



A PSICOLOGIA E O RACISMO ESTRUTURAL NA ATUALIDADE LATINO-AMERICANA

Alessandro de Oliveira Campos¹

“Eu despacho a rua todas as vezes que saio de casa.
Comunico a Iku que não vou agora,
que ele desista de mim porque ainda
tenho muita coisa a fazer por aqui.”

Cidinha da Silva

“Mas eu sou forte!

Não deixo nada impressionar-me profundamente. Não me abato.”

Carolina Maria de Jesus

Resumo: A finalidade desse texto é de um caminhar inspirado por uma América Latina como proposto por Lélia Gonzalez. A latinidade nos importa aqui desde que acompanhada de sua negritude enquanto política. Adentrar o campo de estudos afro-latino-americanos certamente implica atravessamentos da escravidão, a forma de interpretação das relações raciais, as desigualdades raciais e a forma de organização política por todo esse contingente geográfico e existencial. Buscar localizar o Brasil nesse pertencimento, não tanto pela historicidade e sim por sua subjetividade e relação com as heranças de um racismo estrutural profundo e atuante. Para isso buscar problematizar o corpo e condutas cravadas por paradoxos, ambivalências e conflitos. A questão da mestiçagem ganha destaque por ser historicamente um problema para nações que acreditaram (não mais?) em seu elogio como identidade nacional, assim como apostas para apagamentos das memórias e abusos do esquecimento em relação ao povo negro. Entretanto essa mesma mestiçagem quando crítica em seu pertencimento e audaciosa em seu questionamento oferece potências importantes nos processos de descolonização que ainda precisamos viver. A psicologia assim ganha destaque em uma possível contribuição do *quefazer* para uma atuação pelas frestas e encruzilhadas.

Palavras-chaves: racismo estrutural, América Latina, corpo, memória, psicologia crítica

¹ Psicólogo, doutor em psicologia social pela PUC SP, professor convidado na Unifesp Baixada Santista, psicoterapeuta, criador dos encontros de masculinidades Homem a Homem, membro do Redes Pretas e membro do Centro de Capoeira Angola Angoleiro Sim Sinhô. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8814-5287> E-mail: alessandro_campos@yahoo.com



THE PSYCHOLOGY AND THE STRUCTURAL RACISM IN LATIN AMERICAN PRESENT

Abstract: The purpose of this text is inspired in a América Latina as proposed by Lélia Gonzalez. Latinity matters to us here since it is accompanied by its blackness as a politician. Adding the field of Afro-Latin-American studies certainly implies crossings of slavery, the way of interpreting racial relations, racial inequalities and the form of political organization throughout this geographic and existential contingent. Seeking to locate Brazil in this belonging, not so much for its historicity but for its subjectivity and relationship with the inheritances of a deep and active structural racism. To do this, seek to problematize the body and behaviors that are driven by paradoxes, ambivalences and conflicts. The issue of miscegenation is highlighted because it has historically been a problem for nations that believed (no more?) in its praise as a national identity, as well as bets for erasing memories and abuses of forgetfulness in relation to black people. However, this same miscegenation when critical in its belonging and audacious in its questioning offers important powers in the decolonization processes that we still need to live. Psychology thus gains prominence in a possible contribution of what to do to acting through crevices and crossroads.

Keywords: structural racism, América Latina, body, memory, critical psychology

LA PSICOLOGÍA Y EL RACISMO ESTRUCTURAL EN EL PRESENTE LATINOAMERICANO

Resumen: El propósito de este texto es caminar inspirado por una América Latina tal cual propuesta por Lélia González. La latinidad nos importa aquí porque va acompañada de su negritud enquanto política. Agregar el campo de los estudios afrolatinoamericanos implica ciertamente cruces de la esclavitud, la forma de interpretar las relaciones raciales, las desigualdades raciales y la forma de organización política a lo largo de este contingente geográfico y existencial. Buscando ubicar a Brasil en esta pertenencia, no tanto por su historicidad sino por su subjetividad y relación con las herencias de un racismo estructural profundo y activo. Para ello, busca problematizar el cuerpo y los comportamientos que son marcados por paradojas, ambivalencias y conflictos. Se destaca el tema del mestizaje porque históricamente ha sido un problema para naciones que creyeron (¿no más?) En su elogio como identidad nacional, así como apuestas por borrar recuerdos y abusos del olvido en relación a los negros. Sin embargo, este mismo mestizaje cuando es crítico en su pertenencia y audaz en su cuestionamiento ofrece importantes poderes en los procesos de descolonización que aún nos falta por vivir. La psicología gana así protagonismo en una posible contribución de quéhacer para actuar a través de grietas y encrucijadas.

Palabras clave: racismo estructural, América Latina, cuerpo, memoria, psicología crítica.

LA PSYCHOLOGIE ET LE RACISME STRUCTUREL EN AMÉRIQUE LATINE ACTUELLE



Resumé: Le but de ce texte est de marcher en s'inspirant d'une Améfrrique Ladina proposée par Lélia Gonzalez. La latitude nous importe ici puisqu'elle s'accompagne de sa noirceur d'homme politique. Ajouter le champ des études afro-latino-américaines implique certainement les croisements de l'esclavage, la manière d'interpréter les relations raciales, les inégalités raciales et la forme d'organisation politique à travers ce contingent géographique et existentiel. Chercher à situer le Brésil dans cette appartenance, non pas tant pour son historicité mais pour sa subjectivité et sa relation avec les héritages d'un racisme structurel profond et actif. Pour ce faire, cherchez à problématiser le corps et les comportements qui sont motivés par des paradoxes, des ambivalences et des conflits. La question du métissage est mise en avant car elle a historiquement été un problème pour les nations qui croyaient (pas plus?) À son éloge en tant qu'identité nationale, ainsi qu'aux paris pour effacer les souvenirs et aux abus d'oubli vis-à-vis des Noirs. Cependant, ce même métissage lorsqu'il est critique dans son appartenance et audacieux dans son questionnement offre des pouvoirs importants dans les processus de décolonisation dont nous avons encore besoin pour vivre. La psychologie gagne ainsi en importance dans une contribution possible de ce qu'il faut faire pour agir à travers les crevasses et les carrefours.

Mots-clés: racisme structurel, Améfrrique Ladina, corps, mémoire, psychologie critique

INTRODUÇÃO

A intelectual e ativista Sueli Carneiro diz há anos em muitos de seus imprescindíveis discursos para que as mulheres negras, especialmente as jovens feministas negras, sejam não apenas fortes, mas que possam ser muitas outras coisas além de fortes. A geração de Sueli Carneiro havia se mantido forte tempo suficiente, e quem vinha na licença das gerações seguintes não precisava se afirmar da mesma maneira. A epígrafe de Carolina Maria de Jesus nos aponta para muitas possibilidades de interpretação dessa força. Ainda que se enalteça a biografia e os sofrimentos da mulher Carolina, às vezes sem fazer o mesmo com sua produção literária, a frase aponta para dois elementos fundantes das latinidades: resistências e continuidade. Pensar latinidades é um grande desafio. Implica em um território existencial atravessado por paradoxos, dicotomias, ambiguidades e confrontos. Sua dimensão ético-política segue quase imensurável exatamente porque implica - de forma simultânea - lidar com convergências e divergências sócio-históricas e psicossociais. Ela é necessariamente plural e se constitui em e no conflito. A ambivalência sempre produz desconforto psicológico. Ainda assim é um desafio que não vale a pena abandonar e é importante reconhecer desde o início que

pouco, ou nada, interessa em uma latino-américa que não seja também afro. A intenção é compreender caminhos de uma epistemologia dinâmica e corroborar aquilo que Lélia Gonzalez denominava América Ladina (Gonzalez, 1998). Necessário percorrer caminhos da memória, multiplicidades, ambiguidades, traumas, conflitos da tradição, enfrentamento dos abusos do esquecimento, metamorfoses da identidade e lutas por reconhecimento. Sem esses elementos o racismo estrutural que habita esse território não será superado.

E no que consiste isso que se convencionou chamar de América Latina? O que é comum a seu pertencimento? A história do continente americano é marcada por uma história colonial e isso define dores e resistências. Uma grande invasão que ocorreu ao enorme mural que é esse continente. Outro ponto comum são os modos de desenvolvimento econômico e graus distintos do capitalismo dependente praticado, e particularmente na América Latina, um tipo próprio de capitalismo colonial que se constitui junto com a escravidão. Há uma pluralidade desses capitalisms considerando o nível de subdesenvolvimento, o papel do imperialismo e as dominações através da dependência econômica e política (Mariatégui, 2010). E o campo das relações raciais? O que conecta o Brasil à América Latina? O que nos permite falar de um campo de estudos afro-latino-americanos certamente é o fato de estarem atravessados pela escravidão, a forma de interpretação das relações raciais, as desigualdades raciais e a forma de organização política. Esses quatro pontos não esgotam as proximidades e conexões, mas são pontos que estão interligados (LIMA, 2018). Destaco por último a dimensão psicossocial e subjetiva, e é desse flanco que esse texto se ocupa.

Nos debates das últimas três décadas que se acumulam sobre uma construção identitária latino-americana, a relação das identidades políticas que constroem as políticas de identidade acaba, em alguns momentos, por separar uma da outra. A matriz africana tem sido sistematicamente negligenciada na composição das latinidades ainda que o interesse dos primeiros trabalhos sobre afrolatinos tenham mais de século². As políticas de identidade têm como objetivo reconhecer e aplicar processos de inclusão e aceitação de determinados grupos que historicamente foram ou são explorados e/ou discriminados.

²Para uma melhor compreensão da dimensão histórica e social dos primeiros estudos afrolatinos e suas origens envolvendo o tráfico de escravos recomendo as investigações de Alejandro de la Fuente, George Reid Andrews, Roquinaldo Ferreira e Tatiana Seijas.



Estão diretamente ligadas às lutas por reconhecimento de seus membros, significando que as identidades políticas conduzem às políticas de identidade, e não o contrário. Importante pontuar essa relação porque, conforme dito há pouco, não me ocuparei de uma latinidade que não seja afro e, menos ainda, que não reconheça a secular resistência indígena.

Isso nos faz olhar para a invenção do conceito América Latina. É atribuída ao chileno Francisco Bilbao a utilização do termo America Latina pela primeira vez. Porém foi o francês Michel Chevalier que, também no século XIX, utilizou o termo América Latina, que vem expressar parte do que se pensa desse tema enquanto conceito de pertencimento. Depois de uma viagem a países da América do Norte, Chevalier escreve um relatório sobre essa experiência nos Estados Unidos e México, e emprega a expressão com significativa força ideológica. Defendia que essa parte do continente era habitada pela raça latina, e isso os aproximava evidentemente da Europa Latina. Não podemos nos esquecer da ideia de explicar as relações sociais por um viés biológico no século XIX, enquanto um determinismo em ascensão adquirindo substratos vários para elaboração de teorias racistas quanto à humanidade. O que Chevalier pretendia era fortalecer um movimento conhecido por pan-latinismo, defendido enfaticamente pelo imperador Napoleão III, segundo o qual a França seria uma liderança natural e o que se buscava era diminuir a influência anglo-saxã no continente americano (pan-americanismo). Movimentos independentistas, como o liderado por Simón Bolívar, foram influenciados por essa perspectiva. Acontece que, para o plano inicial de construção da América Latina, o Brasil não foi convidado, e isso teve inúmeras implicações. Mesmo com todos os percalços, o termo foi apropriado pelos países atingidos pelo debate independentista e, em 1961, uma publicação de Tisserand, referindo-se às antigas colônias ibéricas, consolida a expressão que visa principalmente garantir a autonomia de inúmeros povos diante da influência estadunidense e fortalecer um anti-imperialismo. Esse ponto histórico é fundamental para que se compreenda que os esforços de descolonização por aqui não são recentes.

Um dos pontos de cisão entre a teoria pós-colonial e o pensamento decolonial, segundo afirmam os protagonistas do segundo grupo, é a demasiada vinculação eurocêntrica do primeiro grupo aos cânones ocidentais do pós-estruturalismo e a ausência de uma reflexão sobre as insurgências ibero-americanas. Aliás, uma das principais apostas do grupo latinoamericano foi a constatação de que, não apenas a Europa criou a América, mas esta, ao ser criada em atos violentos de



colonização, forjou também a Europa e o ocidente. Mais do que isso, esses pensadores lembrarão que enquanto os pensadores pós-coloniais focaram nas experiências de independência africanas, ocorridas em meados do século XX, ocultou-se o fato de que, as independências na América Latina ocorreram um século antes (FAUSTINO, 2020, p. 13).

As latinidades passam a ser construídas no encontro das matrizes de três grupos racialmente distintos (índigenas, negros e brancos), nem todas as vezes apontados pela etnicidade, mas sempre ideologicamente marcados. Mesmo guardadas as respectivas diferenças nas trajetórias históricas e culturais, compartilham tensões, dor e luta. Compartilha-se numa matriz de resistência um determinado projeto colonialista e o esforço para superação do seu mal-estar. O descompasso entre o desejo de elaboração desse mal-estar e a política colonial, que se atualiza desde sua invasão, intensificam a necessidade de resistir aos silenciamentos e esquecimentos. Ao observar três gigantes deste continente, a exemplo do Brasil (maior população negra da América Latina, correspondendo a 70% de todo o território, assim como a maior do mundo fora de África), Colômbia (segunda maior população negra da América Latina) e México (TELLES; PERLA, 2014), persiste a negação da presença do racismo histórico e ambiental como expressão sintomática da falta de elaboração de seus traumas, e conseqüentemente a manutenção de um projeto político de sujeição voltado a negros e indígenas nessas sociedades. Demograficamente a população negra corresponde, respectivamente, em cada país, a 56,2%, 11% e 1,8%. São dados oficiais de seus respectivos Institutos Demográficos³, mas os movimentos negros de cada país sinalizam números distintos: ao menos um aumento de 20% desses dados⁴. Considerando o histórico de esquecimentos, abandonos, violências, preconceitos e estereótipos, compreendemos por que parte da população não se autodeclara negra. É importante informar ao leitor e à leitora que não se discutirá aqui estatísticas e números dos efeitos do racismo, o que se adota é uma perspectiva psicossocial crítica da alteridade e equidade frente a esse contexto. Evito produzir um estudo comparativo entre esses países, mas intenciono ampliar o que é recorrente nos estudos dessa natureza que é falar de uma região

³ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/6579> Acessado em: 15 de agosto de 2020.

⁴ Miranda, Claudia. Afro-colombianidade e outras narrativas a educação própria como agenda emergente. In: Rev. Bras. Educ. vol.19 no.59 Rio de Janeiro Oct./Dec. 2014



e inserir essa reflexão em um cenário mais amplo.

A falácia da democracia racial é presente nos inúmeros discursos públicos e privados nesses territórios. Essa experiência é fortemente atual na sociedade brasileira, mas está presente em outros países, especialmente no ideal de branqueamento como projeto nacional implementado por meio de uma mestiçagem seletiva. As teorias raciais do fim do século XIX e início do século XX são também percebidas e conhecidas na construção e manutenção das identidades nacionais colombiana e mexicana. Sua intenção foi e é criar uma ideia de harmonia e tolerância racial, mas o que se enxerga é a continuidade de um trauma transgeracional. Aqui, estamos diante de uma perversidade, pois o que acontece na prática é a ampliação das desigualdades raciais. Os desdobramentos nas políticas públicas e suas consequências a partir de variáveis como sexo, gênero, orientação sexual, idade, educação, região, etc. constituem um processo de negligências, apagamentos e violências históricas.

Falar de racismo só faz sentido se observado seu caráter estrutural, que implica entender a conjuntura política, dinâmicas econômicas e elaborações institucionais, estabelecendo lugares antagônicos para negros e brancos (ALMEIDA; SOUZA, 2018). Assim, a atuação política de movimentos sociais, instituições e sociedade são imprescindíveis na elaboração de reparação aos povos historicamente injustiçados e na luta por reconhecimento e exercício de justiça. Porém, é exatamente na prática do aparato judicial-policial exercido pelo Estado que se nota a crueldade desse racismo contra a população negra no Brasil e na América Latina.

O projeto de branqueamento da América Latina revela muito mais do que uma coincidência histórica, pois sinaliza algo caro e comum a todos: o lugar da mestiçagem e o seu papel no apagamento histórico de negros e indígenas como matrizes fundantes das latinidades que existem hoje. A mestiçagem é assim um dos grandes marcadores do pertencimento latino-americano. Os jogos políticos e de poder vão determinando quem é e quem não é negro, fazendo com que a questão da identificação na mestiçagem fique escorregadia e sinuosa. O público e o privado marcam isso e mantêm suas amarras de tempos distantes.

A escravidão produziu no Brasil uma espécie de trânsito que esfumaça os limites entre a vida pública e vida privada, produzindo uma intimidade envenenada, tão



intensa, que opera por uma espécie de saturação: o preto é tão próximo, tão presente, que já não é visto, uma vez que o outro não aparece aos olhos sem que alguma distância se produza. A presença do preto sempre foi vivida como um excesso; estando em toda parte, o preto, contudo, não tinha lugar algum. Eis a lógica da exceção brasileira: o preto, não estando ausente, é aquele a *quem* falta, e essa falta é uma condição. Ausência como falta, nesse caso, implica a demanda de presença, ou sua recusa. Esse é o movimento pendular que ainda toma conta de nossa vida social (AZEVEDO, 2018, p. 9).

A mestiçagem é o meio do caminho desse pêndulo. Um meio que nunca chega a lugar algum. Assim como a ausência é falta, e a falta é condição para o negro, o mestiço é incompletude, pois não está totalmente presente e nem absolutamente ausente. É uma presença-ausência interrompida. Ele é o inacabado e o rompido. Uma espécie de tolerado que, às vezes, é conveniente e, às vezes, é inconveniente por sua própria condição de performada existência híbrida. Em alguns momentos, pode andar por lugares que o retinto não anda (passabilidade), porém não sem ser vigiado e avaliado. Ele está sempre devendo alguma coisa, ainda que não saiba o que exatamente. Ainda que o negro de pele clara tenha determinadas vantagens sobre outras colorações ele não está livre do racismo e nem deixou historicamente de ser escravizado no passado. Mesmo que nem sempre viva a negligência e invisibilidade total, carrega a mesma proporcionalidade da não aceitação plena. Nem invisível e nem aceito. Carrega a marca da desconfiança por não ter espaço, origem ou simplesmente por não saber de onde veio. Sua intenção é para deixar de ser coisa e incorporar sua condição paradoxal, mas precisa encontrar um lugar, ocupar uma existência que ainda não foi experimentada na ausência do desconforto.

Como o mestiço se vê, e quem ele é, apresenta um problema mais que identitário que nos obriga a considerar quem ele foi e vem sendo até o momento na complexidade das relações interracialis com outros grupos racializados. Uma questão bastante discutida nas ciências humanas. Porém, isso somente é parte do debate. Precisamos também perguntar: quem ele deseja vir-a-ser? O que cabe à mestiçagem? O que pode o negro nessa relação dessa encruzilhada?

O PROBLEMA DA MESTIÇAGEM

A constituição da subjetividade - questão cara à psicologia, considerando que não há consenso sobre sua conceituação – é o prisma que sigo para pensar o racismo estrutural

na América Latina. Devo assim explicitar o que se entende por subjetividade: é ela a afirmação e a negação simultânea da identidade (ARDITI, 2011). Partindo desse conceito já intuimos o que nos espera ao adentrar no conflito da mestiçagem e na aposta de seu enegrecimento.

Em alguns momentos da história recente, esperava-se que um consenso se formaria para repudiar publicamente qualquer ato de racismo. Em sua dimensão estrutural, as expressões do racismo adquiriram um funcionamento que não evitaram a opressão de negros e nem questionaram a quem interessa o preconceito, fazendo com que o racismo tenha se atualizado na esfera pública sem rodeios. Quando falo de racismo estrutural faço menção a um conjunto de práticas, hábitos, situações e discursos embutidos em usos e costumes, e que promove, direta ou indiretamente, a segregação ou o preconceito racial.

De modo genérico, pode-se afirmar que racismo é também uma ideologia que postula a hierarquização da humanidade em grandes grupos, que têm características físicas hereditárias comuns (raças do ponto de vista sociológico), sendo estas suportes de características psicológicas, morais e intelectuais em função da valorização desigual de um padrão estético, comportamental ou cultural (ALMEIDA; SOUSA, 2018, p.349).

É perceptível que muitos lugares e instituições no Brasil, Colômbia, México e restante da América Latina, de modo bastante amplo, conservam elementos segregatórios e de violência estrutural presente, por exemplo, nos assassinatos de jovens negros nas favelas e periferias, nos índices de evasão escolar, entre os desempregados e quem recebe os menores salários, em quem compõem a maior parte da população carcerária... A lista é longa!⁵ Em uma sociedade racializada como a brasileira, uma nação pigmentocrática (que explica muito, mas não diz tudo), a cor da pele determina o imaginário para o convívio social (MOURA, 1988). Fenótipos, comportamentos e tradições completam e concluem o que é ser negro (ou índio). O que aponto é que o racismo estrutural perpetua condições insalubres e posições de subalternidade aos negros enquanto grupo e coletividade, mesmo a escravidão tendo acabado legalmente há mais de 130 anos no Brasil, último país a proibir a escravidão no continente e no mundo.

⁵ AFONSO, NATHALIA. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2019/11/20/consciencia-negra-numeros-brasil/> Acessado em: 17 de setembro de 2020.

Os efeitos psicossociais do racismo são inúmeros e devem ser considerados sempre que falarmos desse tema. Efeitos psicossociais são fenômenos que possuem determinações comportamentais e psíquicas e, ao mesmo tempo, sociais. Podem-se analisar três eixos dentro desta esfera: o preconceito, a discriminação e a humilhação social. O primeiro consiste na emissão de pré-concepções relativas a um indivíduo ou grupo, não facilmente modificáveis, mesmo que ocorram de forma automática e irrefletida. Já a discriminação é o ponto prático danoso à vítima, pois mexe com formas de acesso e tratamento na sociedade, colocando em risco direitos e liberdades. A humilhação social é a perpetuação do estigma, um marcador concreto terrível que ameaça a relação social (SANTOS, 2016). Conceitos esses que nos ajudam a entender as atuações do racismo por todo continente latino-americano.

As culturas originárias daquilo que veio a ser América Latina ainda lutam por reconhecimento, juntamente com os povos negros sequestrados de África, e essa luta transcende os campos políticos e econômicos. São embates pelo fim das humilhações e abandonos. O que se convencionou chamar povos latino-americanos se constituiu, por um lado, em uma dinâmica amarga de dominação e exploração e, por outro, de reconhecimento das inúmeras novas conjunturas criadas a partir desses encontros. A contradição e ambiguidade são pontos comuns. Ao considerar os povos indígenas que aqui viviam e vivem desde a chegada do invasor europeu, assim como os africanos trazidos para todo o continente, cabe reconhecer uma diversidade enorme nas interpretações da vida e nas maneiras de estar no mundo. Toda experiência de diáspora é uma ruptura, um sequestro e uma arbitrariedade com consequências trágicas para quem está nela, uma tentativa de aniquilar a multiplicidade de visões sobre a vida. Todo esforço passa a ser também de não desaparecer, de liberar-se e inventar-se em novas condições. O europeu trouxe a colonização e a ambiguidade como negação, porém os negros e indígenas garantiram o paradoxal como vida e a ampliação da existência como fuga. Ocorrendo uma convergência de pensamentos e filosofias que criaram e reinventaram outras tantas (RUFINO, 2019). Como não busco aqui o resgate de identidades tradicionais para superar o racismo estrutural, igualmente cuidamos ao evitar um elogio à mestiçagem para dizer que há uma harmonia entre o pensamento ocidental e as epistemologias de matrizes africanas ou indígenas. O elogio gratuito à mestiçagem é uma barreira para a



sabedoria e as políticas de reparação, pois cria a ilusão da inclusão pelas especulações de uma filosofia que necessita de verdades.

Caminhar por essa vereda é fazer o duplo jogo da colonização, ou seja, manter a narrativa histórica da branquitude como superior nas relações étnico-raciais, assim como subalternizar os saberes não hegemônicos. A quem segue interessando esse espectro? A mestiçagem latina não foi harmoniosa e nem um exemplo de boa convivência entre diferentes culturas exatamente porque se constituiu e ainda o faz na configuração colonial. Ela contribuiu na manutenção de um racismo velado e cínico que, por não se dispor a um enfrentamento direto, depara-se com uma servidão quase contínua como herança de uma estrutura que sempre se atualiza. A mestiçagem é primeiro um subproduto, um resultado desses tensionamentos. O produto primeiro é a própria invenção de raça. Um invento colonial onde a raça constitui a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática das políticas ocidentais, sobretudo quando se trata de imaginar a inumanidade dos povos estrangeiros e a dominação que se deve exercer sobre eles (MBEMBE, 2011).

Com a invasão do que viria a ser a América, inaugura-se a modernidade europeia e com ela os mitos raciais e as concepções de centro e periferia, que vão se desdobrando até os dias atuais com concepções envolvendo sempre algum tipo de subalternidade como “terceiro mundo” e/ou “países em desenvolvimento” (NADAL, 2017). O capitalismo e o colonialismo são irmãos gêmeos, afinal a modernidade tem o racismo em sua origem e gene (FAUSTINO, 2020). Os europeus não chegam aqui com isso pronto, faz parte de uma elaboração ideológica para amparar interesses econômicos primeiramente. Quando sabemos que os espanhóis e portugueses foram os protagonistas da violência colonial, a primeira explicação para escravizar era que negros e índios não tinham alma ou eram pagãos e hereges, ou seja, um argumento religioso com viés de verdade. Tentou-se assegurar a construção do não-humano para todos e tudo que não era ocidental (europeu), conseqüentemente branco. Enquanto a violência se legitima juridicamente para fins de dominação, psicologicamente o ideal de ego se torna branco. É nessa materialidade que se une o genocídio físico e o extermínio simbólico.

A exemplo desse contexto, a mestiçagem mexicana compartilha drama semelhante ao brasileiro, onde um projeto para a construção da identidade nacional recebe especial atenção aos temas raciais no início do século XX. Trata-se de uma sociedade igualmente racializada onde o fenótipo não é mera diferença étnica, mas uma apropriação



ideológica interessada em minimizar seus conflitos por uma falsa inclusão. Granados (2009), voltada para o tema da construção científica e política da mestiçagem na América Latina, escreve:

La nominación científica no sólo es utilizada como apellido útil para legitimar unas concepciones y prácticas. No creo en este sentido, que hablemos de la “ciencia” como una “representación” de los eugenistas e indigenistas, producto de su ingenuidad o incapacidad. Me arriesgo a pensar que sus postulados, sus prácticas y sus preconceptos, constituyen también al campo de la ciencia en México, para nuestro caso. No se trata de una influencia de la política sobre la ciencia, arriesgo a pensar que sus postulados, sus prácticas y sus preconceptos, constituyen también al campo de la ciencia en México, para nuestro caso. No se trata de una influencia de la política sobre la ciencia (2009, p. 14).

As primeiras investidas eugenistas no México ocorreram logo após a Revolução Mexicana de 1910 e a I Guerra Mundial, construindo instrumentos de controle através da criação de instituições de educação e saúde.

Clase, raza, etnia, patología y nación, parece el saldo común de una lectura y un proyecto científicista que pretendió adjudicar una racionalidad autoritaria y excluyente, a una sociedad que se reconfiguraba como parte integrante del proceso de modernización renovado por la Revolución Mexicana. Los eugenistas pretendieron posicionarse en este vasto campo de la política pública posrevolucionaria, con un discurso científicista que converge en la ideología mestizofila, para dotarla de un contenido pretendidamente “legítimo”: el de la ciencia moderna. Y con su tiranía, la tiranía de la higiene y del racismo entró en las instituciones y en las proyecciones de gobierno sobre la población, para producir ideológica y políticamente al “mestizo”. Ese “mestizo” configurado políticamente, como los eugenistas pretendieron que ocurriera en su propia biología, desde el “olvido”, para negar al indígena como sujeto constitutivo de la nación. Es un “mestizo” que niega su conflicto y que se estructura sobre la negación de la historia que lo ha constituido “en cuerpo y alma. Indigenismo y eugenismo convergen para unirse en la mestizofilia científicista y producir un ‘sujeto nacional’: el mestizo posrevolucionario, como unidad homogénea, sustento del progreso económico y de un orden social jerárquico, constituido desde como raza y punto medio de la nación. Para implementarlo fue construida una estrategia discursiva eficiente, coherente con la retórica de la revolución, que configuró una ideología mestizofila aparentemente incluyente, que impulsaba un proceso de hibridación en el que “cabían todos”, declarada a favor de la homogeneidad y la igualdad” (GRANADOS, 2009, p. 152).

De forma inédita, esse sujeito nacional é posto em evidência para atender as demandas de uma nação que acaba de surgir. Como pensamos a partir da pluralidade social e cultural esse caminho faz referência às possibilidades de apropriação crítica da



tradição das latinidades. Devemos então manter o acúmulo de críticas à própria ideia de identidade quando esta remete à cristalização dos papéis sociais e a um modelo único para entender e falar sobre seres humanos (CIAMPA, 2005). Precisamos levar em consideração o contexto ao qual pertencem as identidades.

Muitos constroem de maneira concisa e contundente reflexões sobre a mestiçagem⁶, principalmente quando aparece como atenuadora dos conflitos sociais e étnicos de um projeto para uma identidade nacional incapaz de garantir reconhecimento para negros e índios. Eles simplesmente não são suficientemente adequados para esse projeto nacional: são escuros demais ou primitivos demais ou ambos. A invenção do nacional se torna assim um tormento para esses grupos. Um conveniente elogio à mestiçagem e à política de embranquecimento da população brasileira - que já foi pontuada como política de identidade de um projeto de nação desde o século XIX em praticamente toda latinoamerica - segue ainda ecoando nos dias atuais. A mestiçagem tende a não atuar pela horizontalidade, mas na hierarquização de uma etnia e raça em detrimento de outra, afinal o modelo e referência de humanidade tende a ser branca, e subjuga as subjetividades e as racionalidades que estejam fora desse centro de brancura. O ego ideal é estrangulado pela constituição do ideal de ego branco, evitando o conflito e buscando se diluir para tentar ser incluído e aceito em uma nova condição: a mestiçagem não mais marginalizada (negra ou índia), mas sim reconhecida (branca). Conseqüentemente há uma confusão diante de tudo que se sente e experimenta, e o corpo mestiço acaba por ser cenário de um combate que não pode ser enfrentado linear e frontalmente. O caso do mulato é um dos mais emblemáticos na experiência brasileira e latinoamericana como um todo também, e vai além da problemática da nomenclatura, pois revela a condição do não-ser. O mulato é o negro não-negro e o branco não-branco (REIS, 2002). Não há um lugar que possa ocupar além dessa dualidade. O antagonismo e a dicotomia são encarnados nesse corpo sem lugar social, fazendo a experiência do inominável tormento contínuo. A neurose cultural brasileira - e a latina - segue sendo repetida e atualizada em seu racismo (GONZALEZ, 1984).

Uma das dificuldades encontradas na subjetividade da mestiçagem é o reconhecimento da igualdade entre os diferentes, mesmo que sua promessa seja oposta a

⁶ CARNEIRO, Sueli. Escritos de uma vida. Pólen: SP, 2019. MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – Identidade nacional *versus* identidade negra. Autêntica: SP, 1999.



isso. A intersseccionalidade raça, gênero e classe amplia essa trama, pois revela que opressão extrapola esses marcadores quando isolados. A suposta convergência no encontro entre negros, índios e brancos nunca ocorreu efetivamente, pois os emaranhados do poder também são percebidos aí. Afetos podem constituir desconfiança e medo, e não aceitação e acolhimento somente. O problema da alteridade humana não emerge enquanto urgência, e a equidade tão imprescindível à justiça não se consolida. O mestiço enquanto categoria de análise psicossocial é convocado outra vez a um “acerto de contas definitivo” nas relações para a manutenção da heteronomia, pois o simples elogio à sua condição híbrida não garante autonomia de fato. Disso dependerá o reconhecimento da memória dos “vencidos” e o direito à palavra de todos e todas, afinal, como revela a máxima psicanalítica, aquilo que não se fala (elabora) se converte em sintoma. A branquitude aposta na continuidade do sintoma, pois carrega o medo da minoria, afinal na América Latina a maioria é não-branca.

Assim, a disputa de oportunidades para uma vida melhor presente e futura, e que não dependam, necessariamente, de esforços individuais para acessá-las, perpetua, nas sociedades hierarquicamente racializadas, os privilégios da brancura. O mestiço, quando destituído de crítica desses interesses pela desigualdade, tem dificuldade em enfrentar o racismo sem a concessão que o transforma em alguma medida - ainda que não intencionalmente - em integrante da ideologia do branqueamento. Esse é o ardid da brancura! Contribui na fixação daquilo que falta. A mestiçagem é uma forma de estrangeirismo, uma trama entre o colonizador e o colonizado com a promessa de que um dia, pela obediência do negro ao branco no espaço interno de sua subjetividade, ele talvez venha a possuir alguma brancura e usufrua de seus privilégios.

Estrangeiro, chegando a um país pelo acaso da história, ele conseguiu, não somente criar um espaço para si como também tomar o do habitante, outorgar-se espantosos privilégios em detrimento de quem de direito. E isso não em virtude das leis locais, que de certa forma legitimam a desigualdade pela tradição, mas alterando as regras aceitas, substituindo-as pelas suas. Ele aparece assim como duplamente injusto: É um privilegiado e um privilegiado não legítimo, isto é, é um usurpador. E, enfim, não apenas aos olhos do colonizado, mas aos seus próprios olhos (MEMMI, 2007, p. 42).

Como enfrentar e lidar com essa angustiante condição para que se liberte? Um bom exemplo para começar a responder a isso é o do Movimento Negro brasileiro que,

nas décadas de 1970 e 1980, de maneira bastante competente e sagaz, tratando de desconstruir a noção de pardo como o não-negro que poderia um dia ser incluído na branquitude, não renunciou a esse estratagem político. O Movimento Negro insere definitivamente esse marcador - pardo - na categoria de negros. Sua aposta foi pela ampliação e não na separação dos agentes políticos envolvidos na trama do conflito racial. Lembrando Lelia Gonzalez, foi um empoderamento cultural e político, e não de disputa por pigmentos. Graças a essa estratégia, o Brasil passou a ter em suas estatísticas demográficas mais da metade de sua população sendo negra e garantindo assim força política ímpar. Foi um rabo de arráia certo!

Por isso, devemos cuidar dos modos que o debate sobre o colorismo se dá, particularmente no Brasil já que em outras partes das latinidades isso não ganha a mesma relevância, para que não se torne algo contra produtor. Esse tema já acumulou significativo repertório e não deveria representar uma disputa pública para patrulhamentos ideológicos. Refere-se menos ainda à experiência estética. Parafraseando Oracy Nogueira, lembrado por Flávio Rios, cor no Brasil não é apenas uma coloração de pele. Na América Latina idem. Assim cabe dizer que

“é interessante lembrar que a palavra ‘pardo’ foi registrada pela primeira vez na história escrita brasileira para descrever indígenas. Não que ela já carregasse o significado que tem hoje, mas a carta de Pero Vaz de Caminha traz uma herança à tona importante de se considerar - a da colonialidade. (...) Isso é importante por evidenciar que esse tema tem entre pensadores sudestinos perspectiva distinta do debate que se trava no norte do Brasil por exemplo. Considerar a mestiçagem um desafio apenas do negro e o branco é acreditar que a colonização aconteceu de uma única maneira - ou que os indígenas não fizeram parte da política de mestiçagem (por exemplo, o estupro de mulheres indígenas como medida civilizatória não existiu) - ou não existem mais indígenas pois foram todos dizimados ou até existem, mas não são capazes de se declararem como tal. Evidente que tudo isso é falso. A relação entre o pardo/mestiço com os indígenas coloca para gente a necessidade de outro percurso em sua compreensão, afinal “ser indígena é a única declaração cuja última palavra é do outro” (ANAHATE, 2019).⁷

Junto à dimensão fenotípica, a cultura compõe sua percepção enquanto experiência. Trata-se de um reconhecimento das invisibilidades da cor e as nuances subjetivas de afetos e significados do ser.

⁷ Podemos nos perguntar: no contemporâneo, quem seriam os ribeirinhos e caboclos desse Brasil profundo?



Quanto mais distante do ideal do branco, deste perfil tido como padrão, menores serão as chances e oportunidades sociais, econômicas e até mesmo afetivas para as pessoas. Mas é certo também que ser negro de pele clara não é exatamente um privilégio, visto que as diferenças cromáticas no interior da comunidade negra não blindam ninguém do racismo. Nesses termos, o colorismo também pode ser interpretado em relação ao ideário da mestiçagem. Desse modo, desfazer-se da mestiçagem nunca pode ser um elogio cego à pureza racial, mas deve ser sim um jogo de espelhos em que as diversidades e múltiplas formas de ser negro sirvam para construir pontes, e não muralhas (RIOS, 2018).

Por isso as lutas negras devem evitar quaisquer essencialismos que interpretem o racismo numa perspectiva biológica, e isso inclui a si mesma. Pergunto-me em livre exercício de imaginação: o que Lélia Gonzalez, caso viva em pele e osso, pensaria sobre como o debate do colorismo acontece em determinados espaços? Talvez dissesse ela que a branquitude estaria em pleno deleite ao ver que esse tema produz rachaduras na solidariedade entre negros. Efeitos contemporâneos de uma busca por *lacrção*? A diversidade cromática deve ser um agente agregador para criar potencialidades no pertencimento da identidade racial negra

“A fuga da negritude tem sido a medida da consciência de sua rejeição social e o desembarque dela sempre foi incentivado e visto com bons olhos pelo conjunto da sociedade. Cada negro claro ou escuro que celebra sua mestiçagem ou suposta morenidade contra a sua identidade negra tem aceitação garantida. O mesmo ocorre com aquele que afirma que o problema é somente de classe e não de raça. Esses são os discursos politicamente corretos de nossa sociedade. São os discursos que o branco brasileiro nos ensinou, gosta de ouvir e que o negro que tem juízo obedece e repete. Mas as coisas estão mudando...” (CARNEIRO, 2004).

A negritude pode e deve ampliar suas singularidades. Assim enxergo a necessidade da permanência da crítica. Primeiro pela necessidade da crítica em si. A desconstrução do elogio à tradição de democracia racial inclui a mesma qualidade de questionamento à mestiçagem. Não há nada que não possa ser questionado, mas tão importante quanto *o que* se questiona é *o como* se questiona. Segundo, que é dentro dessa crítica que surge a potência da metamorfose para o encontro das diferenças. A mestiçagem acrítica se assemelha à metamorfose fora de um projeto emancipatório que pode conduzir um movimento de decomposição e alienação, por exemplo, na metamorfose do mundo do trabalho atual em que já não se sabe bem onde reside sofrimento maior ao povo negro: se em ter ou em não ter um emprego? Agora a

mestiçagem crítica reivindica sua singularidade e sua composição espiritual e física na e pela negritude. Aquilo que ele vem a ser é um agir autônomo, capaz de valorizar suas origens e ancestralidade. Alinha-se a uma tradição de re-invenção de si.

Por isso os pensamentos africanos em diáspora e suas sabedorias, na forma de construir resistências para a manutenção de suas práticas, reinventando e atualizando a tradição em um novo contexto, incorporaram a mestiçagem e não o contrário. Politicamente ela deriva do pensamento africano, dos negros no continente americano, sem ser uma simples e natural consequência da mistura de raças, apesar de incorporá-las no seu desenvolvimento. Manifestações culturais afrobrasileiras como os batuques, capoeiras, jongs e sambas, na Colômbia a cumbia, o vallenato, a champeta, o currulao e, por fim, todo son jarocho de Vera Cruz e tudo que se encontra na Costa Chica de Oaxaca no México, ao resistirem, mantêm-se como práticas de matrizes africanas sem impedir a presença de quem quer que seja, desde que se respeite seus códigos e fundamentos.⁸ O embranquecimento dessas práticas ocorre exatamente no momento em que se perdem as iniciações e as convivências civilizatórias proporcionadas por aqueles que vieram antes. É o estar junto e a experimentação de dentro, e não o consumo estético e performático, que transmite o ensinamento e revela o fundamento.

Por mais que exista um projeto de embranquecimento dos povos brasileiro, colombiano e mexicano, conseqüentemente de suas expressões culturais, seu caráter subversivo não foi eliminado. A mandinga na força da ladinidade mantém a multiplicidade do jogo Pastiniano quando invoca na vadiação que ele “é tudo o que a boca come”. O corpo desconstrói a racionalidade ocidental implicada na eliminação dos contrários. O jogo é luta e a luta é dança. Simultaneamente tudo é objetivo e abstrato, mágico e lógico, ordenado e caótico, falso e amoroso.⁹ A pessoa mestiça, nas coletividades negras, por exemplo, nas comunidades de terreiro, nos afoxés, nas capoeiras, nas rodas de samba, nos batuques, se enegrece imerso nessas tradições? O pertencimento e iniciação nesses fundamentos, submetida à influência dos elementos afrodiáspóricos (ancestralidade, oralidade, circularidade, convivência com os mais

⁸ É evidente que isso não ocorre sem complexidades e tensões em tempos atuais em que a indústria cultural opera de forma mais implacável.

⁹ Mestre Ananias sempre dizia nas rodas que “capoeira, candomblé e samba comem do mesmo prato”.



velhos, comidas, espiritualidade, estéticas, etc.), ressignificam compreensões sobre fenótipos e epidermes? Há uma grande possibilidade de que sim. É evidente que na singularidade ninguém pode abrir mão de privilégios estruturais¹⁰, mas penso que essas indagações convocam a uma afirmação por parte dos sujeitos no enfrentamento do que implica resquícios da branquitude. Em suma, o que se pode é aumentar o incômodo nos brancos na recusa do “branco não-branco/negro não-negro” em não estar disposto a ser branco.

O mestiço, o pardo, o negro de pele clara resiste às tramas da branquitude que o ronda e delibera sobre seu pertencimento junto à negritude como ato descolonizador. A colonização atuou nas frentes de morte física, e naqueles que não morreram, no desvio existencial. É nesse sentido que o colonialismo opera e define-se como um empreendimento de morte, do genocídio físico ou simbólico, e também é aí que se encruza a flecha enigmática dos caboclos: é exatamente o que morreu e se caboclizou que fica mais vivo que os que ficaram vivos (SIMAS, 2018, p. 101).

A descolonização é sempre uma ação liberadora e libertadora, que por definição implica em ser antirracista. Sem essa relação, qualquer resiliência escapa aos dedos. A branquitude vê o mestiço como instrumento de fragmentação do povo negro em seus processos de luta política, na velha estratégia de dividir para conquistar. A brancura, enquanto poder e ideário, nunca aceitará o mestiço como igual, mas lhe acena com um dissimulado afago na promessa sedutora de que, quem sabe um dia, possa ser parte do grupo. Isso ele nunca será mesmo, mas é isso que a ideologia do branqueamento propõe à mestiçagem: o autoengano. A mestiçagem que recusa e enfrenta o conflito desse desejo de pertencer a esse lugar de promessa, renunciando privilégios que definem a branquitude enquanto estrutura, inicia um processo de cura da neurose cultural e do não-lugar.¹¹ É no

¹⁰ Uma pessoa branca pode ser antirracista, mas não pode renunciar privilégios de ser branca numa sociedade racista. Um homem pode buscar uma masculinidade criativa, não violenta e propositiva, mas não pode renunciar privilégios em uma sociedade machista e sexista. Da mesma maneira uma pessoa heterossexual pode não ser homofóbica, mas nunca irá deixar de ter privilégios em uma sociedade heteronormativa.

¹¹ Frantz Fanon trabalhou consideravelmente em pontos semelhantes nos quais me apoio. Em seu imprescindível livro *Pele negra, máscaras brancas* há uma perspicaz conceituação de como o racismo opera em complexas imbricações subjetivas e objetivas. Segue discorrendo sobre o delírio maniqueísta como algo inerente a toda ideologia racista. Sua própria vida foi marcada por alguns desses tencionamentos desde sua saída da Martinica, assim como as ideias sobre o racismo na França, chegando ao seu esforço de práxis sobre a despatologização cultural e libertação dos povos em uma crítica contundente ao colonialismo. Passando em particular por seu casamento com Josie Dublé, e os questionamentos que precisou responder



que vem depois disso que reside a auto-declaração e o exercício de liberdade e justiça. A mestiçagem crítica e a crítica da mestiçagem são o paradoxo encarnado dessa gigantesca encruzilhada chamada América Latina e nisso reside a possibilidade de superar desigualdades materiais, contradições existenciais e ir além de toda colonialidade.

Nesse sentido, mantém um paradoxo com os próprios negros que se percebem membros de uma comunidade (nação) mestiça. Uma confusão perpetrada pela mestiçagem forçada de um continente, mas que ao mesmo tempo reflete a polaridade de suas práticas culturais, pois enquanto lida com a mistura/mestiçagem, aceitando a presença de todos, busca contê-las. Os negros latinos devem poder viver de acordo com a época e a circunstância, expressando-se em ladinidade. Às vezes, como bem lembra Mestre Bola Sete, o que antigamente era considerado um comportamento malicioso, a exemplo de passar despercebido para não ser reconhecido como malandro, sambista, capoeirista, etc., devido à perseguição que era imposta, hoje em dia, em determinados momentos, procedendo assim, estaremos cometendo um erro, pois as oportunidades que poderão surgir serão ocupadas por outros que se colocarem em evidência. Nessa exposição se abre uma chance de elaboração das neuroses. Passam a ser elaborados medos e angústias ao buscar saídas de uma vida não reconhecida. Liberam-se de crimes que não cometaram. Assumem seus lugares nas disputas pelo poder. Tornam-se protagonistas do próprio destino.

É certo que o tempo imprima outras nuances às expressões das manifestações afrolatinas que futuramente serão percebidas e discutidas. Muitas leituras feitas sobre a pureza dessas expressões em contraste com a recriação de tradições em cenários mais plurais. Ao considerar a perspectiva africana como tradicional (residual) e a mestiça (emergente), não se deve ignorar a complexidade e as relações de poder entre os grupos sociais. Tradicional ou novo, são processos reinventados que revelam o movimento da cultura, levando à construção de uma afrolatinidade que se (re)inventa permanentemente.

DECOLONIALIDADE LADINA

sobre essa decisão, em determinado momento de sua vida ele declara: “Sou livre!”



Pensar em lutas contemporâneas que visam transformação social na América Latina é considerar três grandes correntes político-sociais de movimentos nascidos nessa zona étnica e culturalmente diversa: as comunidades eclesiais de base, vinculadas à teologia da libertação; a insurgência indígena, portadora de uma cosmovisão distinta da ocidental, assim como a existência de quilombos e insurreições contra a escravidão negra e, o *guevarismo*, inspiração da militância revolucionária. Seus pensamentos e ações convergem para uma enriquecedora ‘mestiçagem’, sendo esta, uma das características que diferencia os movimentos latino-americanos de outros do mundo (ZIBECHI, 2008). Seus movimentos e lutas estão inseridos em culturas que mudam e, com elas, também transformam suas tradições. Muitas são (re)inventadas e outras abandonadas. Essa marcação é fundamental para que possamos reconhecer que uma epistemologia decolonial há muito vem sendo construída conforme afirmei no início deste texto.

Quero retomar assim duas possibilidades nesse território existencial. A primeira é estrutural e ideológica, enquanto a segunda segue sendo subjetiva. A primeira possibilidade de resistência diz respeito a uma forma de protagonismo contra o colonialismo e o capitalismo, cujo interesse é pensar alternativas para superar a ordem neoliberal que afeta tragicamente populações indígenas e negras. Não se pode separar o racismo dessas duas coisas. Deve-se buscar um projeto ético-político que seja de um continente antirracista e anticapitalista. O segundo ponto, da subjetividade, é instaurado por um protagonismo de caráter cultural. Em uma realidade cada vez mais conflitiva às aproximações interpessoais e afetivas, as expressões culturais afrolatinas como recursos simbólicos se destacam e se difundem para o restante do mundo como fonte inspiradora de potências criativas na mediação de conflitos. Há tempo de reafirmar que sempre existiram intelectuais negros e negras nesse território, pensando e propondo um lugar melhor para se habitar.

Saber das realizações autônomas possíveis na latinidade, e saber como isso é feito, passa a ser uma questão de receptividade. Deve-se considerar, no momento de sua anunciação, que tudo aquilo que se transmite na tradição poderá ser recebido e apropriado pelos membros de uma determinada comunidade. Revela-se, sobretudo, a memória na tradição e sua função de mediação entre passado e presente, já que o risco da tradição estabelecer uma má afinidade espreita, a todo momento, os processos de vinculação tradicional e a construção identitária. O racismo estrutural se fundamenta, enquanto

construção ideológica, logo, um emaranhado de violências naturalizadas desde o passado ao presente. Ele é um projeto que urge ser ultrapassado pelo conjunto social para não ser mais o amanhã de ninguém. É fundamental superar assim o problema do racismo como uma pauta identitária dos negros. É um problema de todos os humanos, particularmente de brancos já que o racismo é elaborado no momento que se cria privilégios da branquitude pelos colonizadores, em outros termos, são os brancos que inventam o racismo, desse modo, têm responsabilidades em sua eliminação. Tratamos do problema da herança, daquilo que se herda e mantém.

Na excelência deste exercício de aproximação entre passado e presente, tradição e contemporaneidade, a memória não registra tudo e de modo igual a todos. A memória produz e não simplesmente re-produz. Há certa capacidade em nós, humanos, de realizar escolhas narrativas, seleções de como e o que contar, a depender dos propósitos e circunstâncias da interlocução (CAMPOS, 2017). Aquilo que consideramos tradição e, conseqüentemente, a memória de quem se insere nela, na maioria das vezes, é uma pequena parte do que vemos, um fragmento, um recorte e não uma totalidade. Por isso, a tradição se percebe nos rituais, nas grandes festas, cerimônias e em determinados comportamentos, mas não o tempo todo e em todo lugar. A tradição, ainda que venha a carecer de ser rerepresentada, é presentificada pelo humano. A experiência da afrolatinidade é oportunidade, sempre ampla para todos os habitantes deste continente, para incorporar uma ética antirracista.

Cabe à psicologia esse esforço de legitimação, mas sem assumir para si a tarefa exclusiva de acabar com as desigualdades estruturais. Como poderia a psicologia assumir tal tarefa? Deve criar práxis a partir de seus próprios problemas, legitimando seus múltiplos jeitos e modos de pensar, sentir e agir. Cabe-lhe se posicionar no campo de batalha a favor dos povos negros e originários, em defesa de um projeto ético-político emancipatório. Adotar um *quefazer* pela e para conscientização (MARTIN-BARÓ, 1996). Deve ser sempre uma práxis antirracista¹² e anticolonialista para evitar conformações e alienações.

¹² No Brasil há a resolução do Conselho Federal de Psicologia N.º 018/2002, que estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação ao preconceito e à discriminação racial.

Considerando o papel da memória, aqui, para uma psicologia antirracista, ela é também lugar de mediação das experiências sociais e inter-geracionais. Pois, assim, a tradição revela sua dupla função: a integração social e a mediação das experiências cronológicas, ou seja, uma estratégia que revela uma forma de compartilhar sentidos. Assim se justifica, na elaboração de uma narrativa decolonial, a necessidade de se disputar o passado. Isso segue presente em toda latinoamérica.

Eis a importância do esquecimento também, não enquanto falha da memória, mas como uma brecha para a criação, para a inovação (COSTA, 2005). Da tradição não se lembra, mas se relembra, se re-faz, re-significa. Nela se vive a atualidade da lembrança, não o passado tal qual. Esquecer é rejeitar o estranho em determinado contexto e reside nesse ato a tensão entre aquilo que seria origem e o que podemos considerar emergente. O ponto de tensão certamente para as populações negras e indígenas consiste primeiro em um profundo esforço de sobrevivência e resistência, seguido de reconhecimento. Daí a urgência de conhecermos a história pela perspectiva dos “vencidos”, daqueles que foram silenciados e onde os abusos do esquecimento se tornam tragédias (RICOUER, 2008). Para tantos sobreviventes de genocídios e autoritarismos, só podemos de fato esquecer depois de reconhecer. Caso contrário, *ni olvido ni perdón*. Em toda latinoamérica isso é também reivindicado. Não há justiça sem a presença da memória dos historicamente injustiçados, pois nisso reside a potência crítica da justiça (RUIZ, 2009). Enfrentar o racismo estrutural é garantir esse exercício.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que dialoguemos com referências que possam nos causar estranhamentos, as encruzilhadas que habitamos hoje carregam marcas de utopias antigas. Essa sabedoria dos mais velhos pode estar em muitos lugares nos dias de hoje e pedem olhos de ver. São apontamentos valiosos feitos por tantos sobre-viventes e certamente não há pureza possível nesses entroncamentos afromladinos. E que bom! Lélia Gonzalez sinaliza para a elaboração de um passado negado e traumático em todos os lugares onde a escravidão praticada por quase quatro séculos por europeus parece não ter fim. A inventividade diaspórica é, na ladinidade de Lélia Gonzalez, uma força única de organização psíquica individual e coletiva, mas que exige ousadia e coragem. Não há caminho fácil para essa



reparação existencial, pois é necessário não apenas lutar por reconhecimento no presente, mas reparar aquilo que foi negado para os que vieram antes. Isso significa um acúmulo de pensamento crítico, saúde física e mental, estabilidade emocional e material, e sempre justiça.

Sáimos para o jogo orientados pela máxima: campo de batalha é também campo de mandinga. A vida, como jogo que é, também é o tempo e espaço em que cada esquiva ou pernada que se usa como arma é acompanhada por uma mão invisível que acolhe e nos concede o livramento. O campo de batalha é o lugar das estratégias, já o de mandinga é onde se praticam as frestas. A partir das sabedorias aqui reivindicadas não há batalha sem mandinga e mandinga sem batalha (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 105).

Os territórios dessa América Ladina são cheios de bifurcações, cruzamentos, frestas e paradoxos. Nela não se anda por lugares tranquilos e ninguém se satisfaz em encontros rasos. Sem isso, não há ladinidade possível. Somos frutos das batalhas, filhos e filhas da disputa do passado, reinventados nos afetos da liberdade e o que precisamos e queremos está por vir e talvez ainda não tenha nome. Muniz Sodré dizia para seguir o caminho, cumprir o preceito, salvar o respeito, guardar o segredo e manter o axé. O ladino, mandingueiro, sagaz, o bom malando do bom combate, antirracista em cada gesto, que afronta a morte bruta, aquele que é inteligente e generoso, que ama sua gente e seu povo, seguro de seu lugar nas encuzilhadas e entrocamentos, e que não aceita negociar o inegociável, continua chegando passo a passo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Silvio; SOUSA, Felipe Rodrigues. *Raça e racismo no Brasil: Uma perspectiva estrutural*. In: FEFFERMANN, Marisa et al. Interfaces do genocídio no Brasil: raça, gênero e classe. São Paulo: Instituto de Saúde, 2018.

ANAHATE, Jamille. *A complexidade do “pardo” e o não-lugar indígena*. Disponível em: <https://medium.com/@desabafos/a-complexidade-do-pardo-e-o-n%C3%A3o-lugar-ind%C3%Adgena-a8a1e172e2b0>. Acessado em: 08 de julho de 2020.

ARDITI, Benjamin. *Agitado y revuelto: del ‘arte de lo imposible’ a la política emancipatória*. In: Pensar las autonomias. Mexico, DF: Sísifo: Bajo Tierra, 2011.

AZEVEDO, José Fernando Peixoto. *Eu, um crioulo*. São Paulo: n-1 edições: 2018.

CAMPOS, Alessandro Oliveira. *Metamorfose humana e memória*. Psicologia&Sociedade (on-



line), v. 29, 2017.

CARNEIRO, Sueli. *Negros de pele clara*. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/negros-de-pele-clara-por-sueli-carneiro/>. Acessado em 12 de junho de 2020

CIAMPA, Antonio da Costa. *A estória do Severino e a história da Severina*. São Paulo: Brasiliense: 2005.^[1]_[SEP]

COSTA, Edil Silva. *Ensaio de malandragem e preguiça: estudos sobre o conto popular, comunicação e cultura*. Tese (Doutorado em Comunicação e Semiótica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, 2005.^[1]_[SEP]

FAUSTINO, Deivison. Nkosi. *Prefácio*. In: ALVES, Míriam Cristiane e ALVES, Alcione Correa. *Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas*. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2020.

GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. Tempo Brasileiro, v. 92, n. 93, 1988b, p. 69-82.

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

GRANADOS, Saade. *El mestizo no es de color: Ciencia y Política Mestizófila (México, 1920-1940)*. Tese (Doutorado), Instituto Nacional de Antropología e Historia (Inah), México, 2009.

JESUS. Carolina Maria. *Quarto de despejo: Diário de uma Favelada*. São Paulo: Ática: 1995.

LIMA. Márcia. *Apresentação*. In: FUENTE, Alejandro e ANDREWS, George Reid. *Estudos afro-latino-americanos: uma introdução*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

MARIATÉGUI, José Carlos. *La tarea americana*. Buenos Aires: Prometeo Libros: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO: 2010.

MARTIN-BARÓ, Ignácio. *O papel do psicólogo*. Estudos de Psicologia, São Paulo, v. 2, n. 1, 1996, p. 7-27

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições: 2018.

MEMMI, Albert. *O Retrato do colonizado precedido do Retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2007.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática: 1988.

NADAL, Paco Gómes. *INDIOS, NEGROS Y OTROS INDESEABLES: Capitalismo, racismo y exclusion en América Latina y El Caribe*. Quito: Ediciones Abya-Yala: 2017.

REIS, Eneida Almeida. *Mulato: Negro-Não-negro e/ou branco-não-branco*. São Paulo: Altana: 2002.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. São Paulo: Editora da UNICAMP: 2008.



RIOS, Flavia. *De qual mestiçagem estamos falando? Reflexões sobre o embranquecimento, a democracia racial e o colorismo*. Boteco da Diversidade. São Paulo: Sesc: 2018.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial: 2019.

RUIZ, Bartolomé Castor. *Justiça e Memória: Para uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos: 2009.

SANTOS, Alesandro de Oliveira. *Efeitos psicossociais do racismo afetam reconhecimento individual de negros*. In <https://sites.usp.br/psicosp/efeitos-psicossociais-racismo-afetam-reconhecimento-individual-de-negros/> Acessado em 28 de maio de 2020.

SILVA, Cidinha. **Becos, Vuelas, Afoxés e Congados**. Disponível em: <http://suplementopernambuco.com.br/edi%C3%A7%C3%B5es-anteriores/85-cronica/2508-becos,-vuelas,-afox%C3%A9-e-congado.html>. Acessado em 05 de junho de 2020.

SIMAS, Luiz. Antonio e RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula: 2019.

TELLES, Edward. *Pigmentocracies: Ethnicity, Race, and Color in Latin America*. Chapel Hill: UNC Press Books: 2014.

ZIBECHI, Raúl. *Autonomias y emancipaciones: América Latina em movimento*. México: DF: Bajo Tierra: 2008.

Recebido em: 18/09/2020

Aceito em: 01/10/2020