a história e, usando novos símbolos, dá forma a novos mitos. Adota novas perspectivas sobre as mulheres de pele escura, mulheres e queers. Fortaleza sua tolerância ( e intolerância) à ambiguidade. Ela está disposta a compartilhar, a se tornar vulnerável às formas estrangeiras de ver e de pensar. Abre mão de todas as noções de segurança, do familiar. Desconstrói, constrói. Torna-se um nahual, capaz de transformar em uma pequena árvore, em um coiote, em outra pessoa. Aprende a transformar o pequeno “eu” no “eu” total. Se hace moldeadora de su alma. Según la concepción que tiene de si misma, así será<sup>56</sup>.

#### AMEFRICANIDADE: O INCONSCIENTE COLONIAL E A INCONSCIENTE *MESTIZA*

Há dois conceitos fundamentais legados pela escritora e psicanalista Lélia Gonzalez que são essenciais para esse texto. O primeiro diz respeito a nossa língua. Para a autora não se pode nomear como português, mas "pretuguês" pois além de nosso vocabulário ser repleto de palavras de origem africana, os diversos sotaques nas regiões brasileiras dizem desta distinção que traz rastros de línguas tonais e rítmicas. Cabe pontuar que as línguas de origem indígena também têm forte influência nos falares brasileiros, um dos exemplos mais evidentes, além do vocabulário, é o erre retroflexo presente sobretudo no Centro-oeste e Sudeste do Brasil. A enunciação de "porrrrrta" "falarrrr" dentre outros exemplos é de origem guarani. Deste modo, se a língua é uma ferramenta micropolítica, a nossa está fundada sob o "pretuguês". Embora toda estrutura de poder, de opressão e também de apagamento esteja fundada sobre uma língua que a sustenta, esta permanece como ferramenta ao uso, à montagem, à fragmentação, logo, a partir do contato entre diferenças, não há como controlar o percurso de uma língua.

O segundo conceito que surge junto a ideia de pretuguês e apresentado pela primeira vez em 1988, Lélia Gonzalez desenvolve a sua ideia de amefricanidade ao sustentar que nossa

---

<sup>56</sup> Anzaldúa G. *La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência*. Rev Estud Fem [Internet]. 2005, Sep;13(3): 704–19. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000300015>.

consciência histórica, nossa formação cultural nessas terras brasileiras, é oriunda do que ela designa de América Ladina. Uma junção entre a América de origem européia, apesar de ladina de cristãos da península ibérica e judeus-sefarditas da Península Ibérica, mais a parte imensa dos povos originários indígenas e também dos afrodescendentes, de maioria iorubá ( que corresponde hoje à Nigéria), banto, (que corresponde hoje à Angola) e Ewe-fon ( que corresponde ao Benin, Reino do Daomé, Togo e Gana). A autora aponta a criação da amefricanidade como uma categoria de solidariedade entre as experiências negras do Caribe, da América do sul e dos Estados Unidos. Para ela, ser amefricano une uma continuidade étnica e também um território, ou territórios nos quais a experiência da diáspora é comum. Gonzales formula a amefricanidade como uma resposta ao avanço capitalista, de forte influência norte-americana, no Caribe e na América do sul e como estratégia de reconhecimento das populações vivendo sob grande influência de modelos africanos, populações da diáspora. A autora assim a descreve:

Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros, “cativos de uma linguagem racista”? Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados, eu proponho o de amefricanos (“amefricans”) para designar a todos nós. As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (Amefricanity) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular)... Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a América, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo amefricanos /amefricanos designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo. (GONZALEZ, 2020, p. 135)<sup>57</sup>,

A autora identifica o racismo à brasileira a partir da ideia de denegação, ou seja, o racismo é compreendido como o recalque de um material inconsciente que não virá à tona, na medida, que desestruturará esse corpo social chamado Brasil.

Há uma passagem de Freud citada no trabalho da pesquisadora e filósofa Annelise Schwarcz, na qual o fundador da Psicanálise escreve sobre as três instâncias psíquicas: o consciente, o pré-consciente e o inconsciente. Ele toma o mestiço a partir das categorias de raças

---

<sup>57</sup> GONZALEZ, Lélia. “Por um feminismo afro-latino-americano (1988)”. In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos*; organização: Flavia Rios e Márcia Lima. - 1ª ed - Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

como imagem do pré-consciente tensionando entre um material afirmativo do inconsciente e seu recalçamento. Sobre isso, o Freud escreve:

Entre os derivados dos impulsos Ics do tipo que descrevemos, há alguns que reúnem em si características opostas. Por um lado, são altamente organizados, isentos de contradição, utilizaram todas as aquisições do sistema Cs e mal se distinguiriam, em nosso julgamento, das formações desse sistema. Por outro lado, são inconscientes e incapazes de tornar-se conscientes. Ou seja, pertencem qualitativamente ao sistema Pcs, mas factualmente ao Ics. Sua procedência é determinante para seu destino. Devemos compará-los aos mestiços das raças humanas, que no geral assemelham-se aos brancos, mas denunciam a origem de cor em algum traço notável e por isso são excluídos da sociedade, não desfrutando dos privilégios dos brancos. [...] Chegam perto da consciência, não são incomodados enquanto não possuem um investimento intenso, mas são rejeitadas assim que ultrapassam um certo grau de investimento. [...] (SCHWARCZ APUD FREUD, 2010, p. 97)<sup>58</sup>.

Freud associa o mestiço a um material inconsciente que pode em algum momento sair do recalçamento, mas que é também sempre rejeitado pela consciência. Ou seja, permanece como material psíquico barrado. A respeito disso, pensando uma escala macropolítica, Lélia Gonzalez reafirma o racismo por denegação na medida que sempre usamos as teorias de miscigenação, democracia racial e assimilação como estratégias silenciosas de embranquecimento<sup>59</sup>.

Pode-se completar com Grada Kilomba no qual a autora descreve os processos de negação a partir da escala singular do sujeito:

A negação, como mencionada anteriormente, é o mecanismo de defesa do ego no qual uma experiência só é admitida ao consciente em sua forma negativa. Por exemplo, embora o sujeito negro vivencie o racismo, as informações contidas em declarações como “eu vivencio o racismo”, “eu sou negro” ou “eu sou tratada/o de maneira diferente” causam tanta ansiedade que elas são formuladas no negativo: “eu nunca vivenciei o racismo”, “eu não sou negra/o de verdade” ou “eu não sou tratada/o de forma diferente”. A negação, portanto, protege o sujeito da ansiedade que certas informações causam quando são admitidas ao consciente. Somos ensinadas/os a falar com a linguagem da/o opressora/opressor, isto é, na negação o sujeito negro fala com as palavras da/o “outra/o” branca/o: “Não existe racismo”, “eu não quero me definir como negra/o, porque somos todos humanas/os” ou “eu acho que em nossa sociedade não existem diferenças”<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> FREUD, Sigmund. *OBRA COMPLETAS VOLUME 12: INTRODUÇÃO AO NARCISISMO, ENSAIOS DE METAPSICOLOGIA E OUTROS TEXTOS (1914-1916)*; tradução e notas Paulo César de Souza - São Paulo: Companhia das Letras, 2010, Pág. 97.

<sup>59</sup> Heloísa Buarque De Hollanda. *Pensamento Feminista: Conceitos Fundamentais*. Rio De Janeiro Rj, Bazar Do Tempo, 2019, p. 344.

<sup>60</sup> KILOMBA, Grada ; OLIVEIRA, Jess, *Memórias Da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*, Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020, p. 236.

Logo para Kilomba e, sobretudo, para Lélia Gonzalez, o racismo opera pela negativa freudiana, esse dispositivo de repressão ao material inconsciente. E como este opera apenas por afirmações - como a vida - tem a capacidade de sustentar ambiguidades, acolher contradições, como a categoria de amefricanidade, cuja expressão concreta "*se encontra nos quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages e maroon societies, espraiadas pelas mais diferentes paragens de todo continente*"<sup>61</sup>. Gonzalez associa a amefricanidade aos espaços de encontro de resistência e de encontro cultural, etnicamente diverso. E acrescenta:

Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos<sup>62</sup>.

Lélia Gonzalez opera um exercício de reconhecimento de um passado não como origem, mas como uma força que nos traz até aqui. Um esforço de presença e que pergunta: quem somos nós? Para responder esta pergunta, antes, nos colocar uma outra pergunta: o que queremos? Esta segunda pergunta coloca nosso desejo em ação, uma ação orientada pela pulsão que avalia o que produzirá vitalidade e bem-viver. E isso tem implicações diretas em nosso regime de inconsciente.

E confluência com Gonzalez, Suely Rolnik propõe em seu livro "Esferas da insurreição" o conceito de "inconsciente colonial-capitalístico". Problematizando as capturas da subjetividade pelo regime de inconsciente marcado pela inscrição colonial, a autora faz um diagnóstico. Rolnik elabora este estágio do neoliberalismo como um regime de produção subjetividades homogeneizantes e adoecidas no qual a força vital dos corpos é capturada para que este regime consiga expropriar recursos naturais, territórios, tradições, corpos subalternizados por raça, classe e gênero. Ou seja, juntamente com a apropriação da força de trabalho e tempo, nossa subjetividade, nossos sonhos e nossa libido vai em direção essa estrutura do mesmo que só se repete. Uma espécie de gozo triste. Um sistema de produção que tem como objetivo a acumulação de capital e de capital narcísico. Deste modo, um sistema que tudo engole, não ao modo antropofágico ou exúsiaco. Engole inclusive os germes de sua própria insurreição, ou seja,

---

<sup>61</sup> GONZALEZ, Lélia. "Por um feminismo afro-latino-americano (1988)". In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios e diálogos*; organização: Flavia Rios e Márcia Lima. - 1ª ed - Rio de Janeiro: Zahar, 2020. Pág.351.

<sup>62</sup> RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. Introdução. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p.138.

um regime que nada inventa, tudo devora. Uma reprodução massiva de doença e envenenamento para acumulação material e subjetiva às custas do que não é considerado como humano: os minerais, as plantas, os bichos, os corpos subalternizados. E sob este regime de inconsciente, o racismo é estruturante, portanto, o racismo se perpetua através dos afetos cotidianos marcados também por gênero e classe.

Nesse aspecto, esse regime inconsciente é o que sustenta a neurose como um modo de subjetivação onde o desejo se permite gozosamente ao abuso. E diante da massiva investida neoliberal para produzir subjetividades cativas, seria necessário que ocupássemos essa cozinha do inconsciente com os alimentos e temperos dos afetos que atravessam nossos corpos para imaginar e praticar modos de ser que alteram sua gestão e alimentem o desejo de modo a libertá-lo de sua colonização. Ao unir práticas de resistência micropolítica, as fronteiras entre arte, clínica e política se tornam indiscerníveis e com isso o desejo pode recobrar seu movimento, pois o objetivo neurótico é sempre a paralisia e a interrupção desse movimento. Uma espécie de quebra sem vislumbre de acordo entre vida e linguagem. E tudo que separa os dois é doença, eis que esta união é criação, nascimento, irrupção e vitalidade.

E neste campo de disputas entre campo de fabulação e campo social, é importante fazer uma distinção entre as noções de subjetividade e identidade. Elaboro a primeira como uma categoria que pode ou não incluir a experiência transpessoal, própria de nossa condição de viventes, agentes de um ecossistema não só ambiental, mas também social e mental, o que implica a noção de inconsciente. A segunda, como uma das formas que adquire a subjetividade ao se ver destituída do acesso ao transpessoal, amoldando-se a categorias genéricas de classificação supostamente universais, que essencializam e interrompem o processo contínuo de transfiguração de si que resulta do campo relacional. E neste caso, a neurose estrutural, sob a qual Lélia Gonzalez também desenvolve o racismo por denegação, é esse regime de gestão da subjetividade que valoriza a experiência a partir da identidade, começando pela identidade racial, depois de gênero, etc. A valoração neurótica é regida pelo sistema de identidades, enquanto a experiência transpessoal é recalcada e marcada como patológica, como a experiência que necessita de um diagnóstico de adoecimento.

Não é o caso moralizar as identidades, mas compreendê-las que fazem parte de uma estratégia de negociação no campo social. Através delas exigimos direitos, políticas públicas, reconhecimento histórico e acesso à memória diante de uma coletividade e de uma estrutura

macropolítica sustentada sob um saber que busca ser sempre universalizante. É preciso usá-las de modo estratégico.

Lélia Gonzalez afirma:

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que por razões de ordem geográfica e, sobretudo, de ordem do inconsciente, não vem a ser o que em geral se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias e brancas<sup>63</sup>.

Lélia Gonzalez se refere ao seu conceito de amefricanidade, propondo uma nova identificação no campo social, cujo efeito se estenderia às formações também do inconsciente. Se nosso inconsciente é regido por uma fábrica do mesmo, portanto, colonial-capitalístico, como escreve Rolnik, qual parte e qual nome teria o inconsciente não capturado? A pesquisadora Annelise Schwarcz em confluência com Lélia propõe que esta contraparte do inconsciente é amefricana. Este modo de operação do inconsciente teria, portanto, as chaves e os germes para um outro modo de vida, já inscrito na linguagem por meio do pretoguês e das formações linguísticas indígenas, além de outros modos de expressividade poéticas e de criação. Deste modo, a neurose como um modo de subjetivação dominante onde o sujeito tem ganhos ao criar relações de falseamento, ocultamento do seu sintoma, e isso posicionado neste estágio histórico do capitalismo é a parcela colonial do inconsciente. No entanto, como este é um espaço de ambiguidade e que acolhe as contradições, um todo-afirmação, a contraparte desse modo de subjetivação é amefricana. Um inconsciente matriarcal e comunitário.

E sobre isso, Lélia afirma que um dos principais fios de transmissão deste modo de inconsciente são as mulheres negras que na posição de cuidadoras dos filhos de seus patrões, as chamadas amas-de-leite, transmitem as marcas da linguagem por meio do vocabulário e das elaborações linguísticas do pretoguês e também do corpo. A memória do corpo nesta experiência para Gonzalez é fundamental. Há um trecho no livro *Casa Grande Senzala* de Gilberto Freyre que corrobora com o que foi abordado. O autor escreve:

Na suavidade, na mímica excessiva, no catolicismo no qual divertimos nossos sentidos, na música, na caminhada, na fala, nas canções de ninar para o menino, em tudo que é uma expressão sincera de vida, trazemos a marca da influência africana: do escravo ou ama que nos segurou, que nos amamentou, que nos alimentou, depois de amaciar a

---

<sup>63</sup> RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. Introdução. In: GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo-afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020, p.341.

comida em sua boca; da velha negra que nos contou as primeiras histórias de terror; da mulata que nos tratou e que nos iniciou no amor físico e nos deu, no barulhento colchão de ar, a primeira sensação de masculinidade; e do menino negro que foi nosso primeiro companheiro<sup>64</sup>.

Embora aponte sobretudo para este processo de transmissão das enunciações negras, trago essa citação na medida que ela evidencia o avanço de perspectiva dentro da historiografia brasileira. Se para Gilberto Freyre a atuação das mulheres negras está relacionada sobretudo a partir da sua sexualização e objetificação dos corpos das mesmas, para Lélia Gonzalez, mesmo não negando este processo, propõe agência desejante à condução das possibilidades de enunciação naquelas condições. Apesar do uso de seus corpos como recurso, Gonzalez observa a autonomia importantíssima para este contingente que, por fim, marca a contraparte de nosso inconsciente colonial com as marcas das expressividades e vocabulários do pretoguês. O nosso inconsciente amefricano. Logo, um inconsciente mestiço, um inconsciente relacional. Uma perspectiva na qual as forças do inconsciente disparem tramas éticas e emancipatórias em direção a um horizonte de agenciamento de uma coletividade.

O que em outras palavras é dizer que agenciar é abrir à condução espiritual: é conduzir *o que está ao que não se conhece, ao que vêm*, assim como o cavalo da umbanda.

É preciso cuidar do que nos guia.

Recebido em: 10/07/2024

Aceito em: 16/10/2024

---

<sup>64</sup> SILVA, D. F. DA. *À brasileira*: racialidade e a escrita de um desejo destrutivo. Revista Estudos Feministas, v. 14, n. 1, p. 61–83, abr. 2006.