

.....

Racisme et trauma au Brésil: rapprochements entre théorie du sujet et culture

Marilande Martins Abreu¹
Arinaldo Martins de Sousa²

Résumé

Revivre l'expérience de la souffrance, dans la théorie du traumatisme, cause choc, douleur, angoisse. À chaque fois que les institutions reproduisent les relations sociales fondamentales dans le racisme, celui qui souffre le racisme actualise la douleur de la souffrance dans les institutions sociales qui instituent les pratiques sociales de racisme. La définition du trauma, et son parcours dans la psychanalyse, contribuent à faire saisir les aspects sociaux de ce symbolisme que transmet le racisme structural dans ses aspects de scène traumatique qui se répète collectivement comme symbolisme.

Mots-clés: Traumatisme. Racisme structurel. Répétition.

Racisme et trauma au Brésil : rapprochements entre théorie du sujet et culture

Resumo

Reviver a experiência do sofrimento, na teoria do trauma, causa choque, dor, angústia. A cada vez que as instituições reproduzem as relações sociais fundamentadas no racismo, aquele que sofre o racismo atualiza a dor do sofrimento nas instituições sociais que instituem práticas sociais de racismo. A definição do trauma, e seu percurso na psicanálise, contribuem para apreender aspectos sociais desse simbolismo que transmite racismo estrutural em seus aspectos de cena traumática que se repete coletivamente como simbolismo.

Palavras-chave: Trauma. Racismo estrutural. Repetição.

.....

1 Introduction

La contribution que ce texte se propose de donner sur le thème du trauma élaboré par la psychanalyse, a pour objectif de l'articuler avec les problématiques fondamentales du quotidien brésilien, en ces temps d'accroissement d'affects comme la haine et l'angoisse pour beaucoup de sujets soumis à ce quotidien.

¹ Département de Sociologie et d'Anthropologie de l'Université Fédérale du Maranhão – UFMA.

² Département de Sociologie et d'Anthropologie de l'Université Fédérale du Maranhão – UFMA.

La première question qui se pose est celle des discours et actions qui tendent à réprimer les différences culturelles constitutives des peuples et groupes minoritaires qui tranchent de quelque façon par rapport au modèle blanc et élitiste à partir duquel le Brésil est représenté comme une société moderne dotée d'une identité nationale et d'une cohésion, ce qui fonde le discours et la politique du nationalisme ou de l'identité nationale. En second lieu, et en lien avec le premier point, les racismes individuel, institutionnel et structural marquent beaucoup des relations dans le pays et, par cette voie, les processus de constitution des subjectivités des secteurs marginalisés de la société, noirs pauvres et habitants des périphéries, soumis à une biopolitique qui les exclut et à une nécropolitique insensible face à la douleur de l'autre (ALMEIDA, 2018).

Nous pensons que ceci est une articulation importante, une fois posé que les sujets et les corps définis à partir d'une position noire, surtout dans la société brésilienne, se trouvent dans une situation de détresse patente, signe de leur extrême vulnérabilité. Et le thème du trauma est clairement en relation avec la question de la vulnérabilité du sujet et de la nécessité de son renforcement à partir d'institutions sociales qui le soutiennent par rapport à cette vulnérabilité originaire, qui, dans la psychanalyse, renvoie à la détresse originelle, marque de toute existence humaine.

à études des auteurs noirs actuels (RIBEIRO, 2018; 2019; ALMEIDA, 2018), ou aussi d'auteurs d'autres nationalités, également importantes pour ce débat, comme Franz Fanon (2008), la relation entre trauma et racisme est notable. Dans divers milieux publics, les divers racismes organisés socialement retirent leur pouvoir, dans une grande mesure, à l'identité et l'être même du noir, en l'invisibilisant, et en restreignant son espace pour agir et, dans le milieu même où se déroule sa vie, en l'humiliant, en le violentant, le brutalisant et l'assassinant. Dans un pays qui depuis l'origine a valorisé le corps blanc, conforme au phénotype européen, jugé supérieur, civilisé et développé, le corps noir est perçu comme mauvais.

Les expériences subjectives inscrites sous le signe de la stigmatisation et à partir d'elle, exclues socialement, ou selon ce que dit Silvio Almeida (2018), institutionnellement et structurellement, du fait de la couleur de sa peau, le font vivre sous le joug de violences physiques et symboliques banalisées, ce qui le traumatise. Cela se fait avec le but de réaffirmer des relations de pouvoir qui réinstituent des privilèges (économiques, politiques, institutionnels), au moyen de dispositifs discursifs qui objectivent et criminalisent le corps du noir, biopolitique qui n'assure même pas aux noirs le droit à la vie. Cela prend donc un sens administratif, assurer des bénéfices à une partie de la société dite supérieure.

Au Brésil les états de Rio de Janeiro et São Paulo sont des espèces de vitrines de modes de relations plus ou moins en accord avec l'État fédéral. Il est notable que la police militaire agit dans les « morros », les favelas, les espaces périphériques en général, de façon agressive, et dans les quartiers de la classe moyenne haute, de façon passive ou même soumise. Des cas récents divulgués par les medias démontrent cette contradiction de manière significative³.

Ces hiérarchisations discriminatoires établissent des politiques d'exclusion et des liens patrimoniaux autoritaires, mais renvoient aussi au langage des institutions sociales. Le noir pauvre du morro, qui reçoit plus de cent coups de fusil un samedi matin dans la voiture avec laquelle il emmenait sa famille se promener, l'invasion quotidienne de la police dans le voisinage du quartier où s'organisait une fête, la confusion de cet homme avec un bandit et la mort accidentelle parce que l'individu avait une couleur suspecte. Les enfants et les jeunes assassinés pour la plupart de façon banalisée, ce qui fait naître un profond sentiment de méfiance chez une partie de cette population dans sa relation avec la police, presque toujours identifiée par ces personnes comme « haut degré de manque de respect », « grossièreté », « humiliation », « menaces de mort » et « pratiques de mort injustifiée » (RAMOS; MUSUMECI, 2005).

Même ceux qui survivent sont des victimes indirectes dans ce processus, comme les épouses, les mères, les pères, les frères, les amis de ceux qui meurent, comme dans le cas d'une mère dont le fils revenait de l'école avec l'uniforme de la préfecture de Rio de Janeiro, et fut frappé par un tir de la police civile de l'État dans le Complexe de Maré. Ce sont des personnes comme Bruna, mère de Marcos Vinícius da Silva, qui sont de fait les victimes occultes de la violence, et plus qu'occultes, invisibilisées, comme le sont leurs fils, frères, époux et amis (SOARES; MIRANDA; BORGES, 2006). À Rio de Janeiro, le signe distinctif de la société quand on pénètre dans un morro c'est la pointe d'un canon de fusil, ou un véhicule noir, une preuve de balles, ces signes qui permettent le contact avec les canons qui vont tuer les personnes.

Le racisme engendré par les institutions sociales brésiliennes est marqué par la dualité des symptômes traumatiques, qui sont associés à des chocs émotionnels violents. On peut affirmer que le symbolisme de l'esclavage est une scène traumatique. C'est un événement qui

³ Dans un entretien sur le portail Uol (www.uol.com.br), en août 2017, le lieutenant-colonel Ricardo Augusto Nascimento de Melo Araújo, qui assumait le commandement de la Rota, groupe de choc de la police militaire de São Paulo/SP, a expliqué qu'il y a des différences entre la façon d'aborder des policiers dans le quartier noble de la capitale paulista, comme Jardins, par exemple, et dans les quartiers périphériques et les favelas.

se répète à partir des relations raciales qui se sont établis comme paramètre de socialisation des individus hiérarchisés autour de catégories comme « blanc, caboclo, noir », etc.

À partir de l'expérience de la souffrance associée aux relations raciales il est notable que la société brésilienne produit des individus vulnérables. En termes de politiques sociales le sujet est dans la détresse, il habite dans des conditions de pauvreté extrêmes, il vit avec la peur continue de recevoir des balles de trafiquants ou de policiers, et aussi la peur des affaissements de terrain. Dans quelles conditions collectives et sociales cet individu pourrait-il réussir à situer sa propre détresse psychique comme sujet humain?

Revivre l'expérience de la souffrance, dans la théorie du trauma, cause choc, douleur, angoisse. À chaque fois que les institutions reproduisent les relations sociales fondamentales dans le racisme, celui qui souffre le racisme actualise la douleur de la souffrance dans les institutions sociales qui instituent les pratiques sociales de racisme. La définition du trauma, et son parcours dans la psychanalyse, contribuent à faire saisir les aspects sociaux de ce symbolisme que transmet le racisme structural dans ses aspects de scène traumatique qui se répète collectivement comme symbolisme.

Le trauma de la souffrance du racisme structural est dans la violence qui s'associe à l'appareil policier, qui envahit les favelas, tue les enfants noirs et reproduit une forme violente de racisme structural jusque dans les institutions sociales qui agissent au nom de l'État. Ceci en tant qu'institution politique est proche des ghettos dans les actes de mort et la violence pratiqués par la police. Cette pratique policière est quotidiennement décrite et dépeinte dans plusieurs moyens de communication.

Cette même violence se resignifie et peut apparaître dans une légende pour transformer et subvertir la réalité, comme on l'observe dans la légende de Père Francisco et Mère Catirina, deux esclaves qui transforment le mauvais et violent fermier en patron bon et pieux.

Cet essai, ainsi, se propose de présenter quelques éléments théoriques qui caractérisent les processus de subjectivation d'une société qui reproduit le trauma du racisme structural à travers des institutions sociales comme la police, qui assassine des jeunes noirs dans la périphérie ; et aussi une tentative pour circuler dans l'ambiguïté qui caractérise le trauma, décrire la légende qui transforme un couple d'esclaves fouettés par leur patron, Francisco et Catirina, dans des personnages qui inversent les valeurs et transforment, à travers la satire, les actes de cruauté en actes pieux du patron, qui s'incline alors devant les pouvoirs magiques de Père Francisco et Mère Catirina.

Fouetté à mort, Père Francisco a montré ses pouvoirs magiques quand prêtres et guérisseurs venus des forêts le ramenèrent à la vie. Père Francisco et le bœuf. cette légende est assimilée aux fêtes de São João. Ce qui noircissait l'acte du fermier qui fouettait les esclaves, cette action transforme ses actes de violence en actes pieux. Noirs, pauvres et descendants des ex-esclaves, qui une fois libérés ont tenté de vivre dans les capitales brésiliennes sont dans la même situation de vulnérabilité devant la violence assimilée à l'histoire de l'esclavage.

Effacée et transformée l'histoire des vulnérabilités constitue l'histoire des effets de l'esclavage et la façon dont il a établi les relations sociales raciales. L'agressivité décrite comme violence existe dans la vie concrète et dans la légende, elle renvoie à l'esclavage comme à une scène traumatique qu'a instauré le racisme structural comme norme de fonctionnement.

2 Quelques considérations sur la notion de traumatisme en Psychanalyse

Le terme "traumatisme" apparaît très fréquemment dans les premières œuvres de Freud. Dans les *Cinq leçons sur la psychanalyse*, (Freud, 2010), conférences qui ont été prononcées en 1904 à la Clark University, Worcester (Massachusetts/EUA), Freud aborde la naissance de la psychanalyse, conduite par Joseph Breuer et par lui-même, et fait une présentation de sa première théorie du trauma.

La jeune fille, qui se nommait Bertha Pappenheim, mais qui devint célèbre sous le nom d'Ana O et qui souffrait de différents symptômes physiques et mentaux, a été celle qui conduisit Freud à associer le trauma à « des chocs émotionnels violents ». Dès lors Freud et Breuer définissent le trauma comme résidu d'expériences émotionnelles, qu'ils définissent plus tard comme traumatismes psychiques. Une de leurs principales caractéristiques est la relation avec la scène traumatique qui les a provoqués.

Pour Freud, le trauma ne résulte pas d'un unique événement, mais de multiples traumatismes analogues et répétés. Cette notion de répétition ne pose-t-elle pas un problème : si le trauma est associé à l'idée de soudaineté, de choc, comment peut-il être associé aussi à l'idée de répétition ? Ce que l'on observe dans la situation traumatique, c'est que le sujet n'est pas préparé à une « expérience émotionnelle » particulière, dont les effets sont présents dans la culture et chez le sujet

Pour la psychanalyse, le traumatisme le plus fréquent consiste à répéter des choses analogues à ce qui fait trauma dans la vie du sujet, cette répétition structure et consolide les processus de subjectivation basés sur l'exclusion et sur la détresse. Freud lorsqu'il fait la théorie de la névrose assimile son origine au traumatisme, qui pour lui présente toujours une dimension

sexuelle : le trauma est expliqué par le sexuel et limité à lui. Cependant Freud renonça rapidement à cette idée et cela le conduisit à ce qu'on appelle la seconde topique.

Les premières théorisations sont intéressantes par leurs avancées sur la dimension du fantasme dans la construction de la vie psychique et sociale. Un aspect de la théorie freudienne qui se rapproche d'Émile Durkheim, dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. L'un comme l'autre abordent la scène du trauma à partir d'une fiction qui est investie collectivement, et introjectée comme habitus. Cette fiction est transformée en réalité à partir du symbolisme présent dans la vie sociale qui transmet les scènes du trauma au sujet et à la collectivité qui revit cette expérience du trauma en le resignifiant de différentes façons, à travers les institutions sociales.

Il est intéressant que Freud, en abandonnant la dimension purement sexuelle du fantasme, introduise des concepts comme pulsion de mort, angoisse et clivage, catégories importantes dans la compréhension du trauma et de ses effets. Le thème de la pulsion de mort apparaît dans l'ouvrage *Au delà du principe de plaisir*, dans lequel Freud aborde la « névrose traumatique », et les effets de la guerre qui causa 18,6 millions de morts. Une des caractéristiques de la névrose traumatique indiquée par Freud, c'est que le sujet revit, de façon répétée, les événements qui l'ont choqué et ceux-ci réapparaissent principalement sous forme de cauchemars.

Selon Freud, la vie onirique des névrosés traumatiques, se caractérise par ceci que ce qu'elle apporte ne supprime pas la maladie et que le sujet se retrouve avec une nouvelle terreur. Quels rêves ont les personnes qui vivent quotidiennement dans des espaces sociaux racistes? Les traumatismes, ainsi, constituent une des raisons de l'hypothèse de la pulsion de mort, dans laquelle Freud verra un des principes de la vie psychique ; l'autre principe est la pulsion de vie ou pulsion sexuelle. Celle-ci aussi est impliquée explicitement dans le symbolisme des relations raciales brésiliennes, présent dans le mythe de la démocratie qui propage la relation érotique entre les hommes blancs et les femmes esclaves, ou encore dans les plaintes fréquentes dans les collectifs de jeunes noirs, qui condamnent l'érotisation de leur corps dans la figure de la mulata de la samba, de l'indienne du « boi », etc.

C'est dans cette dimension critique que nous avons à situer ce que dit Lacan sur le Réel, ce qui est de l'ordre du non symbolisé, mais qui peut cependant être significantisé et transformé par le langage et par les relations de pouvoir que celui-ci établit entre les individus dans l'espace social. Lacan évoque la dimension, essentielle pour le sujet, d'une « compulsion de répétition ». Ce Réel lacanien, qui n'existe pas sans le symbolique et l'imaginaire, est saisi et

signifiantisé par l'Autre, par la culture, qui transmet le symbolisme et introjecte normes, conduites sociales et hiérarchisation des corps.

Dans l'histoire du concept de traumatisme en psychanalyse, un de ceux qui apporta le plus fut Ferenczi, un analyste hongrois qui construisit quelques théorisations importantes avec Freud. Dans un de ses derniers articles « Analyses d'enfants avec des adultes » (1982), il définit le trauma comme « mécanisme de traumatogénèse », qui entraîne d'abord une paralysie complète de toute spontanéité, ensuite de tout travail de pensée » et va jusqu'à une paralysie totale du corps. Il associe cette définition au concept de clivage, indiquant les ambiguïtés et nuances du trauma et des symptômes qu'il entraîne à partir des légendes et contes lus par les enfants.

Comment les légendes reproduisent-elles les relations raciales au Brésil ? Comment la violence policière apparaît-elle dans les informations transmises par les medias ? Le noir, pauvre de la périphérie est harcelé quotidiennement par l'État dans sa version policière, et tente de survivre à cela. Mais, en même temps, le noir pauvre, esclave évadé apparaît comme un héros à côté du patron oppresseur. Les processus de subjectivation dans lesquels est inscrit ce symbolisme reconstituent cette agressivité, qui se répète sous différentes formes, légitimant et transmettant par là le racisme institutionnel.

Aussi bien Ferenczi que Freud soulignent la vulnérabilité et la détresse qui caractérisent la vie psychique. Celles-ci se constituent d'affects et de sentiments dont les institutions sociales tentent de rendre compte à partir du symbolisme qu'elles instituent et transmettent en tant que normes, règles, conduites sociales. Dans *Inhibition, symptôme et Angoisse* (1973) Freud affirme que l'état d'angoisse est le prototype de la situation traumatique. On peut affirmer que le sujet humain n'est pas seulement traumatisé par les éventuelles situations d'agression dont il peut être victime, mais par sa propre vulnérabilité originelle. Cette détresse assimile et reproduit ce qui a été vécu par les générations antérieures.

Comment un acte choquant, traumatique, resignifié à l'esclave est-il présent dans les relations raciales, comment est-il lu ? Comment l'État policier et la manifestation festive à São João do Nordeste ? La combinaison de ces deux facteurs, l'agression et la vulnérabilité liés au concept de traumatisme rend possible de penser les éléments imaginaires qui définissent les relations raciales au Brésil.

Au delà de l'histoire individuelle de quelqu'un dont la vie a été paralysée par le racisme souffert tout au long de son existence, le racisme institutionnel est transmis et perpétué de façon collective, à travers différents dispositifs qui normalisent les relations patrimoniales,

reproduisent les relations hiérarchiques basées sur un modèle de relations raciales qui criminalisent le noir, mais aussi le métis, l'indien, et le caboclo. Ces catégories et notions sont associées à des groupes et sujets en situation de vulnérabilité.

Quels sont les effets traumatiques du racisme structural ? Comment des groupes sociaux divers reproduisent-ils socialement le racisme dans des processus de subjectivation, marqués par la vulnérabilité et l'exclusion ? Les relations raciales au Brésil présentent une agressivité extrême, comme on l'observe dans l'action policière qui culmine dans la mort de jeunes de la périphérie, mais elle aussi est resignifiée pour transformer des scènes d'horreur et de violence en actes de pitié.

Dans la théorie lacanienne la rencontre avec le Réel, au delà de l'insistance des signes, a été utilisée par Roland Chemama et Christian Hoffmann pour théoriser sur les effets des actes terroristes que frappèrent Paris en 2015. Pour aborder ce Réel, associé à ce qu'il y a d'indivisible et d'insaisissable dans l'expérience humaine, Lacan a utilisé le vocabulaire aristotélicien qui oppose la rencontre, la « tuché », à l'ordre du discours, qui représente l'« automaton ». L'expérience terroriste comme l'holocauste et l'esclavage sont des événements qui, vus à travers la théorie du trauma, sous la forme par laquelle l'abordent ces auteurs, a des conséquences collectives et individuelles.

Ainsi les actes terroristes, comme l'holocauste des juifs et l'esclavage associé à la diaspora africaine, marquent l'histoire de l'Europe et les sujets dont les processus de subjectivation ont été affectés par ces événements. Au Brésil, marqué par son histoire de colonie esclavagiste, deux formes sociales se répètent fréquemment, la violence policière tournée vers les descendants des esclaves dans les périphéries des villes brésiliennes ; et la resignification des événements violents de l'esclavagisme, qui transforme l'acte d'agression en acte de pitié..

3 La légende du Père Francisco et de la Mère Catirina – le symbolisme de la sujétion et la punition du noir dans les relations raciales brésiliennes

Dans le symbolisme rituel brésilien, diverses danses et festivités, divers rituels sont associés à des manifestations de la culture populaire qui constituent d'importants éléments d'identification des populations, tant urbaines que rurales, du pays. Dans ce qu'on appelle le Nord-Est, une des plus vivantes est le « Bumba-meu-boi », consacré au Maranhão comme la manifestation la plus expressive. Jusqu'aux années 1960, l'élite marginalisait le bumba-boi et lui interdisait de se présenter dans les quartiers les plus nobles de la capitale de l'État, la ville de São Luís. Cela allait jusqu'au point qu'il y avait un dicton populaire sur cette manifestation

comme “tocada a pau, afinada a fogo e levada a murro” (frappé par le bois, aiguisé par le feu, et prise au poing), ce qui démontrait un certain mépris pour les initiatives populaires de la culture, loisir, religiosité etc. Une telle prohibition permettait de mettre en prison pour pour baderne ou vagabondage ceux qui étaient pris dans des bagarres qui étaient ordinaires, souvent quand deux groupes se croisaient dans un chemin (CARVALHO, 1995, SOUSA, (à paraître)). A l’origine c’était une manifestation populaire, de personnes pauvres de la périphérie de la ville, dont la population avait toujours concentré une grande partie des descendants d’esclaves.

Pour les folkloristes, le bumba-boi s’est constitué en tant que danse dramatique, puisque il a comporté la mise en scène d’une petite pièce de théâtre, dont l’intrigue nous aide à tirer quelques conclusions sur une légende ou un récit mythique, qui remonte à l’esclavage et nous sert à réfléchir sur le processus de constitution subjective des divers secteurs qui composent la société du Maranhão et qui peut peut-être nous aider à penser les relations raciales comme possédant des fondements jusque dans les manifestations populaires, qui célèbrent les relations socialement instituées.

Même si à partir des années 70 nous pouvons voir le bumba-boi à travers des reportages qui en sont venus à le glorifier comme une manifestation importante et appréciée par les élites, ce qui semble s’être passé c’est une espèce d’assimilation et de mise au pas par les élites comme élément de construction de l’identité « maranhense » comme le montrent des études comme *Os produtores Intelectuais do Bumba meu boi* (SOUSA, 2006; (à paraître)), et *O « urrou » do boi em Atenas: instituições, experiências culturais e identidade no Maranhão*, de Albernaz (2004). Et cela ne manque pas de refléter le racisme, puisque dans le récit mythique et dans les appréciations des groupes de bumba-boi eux-mêmes, la meilleure ou la pire, des éléments raciaux sont utilisés pour mettre en forme le discours.

La pièce du boi porte sur l’histoire d’un couple d’esclaves, le Père Francisco et la Mère Catirina. Selon Tácito Borralho (2012), ce récit fait partie d’une histoire populaire européenne, qui arriva au Brésil avec les caravelles portugaises. C’était une sorte de variation d’un conte venu de la Péninsule ibérique, intitulé « Le vacher qui ne mentait pas », racontant une histoire semblable à celle de Père Francisco et Catirina. Au Brésil cette légende a été assimilée au quotidien des fermes esclavagistes du Nord-Est et finit par être incorporée à l’idéologie populaire sous forme de danses dramatiques comme le Bumba-meu-boi, en s’articulant toujours avec d’autres mythes, un de chacun des trois races constituant la culture nationale, la blanche, la noire et l’indienne (ORTIZ, 1994).

Dans le cas du bumba-meu-boi, la légende se reproduit comme satire, mais elle contient des éléments de tragédie et de drame, elle constitue donc un rituel théâtral avec diverses nuances. Elle inclut des hommes, des esprits et des femmes, elle reproduit les relations entre le maître et l'esclave dans les fermes brésiliennes. A travers elle se développe une subversion des relations sociales et quelque chose se passe qui indique un conflit entre l'homme noir, esclave et l'homme blanc, le maître.

C'est dans cette structure symbolique et rituelle que naissent, au Maranhão et au Nord-Est, les figures de Père Francisco et Mère Catirina, esclaves qui travaillaient dans la ferme d'un maître (d'un patron), qui aimait particulièrement un de ses bœufs. Depuis le dix-huitième siècle se transmet, à travers le Bumba Boi la légende selon laquelle Mère Catirina, enceinte, désira manger la langue du bœuf préféré du patron. Pour répondre au désir de sa femme le bon esclave Francisco trompa son patron et ainsi coupa la langue du bœuf. Il est intéressant de noter comment ce récit se rapproche d'un texte littéraire qui inaugure le réalisme brésilien au dix-neuvième siècle, le roman *O Cortiço*, de Aluísio de Azevedo qui s'organise autour d'une intrigue semblable, celle d'une mulâtre qui met un homme en perdition, en l'occurrence un portugais qui souffre une "brésilianisation" ou devient métissé, révélant le préjugé qu'il y avait à cette époque relativement au syncrétisme, préjugé selon lequel le rapprochement avec l'élément noir constituait un facteur de dégénérescence (ORTIZ, 1994).

La légende dit que Francisco, bon et fidèle vacher, succomba au désir de sa femme enceinte, pour que son fils ne naisse pas avec des problèmes. A partir du désir d'une femme enceinte se développe, ainsi, la saga de la recherche de l'esclave trompeur : le maître, comme est appelé le propriétaire de la ferme, envoie ses hommes à la recherche de Francisco, celui-ci fut capturé, menacé et humilié par le fermier, qui préoccupé pour l'animal qu'il préférerait appela des médecins et vétérinaires qui ne réussirent pas à le sauver. Quand finalement vinrent des chamans, qui soignèrent et ressuscitèrent le bœuf. La joie du patron est c'était son meilleur vacher. Pour commémorer le patron offre une grande fête à la ferme.

Diverses versions de ce mythe transforment les informations, les données, mais, pas le contenu général de la légende. Quelques uns disent que le Père Francisco a été pris quand il fuyait avec Catirina. D'autres disent qu'il mourut, quand les esprits des forêts ramenèrent le bœuf à la vie. Le fermier, dans cette légende, répète le récit qui transforme le maître, oppresseur, en victime d'un esclave-vacher-en fuite et de sa femme, la mulâtre ou noire rusée, "escroc". Ces catégories sociales montrent la hiérarchie et la façon dont les relations sociales peuvent être subverties dans le théâtre comme dans le rituel.

Ce symbolisme aborde l'ambiguïté du trauma à laquelle Ferenczi (1982) se reporte dans ses analyses des légendes. La légende est le récit qui transforme la scène d'horreur en satire, par exemple. Des faits comme l'agression et le fouet imposé aux esclaves sont dissimulés dans l'origine d'une fête populaire. La légende loue Père Francisco et Mère Catirina, mais aussi le patron oppresseur et au dessus d'eux tous un animal, le bœuf, qui en vérité appartient à l'homme blanc. C'est un bœuf mais il est plus aimé que l'être humain lui-même, qui est livré aux fouets. Une légende apparemment douce et ingénue donc, mais chargée cependant de symboles et d'images qui nous parlent des faits historiques de l'esclavage et de l'exploitation des esclaves et de leurs descendants.

4 Considérations finales

Des siècles se sont passés depuis la fin de l'esclavage et depuis la naissance de ces danses avec leurs intrigues, mais qu'est-ce qui se perpétue dans la légende et dans les actes et sentiments des individus qui font partie de l'histoire et de la légende ? Au début du vingtième siècle, les manifestations de la culture populaire étaient réprimées et punies d'emprisonnement. Comme dans la légende, l'homme blanc est celui qui va pardonner le noir pauvre, quand dans la décade de 1960 il en vient à permettre que le bumba-boi arrive dans les arènes des zones les plus nobles, mais cela non sans le discipliner au préalable et l'encadrer dans un format plus acceptable, non sans élaborer un discours sur la manifestation, l'encadrant dans une manifestation et élisant les formes les plus acceptables. Le discours des races persiste, parce que les groupes qui ont été représentés ont été encadrés dans des catégories qui reprennent le mythe des trois races, où ce qui serait le plus adéquat pour y chercher l'originaire serait la race noire, le plus adéquat à être compris serait la race indigène et le plus adéquat à être vu serait la race blanche.

Depuis le milieu du vingtième siècle, les groupes sont payés pour leurs représentations, qui doivent être encadrées dans un schéma différent chaque nuit, avec une durée d'une heure à chaque fois, la valeur du groupe étant évaluée par l'appréciation du public, l'ancienneté et d'autres critères. Et c'est dans la parole de l'un de ceux qui s'amuse à représenter le bœuf, qui est situé comme origine de la race noire que se manifeste un trauma du racisme qui ne s'exprime pas de façon visible, patente, quand ils disent ne pas pouvoir faire la manifestation à leur façon, comme ils l'ont appris avec leurs parents, parce que le public commence à se montrer insatisfait et à menacer de jeter des épluchures d'orange sur le groupe. C'est que le trauma du racisme ne s'évacue pas, il se modifie et se métamorphose.

Bibliographie

- ABREU, Marilande. (2013). Sacrifício ritual, laços sociais e sexualidade. Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas: SP, 2013.
- ALBERNAZ, Lady Selma F. (2004) O « urro » do boi em Atenas - Instituições, experiências culturais e identidade no Maranhão. Campinas/SP: UNICAMP, 2004.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de (2018). O que é racismo estrutural?. Belo Horizonte: Letramento, 2018
- BERNARDO, Terezinha (2003). Negras, mulheres e mães – lembranças de Olga de Alaketu. São Paulo e Rio de Janeiro: Pallas/EDUC, 2003.
- BORRALHO, Tácito, Freire. (2012) O teatro do boi no Maranhão: brincadeira, ritual, enredos, gestos e movimentos. São Paulo, USP (tese de doutorado)
- CARVALHO, Maria Michol Pinho de (1995). Matracas que desafiam o tempo: é o Bumba-meuboi do Maranhão – um estudo da tradição/modernidade na cultura popular. São Luís, 1995.
- CASTRO, Eduardo Viveiro de. (2007) Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. Revista Novos Estudos – CEBRAP, São Paulo, 2007.
- CHEMAMA, R. e HOFFMANN, C. (2018) Trauma dans la civilisation, Terrorisme et guerre des identités, Toulouse, Érès, 2018.
- FERENZCI, S. (1982) Analyses d'enfants avec des adultes. In : Psychanalyse, IV, Œuvres complètes 1927-1930, Paris, Payot, 1982.
- FREUD, S. (1981) Au delà du principe de plaisir, dans Essais de psychanalyse, Paris, Petite bibliothèque Payot, 1981.
- _____. (2010). Cinq leçons sur la psychanalyse, suivi de Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2010.
- _____. (1973). Inhibition, symptôme et angoisse, Paris, P.U.F, 1973.
- _____. (1956). La naissance de la psychanalyse, Paris, P.U.F., 1956.
- LACLAU, E. (2000). La guerre des identités, éditions La découverte, Paris, 2000.
- ORTIZ, Renato (1994). Cultura Brasileira e identidade nacional. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- RAMOS, Silvia; MUSUMECI, Leonarda (2005). Elemento suspeito: abordagem policial e discriminação na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RIBEIRO, Djamila (2018). O que é o lugar de fala. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

_____. (2019). Pequeno manual antirracista. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

SOARES, Gláucio A. D.; MIRANDA, Dayse; BORGES, Doriam (2006). As vítimas ocultas da violência na cidade do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

SOUSA, Arinaldo M. (2006). Os produtores Intelectuais do Bumba meu boi. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore. Agosto,2006.

_____. (no prelo). Dando nomes aos bois: o bumba-meu-boi maranhense e sua invenção como artefato político. São Luís: EDUFMA/ FAPEMA, (no prelo).