

## “A rua é nós”: sobre a saudade da partilha do comum

“We are the streetz”: about missing the sharing of common things

“La calle somos nosotros”: sobre echar de menos una vida compartida

Ana de Oliveira Urpia<sup>1,a</sup>

[anaurpia@ufrb.edu.br](mailto:anaurpia@ufrb.edu.br) | <https://orcid.org/0000-0002-1704-9287>

<sup>1</sup> Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas. Santo Amaro, BA, Brasil.

<sup>a</sup> Doutorado em Psicologia pela Universidade Federal da Bahia.

### RESUMO

Com base em uma experiência de atendimento psicológico *on-line* a mulheres negras quilombolas, no contexto da pandemia, pretendemos: 1) refletir sobre casa e rua na realidade da população negra, guiados pelas noções de “forma social escravista” e de “reterritorialização”, ambas de Muniz Sodré, destacando, do interior dessas reflexões e a partir das elaborações teóricas de Carl Gustav Jung (no campo da psicologia analítica), e de Achille Mbembe e Muniz Sodré (no campo das relações étnico-raciais), dois conceitos em construção para a compreensão do sofrimento sociorracial: trauma racial e sombra branca; 2) refletir sobre o lugar da “partilha do comum” no cuidado à saúde mental da população negra de zonas rurais e urbanas. Do ponto de vista teórico-metodológico, trabalhamos ao modo de uma comunicação rapsódica, no sentido grego da palavra (*rapterin* = coser): costurando história de caso e proposições conceituais.

**Palavras-chave:** Casa; Rua; Sofrimento sociorracial; Partilha do comum; Psicologia.

### ABSTRACT

Based on an online psychological care experience for black *quilombola* women in the context of the pandemic, we intend to: 1) reflect upon home and street in the reality of the black population, guided by the notions of “slavery social form” and “re-territorialization”, both by Muniz Sodré, highlighting, from within these reflections and from the theoretical elaborations of Carl Gustav Jung (in the field of analytical psychology), and of Achille Mbembe and Muniz Sodré (in the field of ethnic-racial relations), two concepts under construction to understand socio-racial suffering: racial trauma and white shadow; 2) reflect on the place of “sharing of common things” in mental health care for the black population in rural and urban areas. From a theoretical-methodological point of view, we worked in the form of a rhapsodic communication, in the Greek sense of the word (*rapterin* = to sew): weaving together case histories and conceptual propositions.

**Keywords:** Home; Street; Socio-racial suffering; Shared commons; Psychology.

## RESUMEN

Con base en una experiencia de atención psicológica en línea con mujeres negras quilombolas en la pandemia, pretendemos: 1) reflexionar sobre hogar y calle en la realidad de la población negra, guiándonos por nociones de “forma social esclavista” y “reterritorialización”, de Muniz Sodré, destacando, en de esas reflexiones y a partir de las elaboraciones teóricas de Carl Gustav Jung (en el campo de la psicología analítica), y de Achille Mbembe y Muniz Sodré (en el campo de las relaciones étnico-raciales), conceptos en construcción para comprender el sufrimiento socio-racial: trauma racial y sombra blanca; 2) reflexionar sobre el lugar de “vida compartida” en el cuidado de la salud mental de la población negra de zonas rurales y urbanas. Desde el punto de vista teórico-metodológico, trabajamos sobre la base de una comunicación rapsódica, en el sentido griego de la palabra (*raptein* = coser): tejiendo el relato del caso y proposiciones conceptuales.

**Palabras clave:** Hogar; Calle; Sufrimiento socio-racial; Vida compartida; Psicología.

---

## INFORMAÇÕES DO ARTIGO

**Este artigo compõe o dossiê O povo da rua: saúde, políticas públicas e comunicação, parte 2.**

### **Contribuição dos autores:**

Concepção e desenho do estudo: Ana de Oliveira Urpia.  
Aquisição, análise ou interpretação dos dados: Ana de Oliveira Urpia.  
Redação do manuscrito: Ana de Oliveira Urpia.  
Revisão crítica do conteúdo intelectual: Ana de Oliveira Urpia.

**Declaração de conflito de interesses:** não há.

**Fontes de financiamento:** não houve.

**Considerações éticas:** A pesquisa apresentada foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. CAAE: 47415121.1.0000.0056. Número do parecer: 4.928.086. As participantes da pesquisa assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) ou declararam consentimento de forma oral.

**Agradecimentos/Contribuições adicionais:** Com grande estima, agradeço ao professor Muniz Sodré, pela leitura afetuosa do texto e por ser inspiração sempre. Este artigo é um dos resultados do pós-doutorado em andamento sob sua supervisão, no Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

**Histórico do artigo:** submetido: 31 maio 2023 | aceito: 26 fev. 2024 | publicado: 28 mar. 2024.

**Apresentação anterior:** não houve.

**Licença CC BY-NC atribuição não comercial.** Com essa licença é permitido acessar, baixar (*download*), copiar, imprimir, compartilhar, reutilizar e distribuir os artigos, desde que para uso não comercial e com a citação da fonte, conferindo os devidos créditos de autoria e menção à Reciis. Nesses casos, nenhuma permissão é necessária por parte dos autores ou dos editores.

## INTRODUÇÃO<sup>1</sup>

A consignaço era: se puder, fique em casa! A casa era, naquele momento – pelo menos em tese –, lugar de refúgio. Mas a casa, como brilhantemente descreveu Bachelard (2008), é lugar de muitas imagens. A casa não é campo neutro. Para um número infelizmente significativo de mulheres, idosos e crianças, a casa é ambiente de risco, e não ambiente protetor, daí por que ideias como *homeschooling* podem ser extremamente deletérias.

Nunca, como antes, sentimos tanta falta da escola, do trabalho, da rua e do quanto ela pode significar em termos de “partilha do comum” (Sodré, 2014), o que não significa dizer que a rua seja um “mar de rosas”. Quem nela vive sabe o preço que se paga por tamanha “liberdade”. Afinal, as contradições da “forma social escravista” (Sodré, 2023) mal conseguem esconder-se pelas vielas das ruas: de um lado há a festa que exalta a cultura afro-brasileira; de outro, violências que incidem sobretudo contra corpos negros e que os impedem de ficar em casa, já que eles são a base da pirâmide que mantém em funcionamento as “casas-grandes” ainda nos dias atuais. Aliás, eis aí outra imagem a nos lembrar que nem sempre casa é casa.

É nesse cenário ambíguo pela própria natureza que incluímos novas contradições: de um lado, a exigência de isolamento social; de outro, a impossibilidade de fazê-lo por parte da população negra e quilombola urbana e rural. Nesse cenário, historicamente marcado por desigualdades, novos e velhos sofrimentos saltam aos olhos, estimulando a sociedade civil a se mobilizar na oferta de serviços que o Estado não dá conta de ofertar. Iniciam-se os atendimentos psicológicos *on-line* do Criamundos, projeto interdisciplinar extensionista na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), cujo propósito central é a promoção da saúde de mulheres do território do Recôncavo e de estudantes da universidade mais negra do país: a UFRB.

A ação nasce em decorrência do aumento do número de casos de estudantes e de pessoas do entorno da universidade que reclamam atenção psicológica em face do sofrimento psíquico causado ou exacerbado pela pandemia, mas também como resposta a uma ausência já observada em projeto de pesquisa anterior no campo da psicologia social-comunitária, realizado junto a um grupo de mulheres negras quilombolas. Nessa oportunidade, identificamos que muitas mulheres conviviam com o sofrimento psíquico cotidianamente.

Foram convidadas(os) para participar do projeto de atendimento *on-line* doze psicólogas(os) voluntárias(os) organizadas(os) na rede que nomeamos Carolinas.<sup>2</sup> Nesse lugar comum, que é a clínica, lugar de encontro – o “encontro analítico”, nas palavras de Mario Jacoby (2011) –, encontramos mulheres de todas as cores e dores, mas, principalmente, com mulheres negras e quilombolas. Mulheres para as quais estar na rua é estar na luta, e estar na luta é a única forma de garantir direitos, assim como é uma forma de estar-junto, de partilhar o comum. Essa forma de estar no mundo, que Emicida chamou de “nóis”, é o que tem permitido ao povo negro no Brasil garantir condições mínimas de existência.

Com base nessa experiência de atendimento psicológico *on-line* a mulheres negras quilombolas, no contexto da pandemia, pretendemos: 1) refletir sobre casa e rua na realidade da população negra, guiados pelas noções de “forma social escravista” e “reterritorialização”, ambas de Muniz Sodré, destacando, do interior dessas reflexões e a partir das elaborações teóricas de Carl Gustav Jung (no campo da psicologia analítica), e de Achille Mbembe e Muniz Sodré (no campo das relações étnico-raciais), dois conceitos em construção para a compreensão do sofrimento sociorracial: trauma racial e sombra branca; 2) refletir sobre o lugar da “partilha do comum” no cuidado à saúde mental da população negra de zonas rurais e urbanas.

Do ponto de vista teórico-metodológico, trabalhamos ao modo de uma comunicação rapsódica (Sodré, 2017), no sentido grego da palavra (*raptēin* = coser): costurando história de caso e proposições conceituais. Sobre a história de

<sup>1</sup> O título do artigo faz menção à canção “A rua é nós”, de Emicida, cantor e compositor cujas canções refletem muito as formas de resistência encontradas pela população negra para fazer frente ao racismo das ruas e da sociedade brasileira. Na canção de Emicida, a rua tem cor, e é negra, confirmando as discussões de Sodré sobre os processos de reterritorialização nos espaços residuais inassimilados pelo grupo branco dominante. O título da canção sintetiza de forma poética a discussão que este artigo pretende desenvolver. Agradecemos a Emicida!

<sup>2</sup> Agradecemos enormemente a cada um(a) dos(as) colaboradores(as). Não teria sido possível sem vocês.

caso, pensamos como Hillman (2010, p. 44): “[...] não importa quão ‘externo’ seja seu estilo – é também um modo de imaginar”. Na história de caso, interno e externo se misturam. “Interno significa que estamos absorvendo-o [o fato externo], está aberto ao *insight*. A ingestão desacelera os acontecimentos para a mastigação.” (Hillman, 2010, p. 47). É com esse material que trabalhamos, quando a costura envolve histórias de caso.

O artigo é um dos resultados do projeto de pesquisa “Outras psicologias, outras palavras, simbologias, territórios, cosmopercepções” e do projeto de pós-doutorado a ele ligado intitulado “África, o fio”, que, ciente das vozes faltantes na produção do conhecimento em psicologia, se propôs a escutar membros de comunidades de terreiro, artistas e intelectuais negros e negras, mulheres negras e quilombolas participantes do projeto Criamundos, a fim de pensar uma outra psicologia. Uma psicologia mais atenta ao modo de ver e de viver das comunidades tradicionais e ao sofrimento sociorracial que afeta a população negra em zonas urbanas e rurais. O projeto foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da UFRB.

## CASA E RUA: NOS ESPAÇOS RESIDUAIS DA DIÁSPORA AFRICANA NO BRASIL

Às vezes, a casa é a rua. Ou seja, às vezes a realidade questiona os significados associados a essas duas imagens, geralmente contrapostas. Às vezes, ela coloca tudo de ponta-cabeça, fazendo as vezes de Exu (Silva, 2015). Como discorre Muniz Sodré (2019) em *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira* – obra que nos permite compreender os caminhos pelos quais os povos africanos escravizados produziram novas formas de existir na diáspora –, a rua, desde muito, é casa para o povo negro em sua luta por se reterritorializar e encontrar um lugar comum para si.

Falar de casa e de rua é falar de território e de processos de reterritorialização, que, para serem bem entendidos, não podem ser deslocados de sua forma social organizadora e mantenedora, no caso brasileiro, a “forma social escravista” (Sodré, 2023, p. 49). Para Sodré, a tese do racismo estrutural, embora eficaz do ponto de vista político, não explica a complexidade do “arraigado” no sentimento racista na sociedade brasileira, motivo pela qual ele prefere a noção de “forma social escravista”. “Apenas no interior da forma é que o racismo se constitui como problema social, senão seria um mero distúrbio psicológico” (Sodré, 2023, p. 135). Ele argumenta que não existiria um racismo estrutural na realidade do pós-Abolição, existiria uma paraestrutura, a partir da qual o racismo, não obstante institucionalmente sistemático, não se configura sistêmico, mas perceptível em nossas práticas sociais cotidianas e na organização e no funcionamento de nossas instituições, ou seja, na forma. Pensar o racismo como um problema psicológico, como bem observa Sodré, seria um deslize teórico, muito comum em teses de perspectiva psicologista.

Mas é possível, isso sim, observar que a forma se impõe coletivamente no interior de um campo emocional, de modo que “a reversão descolonizante de imagens racistas” não pode trabalhar apenas “no nível intelectualista da conscientização dos atos e comportamentos” (Sodré, 2023, p. 136). Ela precisa atuar sobre “a historicidade do campo emocional em que viceja a forma social escravista”, ou seja, no campo historicamente constituído “[...] pela expressão de dois fatores sensíveis: a impregnação e o medo” (Sodré, 2023, p. 136). A “forma social escravista”, herança do sistema escravista, é a reconstrução como forma de uma realidade desejada pelas elites, baseada na transmissão da senhorialidade e da fidalguia. Ela induz intuitivamente a um “clima” social concreto e extensivo a todos, constitui uma sensibilidade compartilhada (Sodré, 2023). Na “forma social escravista”, diz Sodré (2023, p. 187): “o racismo de dominação, que assegura a segregação do negro no regime escravista, transfigura-se em racismo de exclusão [...]”.

As comunidades quilombolas – assim como as comunidades de axé, os terreiros – representam, nesse contexto, formas de reterritorialização que os povos africanos escravizados encontraram, primeiro, para resistir ao sistema escravista, depois, para fazer frente ao afastamento de ex-escravos que se mostrava fundamental a uma sociedade, que, como observa Sodré (2019), sonhava em romper com as formas de organização colonial, excluindo o negro da participação na cidadania, que foi e continua a ser, em certa

medida, uma espécie de privilégio de cor (Sodré, 2023). Justamente por isso, no período pós-Abolição, intensificaram-se as perseguições aos corpos negros e a segregação territorial que segue em curso ainda hoje. A Abolição, afinal, deixaria intacto esse aspecto do poder, na medida em que viria sem reforma agrária nem indenização aos povos africanos escravizados. Mas diz Sodré, jogando com as palavras: “nada, porém, estava ‘fora do lugar’ [...]” (2019, p. 38).

Foi, e é ainda hoje, o espírito associativo dos povos africanos que tornou possível preservar as vidas negras, assim como seus modos de pensar e viver. Mas isso não foi reconhecido pelas representações das classes dirigentes em sua ânsia de modernizar o país. Ao contrário, as elites identificavam no povo negro ausência de tendência associativa, invisibilizando todos os esforços deste grupo na construção de soluções que lhes garantisse a cidadania negada. Esses dirigentes vão representar os lugares do povo como “espaços da marginalidade” (Sodré, 2019, p. 78), abrindo-se, assim, caminhos para o exercício de práticas autoritárias que, visando corrigir a “desordem” nas comunidades, legitimam práticas abusivas por parte das polícias e de outros grupos que crescem nos dias atuais. Afinal, modernizar significou e ainda significa lançar mão da força, em particular da força armada (Sodré, 2019). É nesse contexto que a população negra vive, ainda hoje, casa e rua.

### “A TRANSFORMAÇÃO DO SILÊNCIO EM LINGUAGEM E AÇÃO”<sup>3</sup>

Era o ano de 2020.

A universidade e o mundo estavam *on-line* por conta da pandemia. As salas de aula e os auditórios eram agora virtuais. Marina<sup>4</sup> havia sido convidada para uma *live* de mulheres de comunidades tradicionais, e, apresenta-se movida por uma tristeza profunda. Militante do movimento quilombola e de pescadores e pescadoras, Marina havia sofrido ameaças de um homem poderoso, por ter denunciado irregularidades no uso do território. Naquele momento, sentiu que algo muito ruim poderia acontecer: acuada numa sala por este homem, sentiu que sua vida estava em risco.

Essa história, a autora deste artigo só foi conhecer uma semana depois, quando começou a atender Marina de forma *on-line*. Marina se apresentou nestes termos: “*Eu sou uma militante do movimento de pescadores e pescadoras*”. Ou seja, ela se apresenta através da *persona* que a liga a uma luta. Uma luta que dá significado ao seu viver e permite a ela fazê-lo com alguma dignidade. A *persona* que lhe outorga um lugar de fala possível frente às tentativas reiteradas de silenciamento mediante violência física e psicológica. A luta é que devolve a ela o sentimento de comunidade perdido (Mbembe, 2022), ou imolado pelos processos de exclusão do corpo negro em formas sociais sucedâneas ao colonialismo.

Ela relata estar sofrendo perseguição por ter denunciado uso ilegal do território. Diz estar passando por um momento difícil e lembra: “*Me botaram numa casa, fecharam o portão... o cara veio para me bater, aí estou assim...*” (chora).

Nesse ponto, vale a pena lembrar uma afirmativa de Achille Mbembe (2022) que nos parece muito oportuna. O que o agressor de Marina faz? Acaso ele não sabe que não pode negociar com terras quilombolas? Sabe! Mas não quer saber! Ou seja, prefere ignorar a fim de exercer seu poder, mantendo intacta a lógica senhorialista que ele bem conhece. Afinal, diz Mbembe sobre esse tipo de “autocegamento”:

A outra pedra angular da consciência imperial sempre foi a formidável vontade de ignorar, que, cada vez, tenta se disfarçar de saber. A ignorância de que falamos aqui é de uma espécie particular – uma ignorância desenvolva e frívola, que arruína de antemão qualquer possibilidade de encontro e de relação que não sejam baseados na força. (Mbembe, 2022, p. 130)

<sup>3</sup> “A transformação do silêncio em linguagem e ação” é o título de um texto belíssimo da escritora e feminista negra Audre Lorde, com quem aprendi muito sobre o sofrimento sociorracial na experiência de mulheres negras (Lorde, 2020). A ela devo muito a construção de uma escuta mais sensível à dor que decorre dos efeitos da interseccionalidade de gênero e do pertencimento étnico-racial. Indico esse texto a toda psicóloga que deseja assumir responsabilidades frente aos efeitos devastadores do racismo e do machismo.

<sup>4</sup> Nome fictício.

Marina já não podia mais circular livremente no território-casa pelo qual tanto lutava, pois havia afrontado as práticas de alguns indivíduos que, se achando donos daquelas terras, pretendiam fazer negócio com elas. Como observa Sodré, na forma social do pós-Abolição é patente a “persistência da senhorialidade escravista” (Sodré, 2023, p. 186), em que se nega o racismo, enquanto se passa ao ato racista [e machista], dando-se as famosas “carteiradas”, que ganham voz em perguntas do tipo: “Você sabe com quem está falando?”, uma forma muito comum, no Brasil, de intimidar aqueles que se interpõem à lógica patrimonialista-capitalista. Intimidação que obviamente leva em conta o tom da pele, já que a forma de vida sucedânea ao regime escravocrata interpreta a cor branca como um bem patrimonial (Sodré, 2023). Nesse caso, porém, a cor da pele junta-se ao gênero da pessoa que faz a denúncia.

Assim, provavelmente, numa atitude mais ou menos consciente de se proteger de uma possível violência, ao longo de todo o período inicial do atendimento Marina transita da casa de uma amiga para a casa de outra amiga: “Hoje, estou na casa de uma amiga aqui em Salvador...”

Esse foi o preço que Marina precisou pagar pelo direito de falar. Afinal, como sublinha Sodré sobre a “forma social escravista”: “[...] silencioso [o racismo] demanda perversamente o silêncio da vítima, portanto a sua ‘inocência’ [...]”, deixando ver a persistência impositiva da senhorialidade escravista (Sodré, 2023, p. 186). Nesse racismo reeditado, tergiversa-se sobre a presença singular da pessoa negra (Sodré, 2023), e ressaltamos a da mulher negra – que sofre nesse ponto em que o racismo se cruza com o machismo –, para afirmar a sua irrelevância humana.

## PELOS “BECOS DA MEMÓRIA”<sup>5</sup>

O evento ocorrido no interior da luta quilombola fez Marina rememorar inúmeras outras violências vividas. Aquela não era a primeira vez que Marina precisava “ruar” para sobreviver. Cedo, Marina já estava na rua em busca de uma forma de se desenvolver com a dignidade que seu pai esperava dela. Submeteu-se a todo tipo de humilhação social. Com mais de 60 anos, na altura em que começamos o atendimento, ela conta que trabalhou numa empresa e que o seu chefe se dirigia a ela da seguinte maneira: “Oi, bicho”. Outro emprego avisou logo para ela: “Você vai comer por último”. Ela era muito jovem nessa altura e “não sabia”, diz ela, “que aquilo era racismo”, compreensão que Marina só foi construir após seus estudos.

“Eu ia fazer faxina... Vinha do Pero Vaz, Ladeira do Pau Miúdo, Sete Portas, Lapa, Fonte Nova e subia pela delegacia, Federação e descia na Pondé”, onde Marina fazia a faxina a que se referiu. “Eu vinha catando livro”, recorda Marina, e através dos muitos becos de sua memória cansada, mas viva, rememora: “Sempre apanhei, porque ele [o pai] pensava que eu pegava de alguém. Ele não queria nada dos outros na nossa mão”. (Marina)

A peregrinação de Marina é a peregrinação de muitas mulheres negras e quilombolas ainda hoje para trabalhar, estudar ou ir ao médico. Qualquer semelhança com a narrativa de Ditinha, de Becos da memória (Evaristo, 2017) – entrando em beco e saindo de beco, para então se deparar com um “beco sem saída” – não é mera coincidência. Ao relembra o périplo, Marina fala da desconfiança do pai em relação à sua índole e deixa ver o quanto ele já havia sido impregnado pelo imaginário em torno da pessoa negra. Afinal, como sublinha Mbembe (2022, p. 12-13): nem os que inventaram o nome – negro – nem os que foram englobados nesse nome gostariam de ser negros e, muito menos, de ser tratados como tais.

Nesse “círculo vicioso” (Fanon, 2008, p. 27), em que negro e raça são pensados como sinônimos, reduz-se a pessoa aos seus traços fenotípicos e justifica-se, assim, violências e “devastações psíquicas assombrosas” (Mbembe, 2022, p. 13), como as que podemos notar nas histórias de mulheres, homens, jovens, adultos, idosos, crianças negras há muito e ainda hoje.

<sup>5</sup> Fazemos referência à obra de Conceição Evaristo (2017) intitulada Becos da memória, na qual o leitor pode encontrar histórias de mulheres parecidas com as de Marina, mulheres que lutam para se libertar desse que parece ser uma espécie de “beco sem saída”: o “arraigado do racismo” no Brasil. Lutamos com elas para que essa realidade não seja mais perpetuada.

*As surras que eu já tomei de meu pai... Se uma filha fizesse algo, ele batia em todas. Ele era negro, mas com a pele mais limpa, e dizia que a gente tinha que casar com um homem mais claro para limpar a nossa pele. (Marina)*

Não há sombra de dúvida quanto aos efeitos do colonialismo e do escravismo na história de Marina e de seu pai. “Limpar a pele” é uma expressão que emerge de um Brasil que se queria branco e que se utilizou de muitas artimanhas para conseguir tal intento, como o incentivo à união interracial apontada por Marina. Tornar-se branco era a meta de todo aquele que desejava ser reconhecido socialmente em um ambiente hostil aos corpos negros.

## “O MUNDO INTERIOR DO TRAUMA”<sup>6</sup> RACIAL E A SOMBRA BRANCA<sup>7</sup>

Escutar mulheres com experiências de vida tão extremas é como escutar uma história cheia de buracos, como observa Donald Kalsched (2013), ou melhor, cheia de becos (Evaristo, 2017), às vezes sem saída. Uma história de traumas cumulativos (Kalsched, 2013). Por entre becos, alguns sem saída, deparamo-nos com um pai que é também algoz, mas algoz de quem? Certamente de Marina, ao menos aos nossos olhos. Mas também de si mesmo. Marina é seu espelho, o espelho para o qual ele não desejaria olhar e no qual projeta todas as fantasias que o colonizador projetou sobre os corpos de seus ancestrais, e também sobre o seu. Em Marina, ele antevê a repetição da história. O que nos causa estranheza à primeira vista é que, ao invés de odiá-lo, Marina o ama, na verdade o venera. Embora pareça estranho, é comum que a criança que sofre abuso ou violência cometida pelos pais ou por outras figuras, ao invés de odiá-los, os amem. “*Nunca guardei ele como pai ruim, eu tenho ele como ídolo. Era a forma de ele educar. [...] Não sei o que é essa palavra, raiva...*” (Marina).

Assim, a história mais uma vez se repete. Repete-se também a fenomenologia do trauma, vastamente descrita pelos estudiosos do tema. O que ocorre é que no lugar de odiar os seus agressores, as crianças identificam-se com eles e transferem o ódio para o mundo íntimo que em tese deveria ser endereçado aos agressores. A criança violentada “[...] leva a agressão do pai para o mundo interior e passa a odiar a si mesma e a sua própria necessidade.” (Kalsched, 2013, p. 38).

O risco aqui, entretanto, como em toda análise psicológica deslocada das formas sociais que engendram e autorizam os atos racistas, é ver no pai de Marina o grande e único “malfeitor”, esquecendo-nos de observar que o malfeito está, antes de mais nada, numa sociedade que se nega a olhar para o próprio racismo e para as patologias que ele cria (Akbar, 1981 *apud* Nobles, 2009). Ou seja, o risco é não olhar para “o mundo exterior do trauma”.

Pensar o trauma racial – esse que decorre de formas sociais que, embora não assumam o racismo em sua estrutura, silenciam frente a ele, quando praticados por indivíduos (às vezes próximos) ou instituições – exige, pois, uma análise da sombra branca. Afinal, como assevera Maria Aparecida Silva Bento (2002), não há “problema negro”; quem criou o problema do racismo não foram os negros. Para vencê-lo – o racismo – é inadiável olhar para esse “campo emocional” que cria o “clima” social para o qual aponta Sodré (2023), um clima hostil (Nobles, 2009) aos corpos negros, um clima que fere, e que, no extremo da exclusão, mata. Não há saúde que se sustente em um clima social em que a humanidade do sujeito pode ser questionada a qualquer momento, e no qual a vida dele parece estar sempre por um fio.

<sup>6</sup> Essa expressão faz referência ao título do livro de Donald Kalsched, *O mundo interior do trauma: defesas arquetípicas do espírito pessoal* (Kalsched, 2013).

<sup>7</sup> A primeira vez que a autora deste artigo escutou uma referência à sombra do branco, no contexto da psicologia analítica, foi numa palestra do professor Roberto Gambini. Embora o conceito, tal como formulado aqui, ainda não tenha sido desenvolvido, há no campo junguiano outros conceitos úteis para pensar a questão racial, como o de complexo cultural (Kimble, 2014) e o de complexo racial (Brewster, 2019). A formulação feita aqui deve-se, entretanto, à formulação recente de Muniz Sodré (2023) acerca da “forma social escravista”, às reflexões em torno de raça de Achille Mbembe (2022), ao trabalho de Maria Aparecida Silva Bento (2002) em torno do “pacto narcísico” do grupo branco, e a essa inspiradora fala de Gambini. Agradeço por serem referenciais importantes em meu caminho.

A sombra é um conceito junguiano. Embora seja usado por Jung, sobretudo, para pensar os processos de individuação, é muito útil, aqui, para refletirmos tanto sobre as contribuições do grupo branco dominante na produção das “feridas psíquicas” (Jung, 2013a, p. 268), decorrentes do racismo, quanto sobre as consequências da historicidade desse campo emocional (Sodré, 2023) no cotidiano da vida social brasileira. “A figura da sombra personifica tudo o que o sujeito não conhece em si [de bom e de ruim] e sempre o importuna, direta ou indiretamente, como, por exemplo, traços inferiores de caráter e outras tendências incompatíveis.” (Jung, 2014, p. 513).

Através do conceito de sombra branca – em construção – queremos apontar principalmente para aquela vida emocional fantasmática (Jung, 2013b; Kimbles, 2014; Mbembe, 2022; Sodré, 2023), esquecida, negada, silenciosa, que, a nosso ver, explica em parte o “arraigado do racismo” (Sodré, 2023) em formas sociais escravistas. A sombra branca, aqui, é uma forma de vida psíquica retrópica (Sodré, 2023) que é preciso esconder, pois ela abriga o inominável sentimento racista, vivo, mas negado em nossa forma social.

Sendo a “forma social escravista”, “[...] no limite, uma máscara ou uma maquiagem da discriminação racial” (Sodré, 2023, p. 121), ela requisita uma sombra. Uma sociedade que nega seu racismo e a existência do outro precisa de uma sombra, e ela não poderia ser de outra cor, senão branca. Não porque somente os brancos sejam “no fundo” racistas (não obstante muitos o sejam), mas porque o que está de “fundo” é um passado que não passa. E esse passado foi construído pelos grupos brancos dominantes, inicialmente imbuídos dos ideais de “modernização”; na realidade, outro nome para a expansão violenta (Mbembe, 2022) e desumanizante fundada e justificada na fantasia de “raça”.

A sombra, se bem entendida, é parte indispensável da “forma social escravista”, poderia ser pensada como uma psique coletiva<sup>8</sup> inconsciente, “uma sombra coletiva” (Jung, 2014, p. 271), um “nós” com seus muitos “nós” históricos fundados na “raça”, em que todos nos situamos. A sombra branca é um mecanismo da vida psíquica da forma (Sodré, 2023). Um mecanismo de dissimulação do racismo, que não consegue esconder completamente que “sob vários aspectos, nosso mundo [e nosso país] continua a ser, mesmo que não queira admitir, um ‘mundo de raças’.” (Mbembe, 2022, p. 106). No Brasil, uma “racial-democracia” (Sodré, 2023, p. 238).

É por impregnação e medo (Sodré, 2023) que a sombra branca acaba se tornando parte de quem somos. No psiquismo da pessoa branca racista, essa sombra é uma espécie de “segunda ontologia” (Mbembe, 2022, p. 81), ou segunda personalidade (Jung, 2013d, 2014), que, não podendo manifestar-se publicamente, se esconde ao “fundo”, em regiões sombrias, onde se criam ideias disparatadas como as de raça. Diz Mbembe que a raça é algo que se situa tanto aquém quanto além do ser, de tal sorte que o sujeito, movido pela sombra, vê um “negro”<sup>9</sup>, e não uma pessoa, vê seu ponto de fixação patológica. Para o autor, raça “é uma operação do imaginário, o lugar de contato com a parte sombria e as regiões obscuras do inconsciente” (Mbembe, 2022, p. 60-70).

No psiquismo da pessoa negra que sofre o racismo, a sombra branca é ao mesmo tempo uma segunda ontologia e uma “ferida viva” (Mbembe, 2022, p. 81). Na experiência de pessoas negras, essa sombra se converte em sofrimento e em resistência, explica o trauma racial, fala de sua etiologia. Fala do processo que se inicia transformando pessoas de origem africana em “negros” – “[...] isto é, em corpos de extração e em sujeitos raciais” – e que “[...] obedece, em vários aspectos, a uma tripla lógica de ossificação, envenenamento e calcificação” (Mbembe, 2022, p. 81). Lógica que segue viva através da recusa da humanidade da pessoa negra.

Nem todas as expressões racistas, entretanto, são resultado dessa sombra. Parte delas responde a um processo mais ou menos consciente de identificação com ideações racialistas. Nesses casos, não se trata de

<sup>8</sup> O coletivo aqui é mais o coletivo enquanto campo emocional construído historicamente e enraizado na vida psíquica da nação brasileira do que coletivo no sentido de universal. Seria aquela porção grupal do coletivo junguiano, mais tarde nomeado como cultural por pós-junguianos. Mas obviamente que esse coletivo que propomos, aqui, apresenta traços de uma arquetípa, mais grupal que universal. Isso porque nosso foco é fazer ver os efeitos da “fantasia do branco” nas vidas negras, uma forma de criar responsabilidade e compromisso com a mudança que, enquanto grupo, dizemos querer.

<sup>9</sup> Ver Achille Mbembe (2022, p. 88-95) sobre a fantasia do “branco” e a fantasia do “negro”.

uma segunda ontologia, mas de uma primeira, uma forma retrópica conscientemente assumida e baseada numa fantasia de raça. No caso de ter sido algum dia uma segunda ontologia, pode, no entanto, ter passado à primeira ontologia. A pessoa, então, identifica-se com a ficção de “raça” à qual se apega quase como se fosse uma questão de vida ou morte. A fantasia de “raça” criada pelos europeus e mantida pelas elites toma o lugar da realidade e pode, no extremo, atuar como força de vida autônoma. É que a crença na existência de raças tornou-se desejo, fascínio e horror em relação aos outros.

Nesse ponto, diz Mbembe: “[...] a fantasia do branco age [...] como uma constelação de objetos de desejo e de marcadores públicos de privilégio” (2022, p. 90). Torna-se uma fissura por instituir-se no mundo destruindo o Outro. O que ocorre aqui é que a sombra de um grupo foi projetada sobre o outro grupo (Jung, 2014), usando como artifício a fantasia da raça, obviamente criada com fins escusos e alimentada socialmente.

Às vezes também, em consequência da historicidade desse campo emocional, o sofrimento da pessoa atingida repetidamente pelo racismo é tanto que a segunda ontologia ganha o lugar da primeira (ego) e, pior ainda, da mais ampla ontologia (o si-mesmo), solapando os sonhos da pessoa, sua autoestima, sua possibilidade de amar e ser amada, como já demonstraram Audre Lorde (2020) e bell hooks (2021). É que a essa altura a sombra branca tomou conta do “eu” e retirou da pessoa que foi impregnada pelo racismo a possibilidade de ela se realizar integralmente.

A parte sombria (escondida) do racismo encontra sua melhor síntese na descrição de Mbembe (2022) acerca do que viria a ser raça. É a ele que devemos a descrição apurada da sombra branca que é a própria expressão psíquica do inominável do sentimento racista (Sodré, 2023).

[...] a raça é ademais um complexo perverso, gerador de temores e tormentos, de perturbações de pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes. Em sua dimensão fantasmagórica, é uma figura da neurose fóbica, obsessiva e, por vezes, histérica. De resto, consiste naquilo que se consola odiando, manejando o terror, praticando o alterocídio, isto é, constituindo o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto propriamente ameaçador, do qual é preciso se proteger, desfazer, ou ao qual caberia simplesmente destruir, na impossibilidade de assegurar seu controle total. Mas como explica Frantz Fanon, raça é também o nome que se deve dar ao ressentimento amargo, ao irrepreensível desejo de vingança, isto é, à raiva daqueles que, condenados à sujeição, veem-se com frequência obrigados a sofrer uma infinidade de injúrias, todos os tipos de estupros e humilhações, e incontáveis feridas. (Mbembe, 2022, p. 28)

É essa a fenomenologia da sombra branca: silenciosa, constitui o outro como não semelhante, como objeto ameaçador, especialmente quando começa a tornar-se semelhante (Bento, 2002; Sodré, 2023). Na impossibilidade de controlar o outro, e de correlacionar diferenças, maquina formas de se proteger, de desfazer ou simplesmente de destruir o outro. A sombra branca é o “lugar” onde se fabrica a diferença, o excedente, onde o outro é significado como uma vida que pode ser reduzida a objeto ou desperdiçada (Mbembe, 2022). Mesmo querendo esconder-se, revela-se em imagens oníricas e também nas práticas cotidianas, através dos atos falhos, das palavras malditas, da impossibilidade de relação com o outro.

Seria mais correto dizer que nós estamos na sombra branca, e não que ela está em nós, como Jung (2014) teve ocasião de dizer sobre a psique. Ela é uma disposição psíquica coletiva. Dada a história de formação da nação brasileira, a sombra branca sempre nos acompanha. Está sempre à espreita. Às vezes é um pequeno “gatilho” (Sodré, 2023, p. 125) interno ou externo que nos conecta a essa sombra psicossocial. Talvez pudéssemos dizer que a sombra branca é o dentro da “forma social escravista”, ou a sua outra face. Mas ela também pode ser o fora, ocasião em que é socialmente desconcertante, visto que coloca a negação do racismo em xeque. Tomar consciência dos conteúdos dessa sombra, e dispormo-nos como sociedade a transmutá-la, é humanizarmo-nos. É mais: é não “tergiversar” (Sodré, 2023, p. 166) frente à dor e aos direitos daqueles que foram historicamente excluídos e questionados em sua própria humanidade (Eboussi Boulaga, 1977; Mbembe, 2022).

## A “PARTILHA DO COMUM” NA CLÍNICA ANALÍTICA NO MODELO *ON-LINE*

A noção de “partilha do comum” à qual recorreremos neste artigo vem dos escritos Muniz Sodré (2014), no sentido de elucidar o sentido da arte de comunicar no seio do que ele nomeou como sendo a “ciência do comum”. Mas a ideia de um “comum” partilhado é anterior a essa sua obra. Essa ideia se faz ver desde O terreiro e a cidade e Pensar nagô, revelando, a nosso ver, uma forte associação com o universo em que Muniz Sodré sempre se nutriu: o pensamento afro-brasileiro.

Assim, confirmando sua longa jornada em torno dos estudos afro-brasileiros, Sodré (2014), ao visar a elaboração teórica de uma ciência da comunicação, propõe associar à questão comunicacional moderna a velha noção de *communicatio* (do latim ciceroniano), que designava o “diálogo” entre deuses e homens, tal qual também ocorre com as sociedades tradicionais africanas e com as comunidades de axé ainda hoje em território brasileiro. Sobre esse diálogo, o autor sublinha que não se trata de mero intercâmbio de palavras, compreensão sobre o comunicacional com a qual ele não compactua. Trata-se, antes, de ação de fazer pontes entre as diferenças, diálogo que pressupõe abertura, diálogo como categoria ética. Comunicação é, nessa acepção, processo (ação) de pôr diferenças em comum.

Nos caminhos desenhados por Sodré (2014), na direção do que chamou de “ciência do comum”, vamos recolhendo verdadeiras “dádivas” para pensar aquilo que para nós estaria na base de toda relação humana e, por assim dizer, também na relação terapêutica: a “partilha do comum”.

Sodré (2014) destaca que há uma anterioridade afetiva que orienta o ser no mundo para a descoberta originária do mundo. Trata-se de uma imanência despercebida, uma espécie de laço invisível. Segundo o autor (2014), esse laço invisível é a “vinculação”, palavra que ele considera mais apropriada que a palavra “relação” para inscrever esse “comum” na sociabilidade moderna, e conclui que toda comunicação implica um vínculo estrutural e originário.

Remetendo-nos a Heráclito, Sodré entende que o “comum” é o elemento primordial da aproximação dos “contrários” ou, poderíamos dizer, das diferenças traduzidas como contrários. “Em sua base está um núcleo de sentido constitutivo, a partir do qual as diferenças encontram um lugar próprio para comunicar-se.” (Sodré, 2014, p. 205).

O trabalho da clínica acontece exatamente nesse lugar comum aproximador das diferenças. Sodré sublinha que, embora exista um “comum constitutivo”, no “[...] sentido de uma disposição ontológica originária inerente à filogênese e à ontogênese do ser humano [...]”, há de se instaurar, a partir dessa base compartilhada, sempre novos comuns. Segundo o autor, faz-se comum “pondo em comum o que não era comum” (Sodré, 2014, p. 208).

Referindo-se ao “encontro analítico”, termo usado por Mario Jacoby (2011, p. 9) para falar do relacionamento entre analista e analisando, Jung faz uma observação que me parece complementar à essa ideia de Sodré, se quisermos compreender o que ocorre na clínica. Diz ele: “[...] o encontro de duas personalidades é como a mistura de duas substâncias químicas diferentes: no caso de se dar uma reação, ambas se transformam” (Jung, 2013b, p. 85). É somente quando nos dispomos a pôr em comum o que não é comum que podemos experimentar a transformação.

Tal qual ocorre com as comunidades, a relação terapêutica também se estabelece a partir desse comum que exige feitura. Não se trata de uma relação informacional, pelo menos não no modelo analítico ao qual nos filiamos – embora a informação possa ser em algum momento importante –, mas de um “ser-junto” e “estar-junto” que é “essencialmente estar aberto ao outro [...]” (Sodré, 2014, p. 213). Desse ponto de vista, não é absolutamente necessário que o outro seja um igual de qualquer ponto de vista, e, sim, que haja abertura à diferença e disposição para se deixar afetar e, assim, se alterar (Esposito, 2022).

Nas palavras de Sodré (2014, p. 206), esse comum é uma espécie de vazio positivo, a partir do qual se descobrem mundos e se criam mundos. E, de fato, mundos outros são descobertos e criados desde a “partilha do comum” da clínica.

“Até falei de você... Se eu não tivesse essa conversa com você... Se quebrar essa fala com você, é muito ruim... porque é como uma corrente.” (Marina). Essa corrente é o vínculo do comum, que permite não

apenas falar de si como de seus mais terríveis “fantasmas” com segurança (Kimbles, 2014). Era o início do processo psicoterápico, e Marina valia-se muito da força desse vínculo. A clínica supria, ainda que em pequena escala, o “desejo de comunidade” (Mbembe, 2022, p. 71). O “comum” havia sido, ao menos parcialmente e temporariamente, perdido em função dos cuidados com a não transmissão da covid-19. Ali, no comum da clínica, Marina se sentia mais fortalecida para as lutas que são cotidianas.

Mas é importante ressaltar que estabelecer um “lugar” de “partilha do comum” no modelo *on-line* de atendimento impõe, desde o início, alguns desafios ao psicoterapeuta e à paciente, a começar pela qualidade do sinal da internet nas regiões em que normalmente se concentram as comunidades quilombolas rurais na Bahia. Juntem-se a isso as dificuldades das condições do aparelho telefônico que essa população consegue obter. Nesse sentido, é importante dizer que, se por um lado a pandemia permitiu democratizar o acesso ao atendimento psicológico através do modelo *on-line* – o que nos fez chegar às mulheres quilombolas em contextos rurais –, por outro revelou as limitações desse tipo de atendimento, sobretudo, ao serem consideradas as ausências de políticas de acesso a bens e serviços para esses territórios.

De qualquer sorte, foi nesse “espaço comum” de partilha que Marina pôde falar de sua tristeza e, aos poucos e muito timidamente, de sua raiva. Foi nesse espaço da clínica que ela encontrou o ambiente seguro para revelar tão dolorosos segredos. Nesse lugar, ela foi ganhando coragem para enfim verbalizar que esse pai, idealizado por ela, tentou ajudá-la, mas também a prejudicou muito. O sofrimento dela revelava a impossibilidade de falar não apenas de seus segredos, como de sentimentos indizíveis. Nas palavras de Jung: “[...] o afeto contido, do mesmo modo que o segredo inconsciente, atua como fator de perturbação, e provoca sentimento de culpa” (2013c, p. 71). “A natureza não nos perdoa [...]”, quando guardamos um segredo, “[...] passamos a perna na humanidade” (Jung, 2013b, p. 71). É preciso compartilhar o segredo para diminuir os efeitos nocivos dele em nós.

“*Na outra semana, eu estava um pouco triste. [...] Essa semana foi muito mal...*” (Marina). Do ponto de vista da psicologia analítica, essa tristeza não é tão ruim quanto parece, pois se ela é sintoma, dor de um passado que “não passa”, é também prenúncio de um futuro que se avizinha, um futuro no qual o silêncio já não a atormentará mais. A tristeza é expressão da impossibilidade de nos manter em segredo, e, por assim dizer, isolados dos outros. Para Jung, é pela confissão que nos lançamos “novamente nos braços da humanidade” (2013c, p. 73).

Nas palavras de Audre Lorde, essa tristeza pode ser sinal daquele “[...] pedacinho dentro de você que quer ser posto para fora, e quanto mais você o ignora, mais ele se irrita e enlouquece, e se você não desembucha, um dia ele se revolta e dá um soco na sua cara, por dentro” (2020, p. 53).

Nesses dias de tristeza, faltavam palavras a Marina. Poder se dizer triste foi o primeiro passo em seu processo de construção de saúde psíquica. O passo seguinte seria poder dizer de sua raiva por todas as atrocidades às quais havia sido submetida ao longo da vida. Como o pai era uma figura muito idealizada para Marina, a primeira expressão de raiva que aparece é aquela que estava endereçada à pessoa, também um homem, que a agrediu em seu próprio território.

“*Eu estava guardando em meu peito e isso estava me adoecendo. [...] Limpei a sujeira toda fora, a raiva cega.*” (Marina). A raiva é um sentimento importante no processo de construção da saúde, ela nos ajuda a dar limite ao outro, a nos proteger. Para muitas mulheres negras, ela é uma forma emocional reveladora que aponta para o fato de que essas mulheres cresceram “metabolizando o ódio como o pão de cada dia” (Lorde, 2020, p. 191). O desafio é expressá-la e usá-la de forma que ela não destrua a pessoa por dentro ou destrua qualquer possibilidade de se ser amada, pelo simples fato de que há em cada relação o perigo de ser novamente rejeitada. Como observa Audre Lorde: a “[...] raiva é uma força cega, que não pode criar o futuro. Tal força não se concentra no que está adiante, mas sim no que está atrás, no que a criou – o ódio” (2020, p. 192). Como complementa a autora, o ódio é uma subestrutura, “esse desejo de morte que a sociedade manifesta contra nós [mulheres negras]” (Lorde, 2020, p. 184).

## “NÃO DEIXE O SAMBA MORRER”<sup>10</sup>, OU A SAUDADE DA “PARTILHA DO COMUM”

Mas voltemos um pouco à tristeza, pois é importante dizer que, no contexto da pandemia, ela também poderia ser a expressão genuína dos desafios da convivência em casa, da sobrecarga de trabalho doméstico, das dificuldades com as relações de gênero, as geracionais e as étnico-raciais opressivas, e daquilo que denominamos “saudade da partilha do comum” ou, como sugere Mbembe (2022, p. 71), “desejo de comunidade”, mais uma vez solapado por um Estado inerte às necessidades de “seu povo”. Uma espécie de melancolia decorrente da perda de trocas afetivas e sensoriais que só podemos ter quando saímos às ruas. Sobre a melancolia, é Freud quem nos ajuda quando ao buscar diferenciá-la do luto, a descreve: os traços mais distintivos da melancolia são um desânimo profundamente penoso, a cessação de interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade, e uma diminuição dos sentimentos de autoestima. Esse último aspecto distingue melancolia de luto (Freud, 2010).

Esses traços descritos por Freud (2010, p. 172), à exceção da “cessação do interesse pelo mundo externo”, apareceram com frequência na clínica *on-line* com mulheres negras e quilombolas, ao longo da pandemia, embora não tenha sido uma queixa exclusiva desse grupo. A peculiaridade dessa melancolia, justamente por ser consequência da experiência de isolamento, é justamente o fato de que o sofrimento tem relação com a perda desse contato com o mundo externo, ou seja, com a perda das possibilidades relacionais e, em alguns casos existenciais, que se tornam possíveis graças ao contato com esse mundo da rua. Afinal, como dissera João do Rio, em *A alma encantadora das ruas*: “A rua [...] é a mais igualitária, a mais socialista, a mais niveladora das obras humanas. A rua criou todos os blagues, todos os lugares-comuns.” (Rio, 19-- , p. 2). Na rua, os jogos sociolúdicos atuam como canais não linguísticos de comunicação (Sodré, 2019) com grande potencial promotor de saúde. Assim, ao voltar às ruas e retomar a luta política, Marina diz: “*Esses dias está bem! A seresta aqui tá comendo... Eu adoro sambar!*”.

O samba dá asas a Marina! Sim, no samba, a sensação experimentada por Marina não é exatamente de alegria, mas de estar alada. Justamente por isso o efeito é de bem-estar, é de saúde. É que a liberdade sentida no samba é restauradora. Como bem observa Sodré, alegria não é a palavra mais apropriada para dizer do que sucede numa roda de samba, a exemplo de outras formações sociolúdicas de matriz africana. Ele sugere a palavra “alacridade”. A sensação de Marina, quando vai ao samba, parece ser exatamente esta que descreve Sodré:

Álacre é [...] o momento do clímax do jogo (a exemplo de uma festa, quando as almas ganham autonomia em face das agruras físicas e mentais), quando o escravo deixa temporariamente de ser objeto passivo, estático, para anunciar-se como “extático” – um ser aberto ao movimento e à força. [...] A alacridade é aceitação desse eterno presente (o eterno retorno da vida), é a aprovação livre (sem justificativa da representação) da vida. (Sodré, 2019, p. 149)

Por sentir-se assim no samba, Marina, frente às críticas que fazem a ela pelo fato de ser evangélica e estar sambando, responde com a altivez de quem não pode deixar-se violentar uma vez mais: “*Eu vim do candomblé, do catolicismo. Eu não estou aqui pra ser julgada. Eu peço respeito a todas as religiões porque dentro de mim tem pedaços de todas elas.*” E canta: “*Não deixe o samba morrer*”, sendo aplaudida por aqueles que assistiam à cena. Claro, se o samba morre, morre também esse sentimento de liberdade que ela experimentou poucas vezes na vida, mas do qual sempre e novamente é lembrado no samba. No samba: “[...] é como se a vida encontrasse no movimento sonoro e corporal a sua forma original de liberação.” (Sodré, 2017, p. 144). Era um encontro do Movimento de Pescadores e Pescadoras. Fazia-se política com samba, mas aqui não se trata de política no sentido partidário, mas de “política como prática de estar junto,

<sup>10</sup> “Não deixe o samba morrer” é um samba composto por Edson Conceição e Aloísio Silva. Foi gravado em 1975 pela cantora Alcione em seu primeiro álbum de estúdio, *A voz do samba*. Informações obtidas na Wikipédia.

ao lado da luta pela inclusão, no mundo comum, de excluídos históricos.” (Sodré, 2017, p. 172). Samba e rua juntam-se para simbolizar pertencimento e luta política por libertação e cidadania.

Através desse corpo-vivo do samba, que é também luta por cidadania, “reconfigura-se a *arkhé* [origem africana] pelo ritmo”, poderíamos dizer com Sodré (2017, p. 144). Nesses jogos sociolúdicos, o grupo subalternizado não só produz saúde como faz oposição ao “regime arquetípico” (Bidima, 1997, p. 114) que insiste em manter vidas e corpos negros aprisionados ao imaginário da inferioridade, da marginalidade. Através do samba acionam-se poderes outros. O jogo, desse ponto de vista, como destaca Sodré (2019, p. 116), não se reduz “à pura atividade lúdica”, trata-se também de jogo opositivo. Ao sambar, ao cultivar seus ancestrais, ao aquilombar-se, ela diz “não” ao racismo, diz “não” ao machismo, diz “sim” à vida!

As rodas de samba, fortemente perseguidas pelas forças policiais do período pós-Abolição, são, tal qual os movimentos de aquilombamento através da luta política, lugar privilegiado de “partilha do comum”. A roda de samba reúne, põe em comum, instaura, assim, nas palavras de Mbembe, “a comunidade de uma perda” (2022, p. 73). Poderíamos dizer, com Mbembe, que o samba é uma espécie de “evocação [mais ou menos consciente] da raça”. Obviamente não no sentido dado pelo colonizador. Evoca-se para fazer nascer um vínculo, para fazer surgir um lugar comum. Evoca-se para afirmar uma pátria perdida, uma humanidade sustada. É no dizer do autor: “[...] uma maneira de fazer reviver o corpo imolado, sepultado e apartado dos laços de sangue e de solo, das instituições, dos ritos e dos símbolos que o tornavam precisamente um corpo vivo.” (Mbembe, 2022, p. 72). O samba responde em parte ao que Mbembe (2022, p. 71), citando Eric Vogel (2007), chamou de “desejo de comunidade”. Desejo que se articula em torno de uma “recordação assustadora – a lembrança de um corpo, de uma voz, de um rosto e de um nome se não perdidos, pelo menos violados e maculados, mas que é preciso a todo custo salvar e reabilitar” (Mbembe, 2022, p. 71). Talvez pudéssemos chamá-lo também de “desejo de (r)existir”!

## “COM A LICENÇA DE EXU...”, ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se, como afirma Ortigues (1962 *apud* Sodré, 2017), falar em símbolo é nos remeter a uma espécie de imagem organizadora de diferentes elementos, ou, como propõe Jung (2013d, p. 292) é dizer ou expressar, sem definir nem explicar, poderíamos afirmar que do interior do pensamento afro-brasileiro, é Exu, o símbolo que melhor expressa aquilo que vivemos nestes tempos de pandemia, assim como nosso anseio pela “partilha do comum”.

Assim, finalizo pelo começo. “Com a licença de Exu”!

Sua figura nos lembra, como destaca Silva, que estar na encruzilhada – e não há quem nunca tenha estado diante de uma – é: “[...] estabelecer relações de ida e de vinda, para cima, para baixo, para os lados esquerdo e direito, enfim, olhar o mundo também de ponta-cabeça.” (Silva, 2015, p. 107). Aliás, era exatamente esse o sentimento de muitos de nós naqueles primeiros tempos da pandemia: o sentimento de estar de ponta-cabeça, em outras palavras, de nos faltar o chão, ou o sentimento de perda. Foi esse o sentimento de Marina, exacerbado pela violência sofrida.

Exu é símbolo aglutinador do par casa-rua e de outros pares, como mundo dos vivos e mundo dos mortos-mas-vivos (Wiredu, 2010). Exu é um ser das fronteiras. Do imaginário em torno do “povo da rua”<sup>11</sup>, destaca-se a figura de Exu, que, no interior da religiosidade de matriz africana, não restringe suas funções somente ao universo da rua, mas está decididamente muito ligada a ele.

São muitas as imagens que ligam Exu à casa e à rua, duas dimensões que se encontram ao mesmo tempo separadas e interligadas em sua figura.

<sup>11</sup> De acordo com Vânia Zikán Cardoso (2007), a expressão “povo das ruas” faz referência, em cidades como Rio de Janeiro, a um conjunto de espíritos – exus, malandros e pombagiras – associados em geral à macumba, termo ambíguo e marcado pelos estereótipos ligados ao modo de ver o mundo dos povos tradicionais africanos e, por isso mesmo, a termos como “magia negra”, “feitiço” e “marginalidade”. Por tudo isso, diz Cardoso: “[...] ao invés de evocar uma identidade religiosa distinta, macumba marca uma sociabilidade – um imaginário e um ‘ver o mundo’ – inextricavelmente marcada pela presença de espíritos.” (Cardoso, 2007, p. 317).

Falar de Exu é falar dessa relação indissociável, com potencial promotor de saúde, que é a relação entre estar em casa e estar na rua, relação que se viu abalada com a pandemia. Afinal, Exu “é um ser duplo”, e, como destaca Silva (2015, p. 75): “[...] traz em si as partes mediadas”. Ele é, por assim dizer, a figura do universo simbólico afro-brasileiro que melhor representa o esforço de pôr em comum o que não é comum. Nesse sentido, é a figura simbólica de Exu quem nos deixa a lição de que não podemos esquecer, depois de tudo que vivenciamos ao longo da pandemia da covid-19, a compreensão de que “um pensamento não racista [assim como a saúde] surge da perspectiva de um solo comum com o Outro [...]” (Sodré, 2019), e de que a construção desse “comum” passa, necessariamente, pela comunicação.

Em Exu são essenciais, como sinaliza Sodré (2017), as funções da boca, seja nas ações de introjeção e restituição, seja nas de comunicação. Representando uma concepção não subjetivista de personalidade, Exu é aquele que nos revela, por meio de sua atuação como princípio dinâmico, responsável pela comunicação entre os mundos, os limites do ser. Afinal, a comunicação se dá naquele ponto em que o ser se põe em jogo: no limite da morte, do nada. Nas palavras de Sodré, nesse lugar do “nada”, “[...] o ser (individual) não mais existe e dá lugar ao comum, que faz acontecer a comunicação enquanto dimensão vinculativa ou relacional” (2017, p. 177).

Mobilizados por esse princípio dinâmico e comunicativo que é Exu no pensamento afro-brasileiro, finalizamos afirmando que precisamos permanecer na luta pela extinção de raça, afinal, “[...] num passado não muito distante, a raça era, se não a mãe da lei, pelo menos a língua privilegiada da guerra social” (Mbembe, 2022, p. 105). “Era”, destaca Mbembe, “a unidade de medida da diferença e da inimizade [...] o princípio da eliminação, segregação ou purificação da sociedade” (Mbembe, 2022, p. 105). Ou seja, o princípio negador do comum humano.

Uma clínica psicológica fundada na ideia do “comum”, isto é, de uma comunidade humana capaz, como sublinha Sodré (2019), de pôr em comum o que não é comum, não pode sustentar-se sem uma crítica da “raça” que é também uma crítica à “razão negra” (Mbembe, 2022, p. 27). Ao mesmo tempo, não pode negligenciar sua necessidade afirmativa, haja vista que sua evocação não tem somente um sentido político, mas sentido de existência, de luta contra uma necropolítica que não se pode negar.

A psicologia clínica, que historicamente esteve mais voltada ao atendimento das classes privilegiadas, precisa aliar-se à luta da população negra por cidadania e responsabilizar-se por deflagrar movimentos no sentido da democratização dos atendimentos psicológicos. A comunicação por meios virtuais e a democratização do acesso à internet, assim como políticas de aquisição de aparelhos com preços mais viáveis, podem ajudar nisso.

O racismo, como tentamos mostrar, fere e pode até matar, não só fisicamente, mas psicologicamente. São nefastos os efeitos psicológicos do racismo nas vidas negras. O Criamundos é testemunha disso e junta-se às mulheres negras e quilombolas na reivindicação de políticas no campo da saúde. Não podemos “tergiversar” (Sodré, 2023) frente a esse sofrimento.

Propondo uma importante ampliação conceitual, Gagnebin (2009, p. 57) afirma que ser testemunha é ser “[...] aquele que não vai embora, que consegue ouvir a narração insuportável do outro e que aceita que suas palavras levem adiante, como num revezamento, a história do outro [...]” (Gagnebin, 2009, p. 57). É nesse lugar que nos colocamos, aqui, para afirmar a importância da clínica e de seu compromisso com as questões étnico-raciais, mas é preciso mais. É necessário que a psicologia, enquanto ciência e profissão, trabalhe ainda em duas frentes: a da justiça social e a da educação antirracista, que passa necessariamente por uma conscientização desse campo emocional de que tanto falamos ao longo de todo o texto.

## REFERÊNCIAS

BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BENTO, Maria Aparecida Silva. **Pactos narcísicos no racismo**: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. 2002. 185 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Disponível em: [https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento\\_do\\_2002.pdf](https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18062019-181514/publico/bento_do_2002.pdf). Acesso em: 15 abr. 2023.

BIDIMA, Jean-Godefroy. **L'art négro-africain**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997. (Que sais-je?).

BREWSTER, Fanny. **Archetypal Grief**: Slavery's Legacy of Intergenerational Child Loss. Londres: Routledge, 2019.

CARDOSO, Vânia Zikán. Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 317-345, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132007000200002>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/PXXZPV7nvc5R38WbPtyng6k/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 15 abr. 2023.

EBOUSSI BOULAGA, Fabien. **La crise du Muntu**: authenticité africaine et philosophie. Paris: Présence Africaine, 1977.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: origem e destino da comunidade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2022.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução: Renato de Silveira. Salvador: EdUFBA, 2008.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos**: 1914-1916. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 170-194. (Obras completas, v. 12).

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Editora 34, 2009.

HILLMAN, James. **Ficções que curam**: psicoterapia e imaginação em Freud, Jung e Adler. Tradução: Gustavo Barcellos *et al.* Campinas: Verus, 2010.

HOOKS, bell. **Tudo sobre o amor**: novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2021.

JACOBY, Mario. **O encontro analítico**: transferência e relacionamento humano. Petrópolis: Vozes, 2011.

JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**: a dinâmica do inconsciente. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013b. (Obra completa, v. 8/2).

JUNG, Carl Gustav. **A prática da psicoterapia**: psicoterapia. 16. ed. Petrópolis: Vozes, 2013c. (Obra completa, v. 16/1).

JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica**. Petrópolis: Vozes, 2013d. (Obra completa, v. 18/1).

JUNG, Carl Gustav. **Aion**: estudo sobre o simbolismo do si-mesmo. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013a. (Obra completa, v. 9/2).

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2014. (Obra completa, v. 9/1).

KALSCHED, Donald. **O mundo interior do trauma**: defesas arquetípicas do espírito pessoal. São Paulo: Paulus, 2013. (Amor e psique).

KIMBLES, Samuel. **Phantom narratives**: the unseen contributions of culture to psyche. Lanham: Rowman & Littlefield, 2014.

LORDE, Audre. **Irmã outsider**. ensaios e conferências. Tradução: Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2022.

NOBLES, Wade W. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-297.

RIO, João do. **A alma encantadora das Ruas**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, [19--]. Disponível em: [https://objdigital.bn.br/Acervo\\_Digital/livros\\_eletronicos/alma\\_encantadora\\_das\\_ruas.pdf](https://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/alma_encantadora_das_ruas.pdf). Acesso em: 2 maio 2023.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014.

SODRÉ, Muniz. **O fascismo da cor**: uma radiografia do racismo nacional. Petrópolis: Vozes, 2023.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade**: a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu**: o guardião da casa do futuro. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

WIREDU, Kwasi. Death and the afterlife in African culture. *In*: WIREDU, Kwasi; GYEKYE, Kwame. (ed.). **Person and community**: ghanaiian philosophical studies. Bucareste: The Council for Research in Values and Philosophy, 2010. p. 137-152.