

Buscando baobás na aridez do asfalto: instaurando origens

In search of baobabs in dry asphalt: Establishing origins

Miriam Chnaiderman¹

Instituto Sedes Sapientiae, Departamento de Psicanálise, SEDES-SP, Brasil

Resumo

A constituição do sujeito psíquico sofre com o desenraizamento e perda da história dos antepassados que caracteriza o negro no Brasil. O esfacelamento de uma identidade leva o negro a internalizar um Ideal do Eu branco. É preciso gerar narrativas que permitam simbolizar a presença do semelhante e do diferente. Cabe a nós dar lugar ao recalcado do exílio tornando possível o resgate de uma língua materna.

Palavras-chave: Discriminação, Identificação, Corpo, Embranquecimento.

Abstract

The constitution of the psychic individual suffers with the uprooting and loss of ancestors' history that characterizes black people in Brazil. The shattering of black identity leads black people to internalize the Ideal of the White Self. It is necessary to create narratives that allow for a symbolic presence of similar and different features. It is up to us to create a place for the downtrodden from exile, thus opening space for rescuing a native language.

Keywords: Discrimination, Identification, Body, Whitening.

1 Psicanalista ligada ao Departamento de Psicanálise do Sedes Sapientiae, mestre em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP, doutora em Artes pela Escola de Comunicações e Artes da USP. E-mail: chnaide@uol.com.br.

Em um muro de uma esquina da árida e cinza cidade de São Paulo lemos: “Todo camburão tem algo de navio negreiro”. Essa marca da humilhação e da submissão ligada a uma história de luta e revolta permeia a história da negritude em nosso mundo. Até hoje.

É tocante a fala de Valter Silvério no documentário “Sobreviventes”, dirigido por mim e Reinaldo Pinheiro, em 2009. Valter, um senhor negro, nos mostra a sua dor e fala de uma infância marcada pela discriminação e preconceito.

Valter nos fala:

Várias das situações que eu tinha vivido, desde criança, passando pela adolescência e início da vida adulta eram situações de discriminação racial. Eu comecei a ter percepção dessas situações, sem saber nomeá-las, muito cedo. E eu queria entender, eu brigava muito na escola, e os apelidos de negrinho sujo, então tudo isso era um ambiente em que eu me rebelava o tempo todo.

Eu vivi várias situações de discriminação na rua. Quando me chamavam de negrão, com botina de soldado ou macaco [...] eu brigava.

Depois, o choro explode, em um dolorido relato de uma situação escolar, já na adolescência.

Talvez a situação que tenha me marcado mais profundamente foi um professor no colégio [...] esse professor, ele disse que eu era muito inteligente, mas era uma pena que eu era negro. Isso foi um momento de [...] Isso mudou a minha vida. Eu [...] eu não respondi [...] Mas meus colegas responderam. Nós passamos a assistir aula de costas.

Nessa situação, Valter atualiza toda sua luta para se constituir como sujeito psíquico. Há algo de inaugural nisso que é reexperenciado naquele momento. “[...] Todo processo de constituição de subjetividades é deflagrado, segundo Laplanche, pelo encontro da criança com a *alteridade do adulto*, com o adulto em

sua *estranheza*” (FIGUEIREDO, 1998, p. 73). F. Fanon afirma que “[...] o homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido.” (FANON, 2008, p. 180).

No momento descrito por Valter, um outro invasivo e cruel introduz uma violência atroz. Algo que a criança negra, em nosso mundo ocidental, vive desde o momento em que é concebida.

Se a subjetividade, em todos nós, se constitui a partir de um outro, se o mundo adulto propõe sempre algo que o bebê ainda não consegue decodificar, o negro, em nosso mundo, parece estar condenado a viver esse momento permanentemente. O mundo de brancos é estranho, a constituição de sua imagem corporal se dá por caminhos tortuosos.

Isildinha Nogueira, em sua tese de doutorado, mostra-nos como “[...] a criança do projeto e do desejo da mãe certamente não está representada no pequeno corpo negro, que o olhar materno, inconscientemente, tende a negar. A mãe negra deseja o bebê branco, como deseja, para si, a brancura.” A criança negra vai sempre lutar com ter uma imagem de si que “[...] não corresponde à imagem do desejo da mãe” (NOGUEIRA, 1998, p. 108). A identificação imaginária vai ser sempre atravessada pelo ideal da brancura.

Afirma Fanon: “[...] O negro, em determinados momentos, fica enclausurado no próprio corpo” (FANON, 2008, p. 186).

Sueli Carneiro nos mostra como “[...] vem do tempo da escravidão a manipulação da identidade do negro de pele clara como paradigma de um estágio mais avançado de ideal estético humano” (CARNEIRO, 2011, p. 64). Todo negro deveria buscar o embranquecimento.

Tal como afirma Jurandir Freire da Costa, citado por Sueli Carneiro “[...] ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de ego do sujeito branco e a dor de recusar e anular a presença do corpo negro” (COSTA *apud* CARNEIRO, 2011, p. 80).

Isildinha Baptista Nogueira, também citada por Sueli Carneiro afirma:

(...) à medida que o negro depara com o esfacelamento de sua identidade negra, ele se vê obrigado a internalizar um ideal de ego branco. No entanto, o caráter inconciliável desse ideal de ego com sua condição biológica de ser negro, exigirá um enorme esforço a fim de conciliar um ego e um ideal, e o conjunto desses sacrifícios pode até levar a um desequilíbrio psíquico. (NOGUEIRA apud CARNEIRO, 2011, p. 80)

Sueli Carneiro relata que, quando sua filha Luanda nasceu, seu marido branco, ao ir registrá-la no cartório, teve que lutar para que colocassem que é negra. O escrivão colocou que era “branca” e como o pai retrucasse, ele colocou “parda”. Foi uma luta até que registrasse “negra”. Decepcionado, o escrivão pergunta: “[...] Puxa... ela não se parece nem um pouquinho com você?”.

A mãe tem o ideal de brancura porque a sociedade em que vivemos também busca esse mesmo ideal. Sueli Carneiro quer romper com isso e poder ver sua filha como negra “de carapinha”, conforme relata.

Em documentários que realizei para o programa “[...] São Paulo Educando pela diferença para a igualdade”, do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da Universidade Federal de São Carlos², pude constatar, conversando com crianças, a dor de ter que enfrentar ironias maldosas sobre o cabelo.

Fanon cita “o preto” de Juan de Mérida:

*Que infâmia ser negro neste mundo!
Não são os negros homens?
Têm eles por isso uma alma mais vil, mais desajeitada,
mais feia?*

2 Os documentário são “Isso, aquilo e aquilo outro” (2004) e “Você faz a diferença” (2005).

*E por isso ganham apelido\Levanto-me pesado sob a infâmia da minha cor
E afirmo minha coragem ao mundo....
É tão desprezível ser negro?*

Voltando à fala de Valter no documentário “Sobreviventes”:

Mesmo quando você esquece, sempre alguém vem te lembrar. Essa lembrança é sempre uma lembrança que te remete a um lugar que, depois eu fui apreendendo, é o lugar da não-humanidade, da semi-humanidade, e isso sempre foi muito dolorido.

Marcelo Viñar, psicanalista uruguaio, inicia seu ensaio “[...] O reconhecimento do próximo” (VIÑAR, 1994) lembrando Pierre Clastres em seus estudos de tribos indígenas sul-americanas: “[...] Os indígenas designavam-se com um vocábulo que, em sua língua, era sinônimo de ‘os homens’, reservando para seus congêneres de tribos vizinhas termos como ‘ovos de piolho’, ‘sub-homens’ ou equivalentes de valor depreciativo”. Depois conta de uma menina uruguaia que confessa sua repulsa por um menino japonês que acabara de ingressar na sua classe. Viñar vai nos mostrando como conhecer e qualificar o outro “[...] é um problema árduo e interminável como um labirinto” (p. 8). Propõe como tarefa gerar narrativas que permitam simbolizar a presença do semelhante e do diferente em duas existências não excludentes, sabendo que a metáfora conciliadora e a metáfora da exclusão estão sempre rondando, podendo culminar ou na epifania de um entendimento, ou na monstruosidade de um sacrifício e de um torturador.

Viñar cita Castoriadis:

O racismo participa de algo muito mais universal do que se admite habitualmente. É um fruto particularmente agudo e exacerbado, especificação monstruosa de um traço que se constata empiricamente como sendo quase universal nas so-

iedades humanas. Trata-se da incapacidade de constituir-se como si mesmo sem excluir o outro, e da incapacidade de excluir o outro sem desvalorizá-lo e, finalmente odiá-lo. (CASTORIADIS *apud* VIÑAR, 1994, p. 9)

O importante no ensaio de Viñar é a lembrança de que “[...] há um ponto originário, mítico, mágico ou sagrado no qual se discrimina o familiar do estrangeiro, o próprio do estranho” (op. cit., p. 12). Conta-nos como a observação de bebês situa por volta do oitavo mês a fobia ao estranho. A criança saúda com alegria a mãe e chora diante de alguém desconhecido. Se a criança não chora diante do desconhecido, segundo M. Klein, isso seria um mau presságio para sua organização psíquica futura. Ou seja, os psicanalistas vão afirmar a função estruturante dessa primeira discriminação.

Enorme paradoxo então se delineia, para a psicanálise: haveria, no trabalho com o inconsciente, a proposta de uma radical abertura para a alteridade, a começar pela que nos constitui. Mas, ao mesmo tempo, o sujeito se constitui no encontro com o reflexo de si no outro. A partir disso, discrimina e não quer saber dos rostos que não são familiares.

Radmila Zygouris, psicanalista que vive na França, também nos mostra como “[...] a xenofobia se enraíza no universo infantil do medo” (ZYGOURIS, 1998, p. 194).

A questão de Viñar então é entender como se constituem os traços identificatórios que se referem ao vínculo social, “[...] e que definem por sua vez a comunidade – conjunto trans-subjetivo – e/ou os sujeitos que a constituem”. Lembra do termo que Lacan cunhou, a “extimidade” para indicar o traço de intimidade que se lê no exterior. Seria o que Freud denominou de “[...] almas coletivas”. Como o sujeito passa da insuportabilidade do estranho para traços identificatórios coletivos?

Caminhando com Viñar:

O que é necessário detectar na exaltação dessa alma plural que nos constitui não deve ser buscado apenas no seu interior, mas em sua necessidade estrutural de fabricar ou de gerar outra figura complementar e imprescindível: a figura do estrangeiro ou a do inimigo. (1994, p.12)

Didier Fassin, no seu ensaio “[...] Uma hospitalidade ambígua. A administração dos indesejáveis” (FASSIN, 2013) lembra E. Benveniste no *Vocabulaire des institutions indo-européennes*:

À diferença do peregrino, que vive fora dos limites do território, *hostis* é o estrangeiro “enquanto lhe reconhecemos os mesmos direitos aos dos cidadãos romanos”. Uma ligação de igualdade e reciprocidade é estabelecida entre esse estrangeiro e o cidadão de Roma, o que pode conduzir a uma noção precisa de hospitalidade (...) Através de uma mudança da qual desconhecemos as circunstâncias precisas, a palavra *hostis* assumiu a compreensão do “hostil”, aplicando-se apenas a noção de inimigo.

A filogênese repete a ontogênese? Pois, também o ser humano não nasce xenófobo, vai nos mostrar Radmila Zygouris. A rejeição do não familiar aparece depois do reconhecimento da própria imagem no espelho. Inicialmente, a identificação com a espécie humana prevalece sobre todo outro tipo de identificação.

R. Zygouris descreve lindamente esse processo:

Um belo dia a criança se reconhece no espelho e percebe que é menino ou menina, fica em pé e nomeia, diz não e para de sorrir a qualquer um. As primeiras palavras da criança servem para nomear as figuras familiares e a si própria. Mamãe, papai, bebê, João ou Júlia. Aquilo que não sabe nomear e que não lhe é designado cai no território do estrangeiro. Seu universo familiar se constrói com as fronteiras às quais os adultos que o cercam concedem vistos a seu bel prazer. E um belo dia os estrangeiros estão atrás da porta. A língua materna, os rostos familiares, a integração de um “nós” restringem o campo das identificações primeiras

e cercam o mundo. O estrangeiro é, em primeiro lugar, o significante de um espaço desconhecido. A linguagem, específica do devir humano, é ao mesmo tempo, uma instância recalcante da capacidade inicial de identificação com a espécie humana como tal. (1998, p.195)

Mas, a identificação com a espécie humana permanece recalcada. E ressurge com força em situações-limite.

O que acontece quando o bebê que nasce é, de fato, um estrangeiro? Na constituição de seu psiquismo, a discriminação se dá por vetores invertidos. O recorte de estrangeiridade acontece a partir de um ambiente hostil, ou, de um olhar de mãe que não pode se encantar com a negritude ou qualquer traço onde um destino de luta e dor esteja traçado.

Mas, será que o “nós” (etimologicamente origem da palavra “grupo”, ou seja, suposição do espaço interno) só pode se formar na busca de uma identidade constitutiva que precisaria do estrangeiro para existir?

Viñar, com humor, nos fala que “[...] cem anos depois das descobertas freudianas, qualquer psicanalista sabe que nenhuma pessoa pode dizer, conclusivamente, quem é”. (1994, p. 13). Mas, vai apontar o quanto se busca a totalização, o quanto a fragmentação é insuportável. O fato é que a ideia de que existiria uma identidade que definiria o sujeito psíquico vem sendo criticada como uma ideia totalizante que não leva em conta a multiplicidade de que somos feitos. Mas, ainda é possível observar tendências de pensamento que mostram a busca de uma essência que constituiria o ser humano e que teria a ver com a noção de identidade.

Maria Lucia Montes, no seu artigo “[...] Raça e identidade: entre o espelho, a invenção e a ideologia” (MONTES, 1996), faz uma crítica absolutamente pertinente a um tal conceito de identidade, que coloca como sendo “reificador”. O ponto de partida de M. L. Montes é o livro de Manuela Carneiro da Cunha, “[...]”

Os mortos e os outros” (1978), onde é feita uma discussão sobre a noção de pessoa. Para entender o que é pessoa é preciso entender a ordenação das relações sociais. Na sociedade Krahó, analisada por M. C. Cunha, é feita uma diferença entre amigos formais e companheiros. Os amigos formais são designados e não escolhidos. São relações regulamentadas: deve haver respeito, deferência e solidariedade. No entanto, sempre em situações especiais, já que, no cotidiano, há evitação dessas relações. Ao mesmo tempo, entre os parentes, há um convívio informal, característico de relações jocosas. Citando M. L. Montes:

Esse estranho absoluto que é o amigo formal é alguém de quem não se deve chegar perto, embora esteja o tempo inteiro preocupado com aquilo de que ele necessita, que ele quer ou deseja; mas não se vai nunca perguntar isso a ele, sendo sempre através de terceiro que seu amigo vai manter-se informado. E o outro faz a mesma coisa. (MONTES, 1996, p. 56)

Na sociedade Krahó, o amigo formal é “um outro em mim”, uma forma de se ver na figura desse outro. Daí a necessidade de distância. Já com os companheiros há um convívio cotidiano bastante livre: são crianças que nasceram na mesma época, passaram pelos mesmos rituais de iniciação, brincaram e realizaram tarefas em comum. Quando adultas serão corresponsáveis por certas funções públicas. Tudo isso só muda com o casamento, mas filhos terão o mesmo tipo de relação. O convívio é extremamente próximo, são “um outro eu”.

Nesses dados, vai aparecendo como o processo de identificação só pode se dar no reconhecimento da alteridade, e não é possível falar de identidade sem pensar em processo de identificação. Afirma:

(...) se todo processo de criação de identidade é um processo de reconhecimento da alteridade, em relação à qual vou

constituir e afirmar minha própria identidade - ‘um eu outro’, ou ‘um outro eu’ como no modelo Krahó - é preciso pensar que diferentes contextos e situações vão configurar alteridades distintas (...). (MONTES, 1996, p. 57)

Freud já introduzira a existência de uma alteridade na interioridade - somos muitos. Já em Freud, o “Eu” era definido como o conjunto de identificações que cada sujeito vai fazendo no decorrer de sua vida. Ou seja, somos portadores de várias identificações.

Lacan inicia seu ensaio “[...] O estágio do Espelho como Formado da Função do Eu” (LACAN, 1966) afirmando que quer contribuir com uma reflexão sobre “[...] *a função do eu na experiência que dele nos dá a psicanálise*”. É preciso compreender o estágio do espelho

(...) como uma identificação(...) ou seja, a transformação produzida no sujeito, quando ele assume uma imagem...” (...) “Esse assumir jubilatório de sua imagem especular(...) nos parecerá desde então manifestar em uma situação exemplar a matriz simbólica na qual o eu se precipita em uma forma primordial(...). (p. 94)

A forma total do corpo é muito mais constituinte do que constituída, sendo dada em uma exterioridade, em uma simetria invertida. A aparição dessa imagem simboliza, para Lacan, a permanência mental do *eu* ao mesmo tempo em que “*antecipa seu destino alienante*”.

Há “um olho mítico”, onde vemos primeiramente nosso eu fora de nós. É o olhar de um outro que permite a constituição de uma imagem unitária, surge um *eu* sempre mediado pela relação com um outro. O sujeito se vê como é visto por seus semelhantes. É essa a alienação fundante do sujeito psíquico.

Na experiência traumática que Valter expõe, o que explode é a constituição da própria imagem. Deixa, naquele momento, de

ser possível ter retorno do semelhante que reconhece e introduz a possibilidade de humanidade. O corpo desaparece e o choro explode, dificultando a fala.

Esse colapso da imagem reativa a experiência original, com a mãe buscando o bebê branco em seu filho negro. Segundo Isildinha Nogueira, isso pode levar “[...] a criança negra a ir mais além do desejo de querer ser branca: passa a tentar se assemelhar ao branco no vestir, no cabelo, etc.” (1998, p. 128)

Fanon, nas primeiras páginas de seu lindo livro supracitado, vai-nos mostrar esse fenômeno nas pessoas de Martinica que passaram por Paris e que querem esconder seu idioma nativo. Há um apagamento da história.

Mas, naquele momento na escola, Valter tomou a decisão de ser professor para não deixar que situações como essa aconteçam. E dedicou sua vida a lutar pela educação e pela dignidade do negro. *Eu descobri que eu tinha que ser professor porque... prá poder fazer a formação das pessoas de uma outra maneira.*

Isildinha nos mostra o quanto “[...] os negros, em função da condição de escravos, não constituíram a noção de pertencer a uma linhagem” (NOGUEIRA, 1998, p. 131). A criança não tem uma noção de antepassados.

Há uma ruptura na história familiar dos negros, não há uma percepção de continuidade de herança familiar que possa preencher imaginariamente, o buraco provocado pela ruptura. Uma ruptura que começa já na chegada ao Brasil, quando os negros africanos foram propositadamente separados de seus familiares e vizinhos, perdendo a possibilidade de se comunicarem na língua de origem. Afirma Isildinha: “[...] Expatriado, sem referências pessoais, apartado de sua língua e alheio aos costumes locais, vai-se despossuindo de sua humanização que somente as estruturas do sistema cultural garantem”. (p. 131) A língua de origem, a língua materna.

Ana Gebrin, em ensaio ainda inédito (GEBRIN, 2014), fala-nos da língua materna como língua dos afetos, dos prazeres, de tudo aquilo que rodeia para expressar a própria vida. Modelo “[...] da inscrição simbólica no corpo, a lei é introduzida através da língua materna. Língua que deixa traços, marcas, pegadas, vestígios quase anatômicos, é a inscrição no próprio corpo, ou mesmo, a própria pele, diria Freud sobre essa mesma língua”. Conta como para os gregos inicialmente foi a única língua sendo equivalente ao *logos*. Cita Todorov, que fala da coincidência de sentidos da palavra *logos* em grego: “[...] Um ser que não pode falar aparece como incompletamente humano” (2014, p. 1).

É Todorov, também, que lembra que, em 1492, em uma carta ao reino da Espanha, Cristovão Colombo, referindo-se aos povos nativos que encontrara na América, escreve: “[...] Se Deus assim o quiser, no momento da partida levarei seis deles a Vossas Altezas, para que aprendam a falar” (TODOROV, 1996, p. 42).

Aponta Ana Gebrin:

Aquele que não fala a mesma língua é literalmente silenciado do atributo da fala. Em mais um exemplo, vê-se a mesma dinâmica de despojar humanidade ao estrangeiro; que curiosa (e nefasta) forma inventamos para poder nos reconhecer como iguais! (2014, p. 4).

O importante nesse trabalho de Ana Gebrin é a relação que estabelece entre a língua da fala e a língua do corpo, que sustenta a fala. Afirma: Muito mais do que *logos*, língua é talvez uma das mediações mais radiais entre o corpo e todo o mundo externo. (p. 4)

A ausência de linhagem, apontada por Isildinha, passa pela perda da língua materna. Essa língua materna que Ferenczi denominava como sendo a língua da ternura. Essa língua que é anterior ao medo do estrangeiro e que é feita de sussurros e suspiros e gozos. E, que dá a base encarnada para que a língua da cultura

se instale. Lembro aqui da importância do ídiche na diáspora dos judeus. É uma língua oral, onde predominam expressões afetivas. Na diáspora negra, os cantos, a linguagem corporal, talvez tenham tido a mesma função.

Quando Valter chora, é porque lhe falta o chão dessa passagem necessária da língua da ternura para a língua da cultura. Mas, heroicamente, resgatando a identificação com a espécie humana, Valter decide ser professor. Afirma R. Zygouris: “[...] O projeto é a única parada que vem, imaginariamente, fazer horizonte para se intercalar entre o presente e a morte certa” (ZYGOURIS, 1998, p. 203). No momento em que decide ser professor, Valter escapa do esfacelamento corporal que a discriminação lhe impingira.

Concluindo: sobre a clínica e o cinema

Jacques Hassoun inicia seu belo livro “Os contrabandistas da memória” afirmando: “[...] Transmitir uma cultura, uma crença, uma pertinência, uma história, pareceria óbvio. Isso parecia natural”. Porém, uma transmissão bem-sucedida “[...] oferece àquele que a recebe um espaço de liberdade e uma base que lhe permita deixar o passado para melhor reencontrá-lo” (HASSOUN, 2011, p. 17).

E o que acontece quando os herdeiros de uma história ancestral são impedidos de dar continuidade a essa linhagem?

Hassoun vai se debruçar sobre as crianças nascidas na França, de pais imigrados que perderam o cotidiano de seu meio familiar, seu modo de vida, sua cultura, sua história.

Hassoun fala de “uma língua de contrabando” para significar essa herança involuntária de palavras ou de experiência saída de outro tempo. Apesar de si, o sujeito traz nele a língua da infância, a língua maternal que esqueceu, e que, no mais profundo dele mesmo trabalha seu ser e construiu sua identidade.

No “Prefácio” ao livro de Hassoun, Antonio Spire nos fala como transmitir supõe dar todo lugar a essa “língua do esquecimento”. Para Hassoun, a transmissão só pode ser uma cocriação na iniciativa de duas gerações: nós construímos com nossos descendentes aquilo que nós lhes transmitimos. Como se, com eles, participássemos de uma espécie de obra de arte.

Penso ser essa nossa função como psicanalistas: a explicitação dessa língua do esquecimento. Dar lugar ao recalçado do exílio forçado, buscando resgatar a língua materna.

É onde cinema e psicanálise se encontram. Através do trabalho com imagens, em meus documentários, busco dar voz àquilo que, em nosso mundo ocidental, vem sendo colocado embaixo do tapete: a questão da loucura que se esparrama pela cidade, a morte como tabu, a institucionalização, a intolerância.

Glauber Rocha, no filme “O leão de sete cabeças”, filmado no Congo, falou em uma afinidade latino-africana. Ou buscou na África formas de lidar com o nosso recalçado.

Na clínica, é preciso refletir sobre formas de lidar com essa língua do esquecimento.

Na França, Tobie Nathan vem provocando importantes polémicas. No seu livro “A influência que cura” (NATHAN, 2001), costuma tratar a população que atende e que são os refugiados africanos e árabes usando dos mesmos recursos de seus lugares de origem. O terapeuta passa a ocupar o mesmo lugar que o xaman da tribo. Foi importante a contribuição de T. Nathan, pois obrigou a repensar toda a psicopatologia ocidental. Mas, não será essa mais uma proposta que não instrumenta para lidar com a diferença? Não cairíamos aqui na infantilização do diferente, aumentando sua fragilidade num mundo onde é minoria? Fanon, com muita dor, mostra como o exagero de consideração no trato do negro mostra, pelo avesso, o mesmo preconceito e discriminação.

Penso que o que podemos fazer é buscar narrativas que possam dar conta do inenarrável. O que é sempre um desafio.

Construir mitos, inventar histórias. Criar línguas de ternura que embasem o estar num mundo que é, quase que ininterruptamente, hostil.

Termino, aqui, contando o mito da árvore (ORTIGUES, 1989), pois penso que ele é exemplar das infinitas possibilidades de narrativas para dar conta de uma origem

*A kadé é idêntica à balanza dos Bambara, Ela tem um ciclo inverso em relação às outras árvores, verdeja na estação seca e perde suas folhas na estação das chuvas. Na mitologia bambar tem o papel de um inversor de ciclos. Na origem dos tempos, com efeito, houve dois reinos sucessivos: o reino da Árvore (representado nos ritos por uma grossa tábua, o *pembele* bambara, o *sassserer*) e o reino de Faro, gênio ordenador e legislador. O reino da Árvore foi o reino da autoctonia, isto é, do que nasceu da terra, por oposição ao que nasceu de um casal sexuado, regido pelas regras de aliança. Sob o reino da Árvore segundo os bambara, as mulheres tinham a iniciativa do culto. Os humanos encontravam-se num estado muito indiferenciado: sem linguagem, sem roupas, reconhecendo-se apenas através da tatuagem, sem outras referências cronológicas do que a evolução do sistema piloso, sem membros articulados para o trabalho, sem relações sexuais pois das mulheres, diretamente fecundadas pela árvore nasciam indistintamente plantas, animais ou humanos; a própria fecundidade não se diferenciava da alimentação pois a árvore se nutria do líquido seminal das mulheres. A árvore também se nutria do sangue dos homens e aqui o tema autoctonia torna-se muito explícito: ao absorver o sangue dos velhos, a árvore rejuvenescia, invertia o ciclo do tempo fazendo-os tornarem-se novamente crianças, conferindo-lhes assim uma espécie de imortalidade regressiva evocada por um rito bambara, ainda praticado hoje em dia pelos velhos serer, que consiste em esfregar o punho contra as rugosidades da casca até fazer o sangue escorrer pela árvore.*

No entanto, a árvore, ávida demais de se nutrir do sexo das mulheres e do sangue dos homens, foi vencida por Faro que instituiu a ordem atual: trouxe a linguagem, a regularidade

das alianças entre homens e mulheres, a normalização dos nascimentos e todos os valores diferenciados necessários para o bom andamento da sociedade.

A mudança de reino, a inversão dos ciclos, foi marcada pela castração celeste do Gênio do ar, origem da circuncisão; a circuncisão elimina a indiferenciação dos sexos (suprime a feminilidade do prepúcio e a masculinidade do clitóris), estabelece as diferenças necessárias para as alianças.

A Árvore da autoctonia tem, portanto, uma função regressiva; fonte fascinante de vida da qual se teme que seja na mesma medida devoradora; túmulo no qual se dá o retorno ao seio materno. No Senegal, os *gritos*, membros da casta dos trovadores, cantores das genealogias familiares, são enterrados no tronco oco dos baobás. (p. 120-121)

Hoje, temos, muitas vezes, que inventar genealogias. Todavia, é uma invenção necessária, pois, a autoctonia é violenta de devoradora. O silenciamento da história tem duras consequências: ou a idealização de uma tradição, levando a um fechamento no passado, ou o silêncio, levando a atuações de repetição infinita.

Afirma Antonio Spire, inspirado em Hassoun: “[...] É a partir da herança que me foi transmitida que eu posso ousar um verdadeiro ultrapassamento. A negação da herança tem levado a enclausuramentos que formam feridas que não cicatrizam”. (SPIRE, 2011, p. 12)

Todo esse trabalho de resgate de uma história recalçada é absolutamente necessário para tornar possível uma vida mais digna.

Referências

CARNEIRO, S. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011. 190 p.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FASSIN, D. Uma hospitalidade ambígua. A administração dos indesejáveis. In: ROSA, Miriam Delbieux; CARRIGNATO, Taeco Toma; ALENCAR, Sandra Luzia de Souza (Orgs.). **Desejo e Política: desafios e perspectivas no campo da migração e refúgio**. São Paulo: Max Limonad, 2013.

FIGUEIREDO, L. C. A questão da alteridade nos processos de subjetivação e o tema do estrangeiro. In: KOLTAL, C. **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta/FAPESP, 1998.

GEBRIN, A. **Língua materna, língua estrangeira: reflexos sobre a língua do analista**. (inédito).

HASSOUN, J. **Les contrebandiers de la mémoire**. Paris: Érès Ed., 2011.

LACAN, J. **Écrits**. Paris: Editions du Seuil, 1966. 912 p.

MONTES, M. L. Raça e identidade: entre o espelho, a invenção e a ideologia. In: SCHWARTZ, Lilia M.; QUEIROZ, R. (Orgs.). **Raça e diversidade**. São Paulo: EDUSP, Estação Ciência, 1996.

NATHAN, T. **L'influence qui guérit**. Paris: Poches Odile Jacob, 2001.

NOGUEIRA, I. B. **Significações do corpo negro**. 1998. 73f. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento), Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

ORTIGUES, M. C. E. E. **Édipo Africano**. São Paulo: Ed. Escuta, 1989.

SPIRE, A. Préface. In: HASSOUN, J. **Les contrebandiers de la mémoire**. (nouvelles édition). Toulouse: Érès, 2011.

TODOROV, T. **A conquista da América – a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VIÑAR, M. O reconhecimento do próximo. In: **Revista Percurso**, Revista de Psicanálise, ano VII, nº 13, Segundo semestre de 1994, SP. O mesmo ensaio foi publicado na coletânea **O estrangeiro**, organizada por KOLTAL, C. São Paulo: Escuta/FAPESP, 1998.

ZYGOURIS, R. De alhures ou de outrora ou o sorriso do xenófobo. In: KOLTAL, C. (Org.). **O Estrangeiro**. São Paulo: Escuta/FAPESP, 1998.

Enviado em: 19/08/2014. Aprovado em: 10/11/2014

