



ESQUIZOANÁLISES DOS TRÓPICOS

subjetividades, ecologias e modos
de existência no Sul global

Organizadores

Jailane Devaroop Pereira Matos

Liz Pereira Costa

Thiago César Carvalho dos Santos



Atravessar um portal é experimentar o desconhecido, abrir-se ao novo e permitir-se ser afetado pelo encontro. O I Encontro de Esquizoanálise na UFMG, em 2023, foi um desses momentos: um espaço de contágio, experimentação e reinvenção, onde múltiplas vozes se entrelaçaram para pensar e sentir a produção de saberes e práticas de cuidado em territórios diversos. Este livro é um convite para seguir essas trilhas, desdobrando conceitos, tensionando epistemologias e criando novas formas de existir e resistir. Que novas esquizoanálises podem emergir quando nos deixamos atravessar pelo mundo?



ISBN 978-65-6006-173-6



9 786560 061736 >


EXPERT
EDITORA DIGITAL

ESQUIZOANÁLISES DOS TRÓPICOS

subjetividades, ecologias e modos
de existência no Sul global

Organizadores

Jailane Devaroop Pereira Matos

Liz Pereira Costa

Thiago César Carvalho dos Santos

Direção Executiva: Luciana de Castro Bastos

Direção Editorial: Daniel Carvalho

Diagramação e Capa: Editora Expert

Revisão: Do Autor

A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor



Todos os livros publicados pela Expert Editora Digital estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 BY-SA. <https://br.creativecommons.org/>

"A prerrogativa da licença creative commons 4.0, referencias, bem como a obra, são de responsabilidade exclusiva do autor"

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Organizadores: MATOS, Jailane Devaroop Pereira, COSTA, Liz Pereira, SANTOS, Thiago César Carvalho dos.

Esquizoanálises dos Trópicos: subjetividades, ecologias e modos de existência no Sul global - Belo Horizonte: Editora Expert, 2025. 276 p. ISBN: 978-65-6006-173-6

1. Esquizoanálise 2. Subjetividade 3. Ecologia Humana 4. Sul Global 5. Psicologia
I. Título

CDD: 150

Modo de acesso: <https://experteditora.com.br>

Índices para catálogo sistemático:

Psicologia

150

Pedidos dessa obra:

experteditora.com.br

contato@experteditora.com.br





Prof. Dra. Adriana Goulart De Sena Orsini
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof. Dr. Alexandre Miguel Cavaco Picanco Mestre
Universidade Autónoma de Lisboa, Escola.
Superior de Desporto de Rio Maior, Escola.
Superior de Comunicação Social (Portugal),
The Football Business Academy (Suíça)

Prof. Dra. Amanda Flavio de Oliveira
Universidade de Brasília - UnB

Prof. Dr. Carlos Raul Iparraguirre
Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales,
Universidad Nacional del Litoral (Argentina)

Prof. Dr. César Mauricio Giraldo
Universidad de los Andes, ISDE, Universidad
Pontificia Bolivariana UPB (Bolívia)

Prof. Dr. Eduardo Goulart Pimenta
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.
e PUC - Minas

Prof. Dr. Francisco Satiro
Faculdade de Direito da USP - Largo São
Francisco

Prof. Dr. Gustavo Lopes Pires de Souza
Universidad de Litoral (Argentina)

Prof. Dr. Henrique Viana Pereira
PUC - Minas

Prof. Dr. Javier Avilez Martínez
Universidad Anahuac, Universidad
Tecnológica de México (UNITEC), Universidad
Del Valle de México (UVM) (México)

Prof. Dr. João Bosco Leopoldino da Fonseca
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.

Prof. Dr. Julio Cesar de Sá da Rocha
Universidade Federal da Bahia - UFBA

Prof. Dr. Leonardo Gomes de Aquino
UniCEUB e UniEuro, Brasília, DF.

Prof. Dr. Luciano Timm
Fundação Getúlio Vargas - FGVSP

Prof. Dr. Mário Freud
Faculdade de direito Universidade
Agostinho Neto (Angola)

Prof. Dr. Marcelo Andrade Féres
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof. Dr. Omar Jesús Galarreta Zegarra
Universidad Continental sede Huancayo,
Universidad Sagrado Corazón (UNIFE),
Universidad Cesar Vallejo. Lima Norte (Peru)

Prof. Dr. Raphael Silva Rodrigues
Centro Universitário Unihorizontes
e Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof. Dra. Renata C. Vieira Maia
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Prof. Dr. Rodolpho Barreto Sampaio Júnior
PUC - Minas e Faculdade Milton Campos

Prof. Dr. Rodrigo Almeida Magalhães
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG.
PUC - Minas

Prof. Dr. Thiago Penido Martins
Universidade do Estado de
Minas Gerais - UEMG

APRESENTAÇÃO

Não sabemos quais dias atravessaremos portais. E ainda assim os vivemos. Em uma salinha de um grupo de pesquisa na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, com uns pares de colegas reunidos de forma autônoma para discutir esquizoanálise, foi criado um portal.

O que se faz com o desejo cabe muitas respostas – inclusive a suspensão delas –, mas o que importa é que isso produz movimentos e inaugura novos possíveis para se relacionar com o mundo. Naquela sala do quarto andar da faculdade, o que se irrompia era a vontade de encontros para sentipensar o que se inventa com as pistas esquizoanalíticas. Alguns grupos de estudos formalizados depois, contagiados pelo encontro, foi conjurado o desejo de realizar um evento para explorar quais as esquizoanálises estão sendo produzidas em terras brasis.

Articula aqui, assina ali, combina acolá, está decidido!: o I Encontro de Esquizoanálise na UFMG será no auditório Carangola. Aparentemente, outras pessoas conjuraram conosco, e em poucos dias, aquele auditório que comporta pouco mais de cento e trinta pessoas sentadas parecia pequeno demais para abrigar tantas ideias fervilhando novos modos de produção de Ciência, do fazer profissional, de Vida.

Com mais de cento e oitenta pessoas inscritas, de fato o que se viu durante os dias do Encontro foi a experimentação de um saber encarnado, que não se dispõe a trazer figuras limpas e afeitas aos sentidos conscientes para melhor inteligibilidade. A esquizoanálise francesa nos deu elementos importantes, e é preciso mesmo situar o caráter revolucionário que Deleuze e Guattari conseguiram depreender do agenciamento coletivo de enunciação que se percebeu no Maio de 68.

Contudo, no Brasil a revolução pede passagem em meio a sistemas de opressão que vão muito além de um capitalismo ardendo as costas de cidadãos/as. É preciso um sentir-fazer-pensar que considere e faça

frente ao racismo que institui o país, ao imperialismo que solapa as forças criadoras, ao extrativismo que sangra nossas terras.

Vivemos o portal. Durante os três dias do Encontro, vivenciamos esquizoanálises mundanas, da lama. Estica, encolhe, aperta, testa, come, põe na boca, no nariz, no lixo. Pega de volta. O que se produz aí? Produzimos a partir e com o corriqueiro. Não para atingir o consenso, mas para experimentar maneiras de ficar com as afecções. Para dar conta – ou dar corda – à complexidade da vida, pela descolonização do inconsciente.

Pessoas da Psicologia, Filosofia, Direitos, Artes Visuais, Dança, Educação, Música, Ciências Sociais, Biologia, Artes Cênicas, e tantas outras formações, se reuniram para trazer diversos olhares que façam jus ao tamanho da Vida. A heterogeneidade tem a singela característica de pensar singularmente outros modos para produção de saúde.

Atravessamos o portal. E aqui convidamos vocês leitoras/es para ficarem à espreita para os portais que passarem por vocês. O que verão neste livro, divididos em dois volumes, é um compilado de algumas discussões que circularam a programação do I Encontro de Esquizoanálise na UFMG. O que encontrará nas páginas deste volume é o eco de discussões que desafiaram as tradições do pensamento, abrindo caminho para novas epistemologias. Falamos de uma ruptura com as formas coloniais de conhecer e existir, que moldam nossos corpos, nossas mentes e nossas relações. Como podemos traçar novos caminhos que escapem dessas formas de controle? Há aqui uma busca por reinventar o modo como vemos o mundo, como nos relacionamos com a ancestralidade e como lidamos com o presente.

Os conceitos, que muitas vezes tomamos como fixos, são aqui esticados, dobrados, reinventados, em um esforço para dar conta de experiências diversas, que não cabem nas narrativas hegemônicas. Um exemplo disso é a forma como as formas de vidas afro-brasileiras ressignificam as práticas de cuidado e saúde, criando tempos e espaços que desafiam as normatividades impostas. Outros exemplos podem ser encontrados nas epistemologias feministas e *queer*, que oferecem

novos modos de entender a subjetividade, ampliando o campo do que consideramos conhecimento válido.

A multiplicidade de vozes neste Encontro não foi acidental. Ela, na verdade, é fundamental para descolonizar não apenas o pensamento, mas também as práticas e os afetos. A proposta aqui é abrir novos horizontes para pensar o cuidado e o bem-estar de uma forma enraizada nas realidades locais, mas também em conexão com o que há de mais profundo em nossas histórias. É uma oportunidade de romper com as formas coloniais de produção de conhecimento, de se reconectar com os saberes ancestrais que sempre estiveram presentes, embora muitas vezes invisibilizados.

A produção sobre as esquizoanálises é frutífera justamente porque se dá assim, no plural. É chegado o momento de assumir que não dá para ficar somente nos cânones, é chegado o momento de pintar com urucum e jenipapo nossas produções, de plantá-las nas terras de nossos biomas, de articulá-los com os cuidados que já estavam sendo cultivados no Brasil profundo. Perceber a profundidade dos conceitos para criar inéditos possíveis com ele.

Este é o convite: a passar pelo portal e permitir-se criar com o mundo ao seu redor, a partir do que ele lhe oferece, e não do que lhe é imposto. Neste processo, estamos construindo juntas novos futuros – futuros que podem parecer distantes, mas que já estão sendo tecidos nos gestos mais simples e cotidianos.

Nos contagiamos com o portal.

Belo Horizonte, janeiro de 2025.

Jailane Devaroop Pereira Matos

Liz Pereira Costa

Thiago César Carvalho dos Santos

SUMÁRIO

Uma cartografia esquizoanalítica da colonização racial da subjetividade..... 13

Deivison Warlla Miranda

Quilombo Esquizo: o começo, o meio e o começo... 41

Abigail Marinho, Ismayla Roque, Liz Costa, Tuliola Lima, Macaco Vermelho, Wellington Pugirá

Psicologia e as encruzilhadas do existir: cuidados com a saúde mental a partir da perspectiva lorubá..... 57

Ana Beatriz Leopoldo Soeiro, Alexander Motta de Lima Ruas

As relações familiares de presos e presas LGBTQIA+: uma pesquisa cartográfica..... 79

Isabella de Almeida Constantino Venturoti, Jésio Zamboni, Mateus Soares de Sousa

Ecofeminismo como meio para fugir de leituras de gênero binárias da natureza: uma crítica a (hétero)sexualidade das plantas..... 107

Keyme Gomes Lourenço, Marcos Allan da Silva Linhares, Lúcia de Fátima Dinelli Estevinho

“Jardinagens de fins de mundo”: fabulando coexistências em uma intervenção artística 119

Keyme Gomes Lourenço, Tamiris Vaz, Lucia de Fatima Dinelli Estevinho, Marcos Allan da Silva Linhares, Fábio Purper Machado, Ezequias Cardozo da Cunha Júnior, Nayara Elisa Costa da Conceição, Sthefany Vitoria da Cruz Figueiredo, Jhenyffer Santos Cioqueta Macedo, Anna Cristhyna Siqueira de Brito, Michele Bruna Costa Ramos

Desvios e devires: o que pode o corpo-escrita? 147

Lucas Kelly

Esboço geral para uma antropologia pós-científica e anti-humanista 167

Luís Filipe Viveiros e Silva

Bordando experimentações e aproximações entre Biologia e Cultura..... 187

Marcos Allan da Silva Linhares, Keyme Gomes Lourenço, Lúcia de Fátima Dinelli Estevinho

Secreções, maquiagens, cicatrizes e próteses: a instauração de uma bufona-ciborgue-bixa 201

Matheus Silva

Cartas para mim mesma..... 221

Nayara Elisa Costa da Conceição, Lucia de Fátima Dinelli Estevinho

Ideias para adiar o nosso próprio fim..... 237

Tuliola Lima

Vamos ficar juntinhos? Cultivar a Vida para gerar tempo. 259

Maria Flor Guerreira – Txahá Xohã Pataxó

Tecido de um corpo-ancestral: cartografias contracoloniais e narrativas esquizodramáticas de laboratório de criação277

Zaida Anaconda Mojica

Clínica Cartográfica: entre experimentações e composições de si297

João Vitor de Freitas Gimenes, Sonia Regina Vargas Mansano

UMA CARTOGRAFIA ESQUIZOANALÍTICA DA COLONIZAÇÃO RACIAL DA SUBJETIVIDADE

Deivison Warlla Miranda¹

Resumo: A partir de uma inspiração exuística que nos ensina que só cartografa com os pés, em um movimento peripatético, este ensaio foi pensado com a intenção de mapear dos efeitos da colonização racial através dos dispositivos da racialidade no âmbito da subjetividade, com interdições que se desdobram em dinâmicas desejantes, inconscientes, sociais tendo a raça como vetor de dominação. Para tal tarefa, ousa a produção de um filho monstruoso da esquizoanálise de Deleuze e Guattari a partir de descentramentos e torções atravessados pelo pensamento de autoras(es) que discutem processos de colonização racial, o que resultou em uma análise afinada com os processos de subjetivação produzidos no Brasil a partir das suas arquiteturas coloniais, o que conduziu a escrita para a criação de contornos conceituais na direção de uma análise dos processos desejantes-sociais singulares engendrados pelo racismo antinegro e anti-índigena no Brasil em termos macro e micropolíticos.

Palavras-chave: esquizoanálise, colonização, racialidade, subjetividade.

ENTRE OS CUS DE DELEUZE E GUATTARI E A BOCA DE EXU

Os traçados deste ensaio um tanto labiríntico acenam para 2 entradas: a primeira é famigerada *Carta a um crítico severo*, na qual Deleuze (1992) situa a maneira como imperava na história da filosofia uma função repressora. Função manifestada, de maneira direta ou elíptica, em uma frase que não nos é lá tão desconhecida: “Você não vai se atrever a falar em seu nome enquanto não tiver lido isto e aquilo e aquilo sobre isto, e isto sobre aquilo” (p. 14).

Deleuze afirma que sua principal maneira de safar dessa época foi concebendo a história da filosofia como uma enrabada... ao chegar por trás de um autor e fazer com ele um filho monstruoso.

¹ Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Piauí, Mestre em Psicologia pela Universidade do Delta do Parnaíba, Especialista em Filosofia Contemporânea pela Universidade Estadual de Feira de Santana e em Direitos Humanos e Contemporaneidade pela Universidade Federal da Bahia. E-mail: deivisonmiranda@ufpi.edu.br.

E a partir disso, pensei em meados de 2015: Por que não fazer isso com Deleuze e Guattari? Fazer com a esquizoanálise um filho monstruoso, como uma *meta-enrabada*, a lembrar do que disse Deleuze (1992) sobre conceber sua filosofia como uma espécie de enrabada. Mas seguindo as advertências do filósofo, que seja filho da esquizoanálise é importante por conter o que ela disse em um gesto de honestidade intelectual, mas muito importante que seja monstruoso pela necessidade de torções, deslizos, descentramentos em um gesto de ousadia, uma das faces mais marcantes da esquizoanálise.

Aqui falo em fazer filhos monstruosos da esquizoanálise como modo de produzir *experimenTorções* do pensamento dos autores a partir de um *Sentipensar com os pés* onde pisamos — inspirado na frase de Betto (*apud* SILVA, 2015): “a cabeça pensa com os pés onde pisa” (s.p). A ousadia de propor uma esquizoanálise que cartografa com os pés, *in-tensiona* um afastamento do que chamo de uma Esquizoanálise que come farofa e bebe cachaça, mas arrota *croissant* com champagne ao se apropriar dos problemas que atravessam nossa realidade, mas recaírem na reprodução quase coreográfica dos conceitos como meras *bijouterias* que só brilham em uma erudição infértil.

Mais do que um tom meramente jocoso, digo isso para lembrar que só se cartografa peripateticamente², como o faz Exu caminhando nas encruzilhadas em vez de importar decalcadamente, *ipsis litteris* imagens de outras realidades histórico-geográficas sem desfigurações necessárias. Afinal, é preciso lembrar: “O mundo é diferente *do atlântico pra cá*”, com a licença ao Racionais Mc’s para minhas torções no trecho.

A outra entrada emergiu pela voz do psicólogo Henrique Galvão³ (2022) nos encontros do grupo *Esquizoanálise e(m) diáspora* ao evocar a figura de Exu Enugbarijó, a boca que tudo que come e ao vomitar,

2 Referência ao ato de ir e vir conversando, como menção à escola de Aristóteles que dava aulas andando no Liceu por acreditar que o pensamento funcionava em movimento (LANCETTI, 2008).

3 Todas as vezes que um(a) autor(a) negra(o) ou indígena for citado(a) será mencionado seu nome e sobrenome como um ato político de afirmação e reconhecimento de escritas que seguem à margem da universidade e, seguindo as orientações de Lélia

vomita diferenças. Aprendi com Henrique Galvão que é preciso arriar a Esquizoanálise nas encruzilhadas para Exu comer e vomitar diferenças.

AS PEÇAS DAS PRIMEIRAS MÁQUINAS CAPITALÍSTICAS CHEGARAM AQUI EM CARAVELAS

O que é primeiro no pensamento é o arrombamento, a violência, é o inimigo, e nada supõe a filosofia, tudo parte de uma misosofia. Não contemos com o pensamento para embasar a necessidade relativa do que ele pensa; contemos, ao contrário, com a contingência de um encontro com aquilo que força a pensar, a fim de erguer e estabelecer a necessidade absoluta de um ato de pensar, de uma paixão de pensar. As condições de uma verdadeira crítica e de uma verdadeira criação são as mesmas: destruição da imagem de um pensamento que pressupõe a si próprio, gênese do ato de pensar no próprio pensamento. (Deleuze, 2018, p. 191).

Deleuze situa o pensamento a partir de um encontro com alguma coisa que nos força a pensar. O que me força a pensar este diálogo sobre o cenário árido da colonização racial da subjetividade foi o meu encontro com as pessoas em situação de rua, suas narrativas e corpos-territórios. Foi com as travestis em situação de rua que aprendi a pensar com a navalha embaixo da língua e desferir os cortes necessários, se necessário.

E a partir destes encontros *tensionadores*, percebi que não há como produzir uma cartografia das subjetividades no Brasil sem perceber a centralidade das arquiteturas coloniais e racistas nas produções sociais e desejantes, como disse o sociólogo Jessé Souza (2019) em tom lapidar: O racismo criou o Brasil. Dessa forma, neste

Gonzalez (s.d) que afirma que negro precisa ter nome e sobrenome, senão os brancos arranjam um apelido... ao gosto deles”.

ensaio, ensejo uma cartografia das *máquinas colonialísticas* como base política, ontológica, histórica, econômica, social do que se desdobrou enquanto as máquinas capitalísticas (Guattari; Rolnik, 1986) que temos hoje e produziram um regime de produção de subjetividades desde sua face enquanto Colonialismo, processo histórico iniciado no século XVI com grandes invasões marítimas em países da África e das Américas, marcadas por sequestros, roubos, extermínio de povos, escravização aos seus desdobramentos enquanto colonialidade de saber, poder, ser que se atualiza através de estratégias de dominação (Castro-Gómez, 2005).

Ao desviar da reprodução de análises locais tornadas universais, não há, todavia, qualquer intenção de produzir uma análise geral de um suposto Brasil unificado e uniforme, pois a vastidão territorial e as diversidades cultural, étnica, geográfica de um país com dimensões continentais carrega consigo uma multiplicidade irreduzível a análises generalistas ou homogeneizantes. Ademais, no Brasil há brasis com uma rica e complexa diversidade de elementos sociais, políticos, econômicos, raciais, geográficos que determinam os processos de subjetivação. Dessa forma, debruçamo-nos sobre o papel da colonização na produção da subjetividade a partir do dispositivo de racialidade conforme aponta Sueli Carneiro (2023).

Indubitavelmente, um dos principais tomos do pensamento esquizoanalítico é a crítica ao capitalismo em captura do desejo em inúmeras formas em diversos países. No *Cartografias do Desejo*, Guattari e Rolnik (1986) introduzem o termo capitalístico, no qual o sufixo “ístico” faz menção às diversas nações do clássico capitalismo, mas também nações do dito Terceiro Mundo, capitalismos periféricos e até economias ditas socialistas. Para os autores, nestas sociedades “nada se diferenciariam do ponto de vista do modo de produção de subjetividade. Elas funcionariam segundo uma mesma cartografia do desejo no campo social, uma mesma economia libidinal-histórica.” (p. 15). Aqui eu repito meus grifos no rap do Racionais: “O mundo é diferente *do atlântico pra cá*”.

O cenário da colonização racial conduz ao que Rolnik (2018) nomeia enquanto regime colonial-capitalístico que tem características específicas tanto no plano macropolítico pela acumulação de capital associada majoritariamente ao tráfico de negros escravizados, trabalho escravo e seus desdobramentos no plano das desigualdades raciais-sociais que colocaram negros e indígenas enquanto subjetividades periféricas no plano ontológico, econômico, social, política (Miranda; Félix-Silva, 2022).

Não há, pois, como compreender o cenário da subjetividade no Brasil sem a discussão precisa do processo de colonização em suas diferentes faces e fases, ultrapassando a apresentação clássica na monarquia com as invasões europeias e alcançando os dias atuais, pois como afirma Achille Mbembe (2018), a democracia se mostra incapaz de resolver a questão racial. No entanto, a colonização entre moldes e modos mais sofisticados e molecularizados de se apresentar.

Uma civilização que se revela incapaz de resolver os problemas que o seu funcionamento suscita, é uma civilização decadente. Uma civilização que prefere fechar os olhos aos seus problemas mais cruciais, é uma civilização enferma. Uma civilização que trapaceia com os seus princípios, é uma civilização moribunda. A verdade é que a civilização dita ‘europeia’, a civilização ‘ocidental’, tal como a modelaram dois séculos de regime burguês, é incapaz de resolver os dois problemas maiores a que a sua existência deu origem: o problema do proletariado e o problema colonial; que, essa Europa acusada no tribunal da ‘razão’ como no tribunal da ‘consciência’, se vê impotente para se justificar; e se refugia, cada vez mais, numa hipocrisia tanto mais odiosa quanto menos suscetível de ludibriar (Cesaire, 2020, p. 9).

COLONIZAÇÃO RACIAL E A PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADES

Uma das principais teses de *O Anti-Édipo* é a inseparabilidade entre produção social e desejante, sendo pois impossível compreender a subjetividade apilacando-a da relação indissociável entre os planos desejantes e sociais enquanto processos que se cruzam, con-fundem entre relações de produção. Os autores deixam explícita essa inseparabilidade neste trecho:

(...) Na verdade, a produção social é unicamente a própria produção desejante em condições determinadas. Dizemos que o campo social é imediatamente percorrido pelo desejo, que é o seu produto historicamente determinado, e que a libido não tem necessidade de mediação ou sublimação alguma, de operação psíquica alguma, e de transformação alguma, para investir as forças produtivas e as relações de produção. Há tão somente o desejo e o social, e nada mais. Mesmo as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva sob tal ou qual condição que deveremos analisar (Deleuze; Guattari, 2010, p. 46).

Dessa forma, me inquietou o plano da investigação dos processos de colonização racial no âmbito da subjetivação no Brasil e seus efeitos em termos plurais. Para tal tarefa, busquei articulação com outras(os) autoras(es) como experimentação de outras matérias de pensamento, seguindo o brado de Deleuze (1992) para fabricarmos nossos intercessores, o que me permite ousar torcer e *hackear* pensamentos com o intuito de ensinar alguns contornos conceituais que se aproximem do tema que me foi proposto com esta fala.

Com esta inquietação, me aproximo do que o filósofo Guillaume Sibertin-Blanc (2022) situa em seu recém livro recém lançado no Brasil *Direito de sequência esquizoanalítica: Contra-antropologia e*

descolonização do inconsciente que o Anti-Édipo não é uma crítica fundamental ao conceito de Édipo. Para o autor, a crítica do livro é, antes de tudo, direcionada a um processo sócio-histórico, político que produz, suscita, motiva, delibera a produção da edipianização do desejo, a saber: A colonização.

Aqui cabe citar 2 livros publicados cerca de 20 anos de *O Anti-Édipo*: o *Discurso sobre o Colonialismo* de Aimé Cesáire (2020) e o *Pele Negra, Máscaras Brancas* do martinicano Frantz Fanon (2020) traziam o cenário da colonização para o âmbito da subjetividade, do desejo, dos imaginários ultrapassando a discussão desse tema no âmbito da dominação de territórios, bens. Atravessado pelos autores supracitados costumo dizer que a colonização europeia não trouxe apenas invasões a territórios geográficos, pois invadiu também territórios existenciais com o intuito de se apropriar não apenas das terras, mas do desejo, da subjetividade, dos inconscientes. Talvez uma das descrições mais cruas e diretas deste cenário foi feita por Aimé Cesáire:

(...) falo de sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas. (...) Falo de milhões de *pessoas* desarraigados de seus deuses, de sua terra, de seus costumes, de sua vida, da vida, da dança, da sabedoria. Falo de milhões de *pessoas* aos quais sabiamente se lhes inculcou o medo, o Complexo de inferioridade, o temor, o pôr-se de joelhos, o desespero, o servilismo (Cesáire, 2020, p. 25, grifos meus).

Em se tratando do Brasil, foi no trânsito atlântico que chegaram em caravelas as peças das máquinas capitalísticas em seu *status nascendi*, a lembrar que muito antes do cenário global de exploração da força de trabalho para a produção de capital, a definição para esse cenário estava em um critério inventado pela colonização europeia: a

raça forjada como tecnologia de dominação que o pensador camaronês Achille Mbembe (2018) nomeia enquanto “um cenário temores e tormentos, de perturbações do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes” (p. 26). Para o filósofo camaronês concepção de raça foi criada enquanto uma ficção fantasmática útil, uma fabulação que empurrou à força para sustentar a realidade de superioridade e dominação do branco europeu.

Deleuze e Guattari (2010) afirmam que todo delírio é racial, não necessariamente racista. No entanto, o delírio de superioridade da branquitude colonial se constituía enquanto racial e racista, pois tinha no racismo seu principal substrato ao construir uma superioridade forjada em uma captura. Delírio que foi sustentado pelas ficções que a colonização inventou e plantou nos territórios existenciais ordenando uma Verdade que articulava concomitantemente a nadificação de determinados corpos em face da superiorização inquestionável do branco europeu.

Para elevar à condição de verdade este delírio, o racismo aceitou às tentativas de justificar em um viés biológico-científico, como pudemos assistir nas figuras tenebrosas de Carl Von Linné, Cesare Lombroso e Nina Rodrigues. O argumento ficcional da raça está diretamente ligado ao do racismo enquanto atribuição direta de elementos fenotípicos a atributos morais em um mundo cindido em dois como o disse Frantz Fanon (2020), uma linha dura que cria uma segmentarização rígida calcada no maniqueísmo inventado como: branco, logo bom/belo/civilizado/sagrado/inteligente, negro logo feio/animalizado/profano/burro, indígena logo feio/selvagem/primitivo/burro.

Em se tratando de subjetividade, a esquizoanálise foge de sua dimensão essencializada, encapsulada e rigidamente fechada, para pensá-la em uma perspectiva plural, polifônica e produzida por diferentes vetores dos agenciamentos coletivos de enunciação enquanto efeito de um processo de produção, como afirmou Guattari (2010). Para compreender este processo de produção, o conceito de dispositivo desponta como central por se situar como uma meada

multilinear que entrecruza saber com seus estratos e poder com suas relações de afetar e ser afetado na constituição da subjetivação (Deleuze, 2016). Em *Microfísica do Poder*, Foucault (2017) situa o dispositivo como:

um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não-dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (p. 244).

E é a partir desse conceito que a filósofa brasileira Sueli Carneiro (2023) dá um salto para discutir o campo da racialidade através do qual relações de saber e poder, práticas e discursos se articulam com efeitos ontológicos nítidos através de uma dualidade expressa na relação entre um *Eu* dotado de qualidades indiscutíveis categorizadas enquanto verdade absoluta e um *Outro* forjado enquanto véu rasgado e obscuro, tendo primariamente a pele como critério de definição.

INTERDIÇÕES DOS DISPOSITIVOS DA RACIALIDADE

Nas discussões sobre o dispositivo da racialidade, Sueli Carneiro (2023) situa que o *Eu* branco europeu foi erigido enquanto dado inquestionável através da racialidade do outro — já que ele mesmo não se racializa, afinal raça na pele dos outros é refresco. E por meio deste processo, a branquitude forjou sua superioridade a partir da inferiorização do outro racializado. A brancura se tornou, então, a norma, em concomitância à submissão daqueles que cravou como diferentes a interdições plurais que Carneiro situa como: *Criação do negro como não-ser*, enquanto processo de destituição do corpo negro de sua condição de ser no sentido ontológico da palavra. O que nos faz

lembrar as palavras de Frantz Fanon (2020) de que “qualquer ontologia se torna irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada” (p. 91). O processo de forjar o negro enquanto um não-ser nos faz lembrar as palavras de Hur (2016) acerca das relações entre forças e reativas na leitura deleuziana de Nietzsche, nas quais adiciono meus grifos: “(...) A *branquitude* não triunfa por adição de suas forças, mas por subtração da força daqueles que considera outros: separam o forte daquilo que ele pode.” O racismo é uma operação de subtração das forças do outro, o afastamento sistemático e organizado do que os corpos podem. A branquitude se situa, dessa forma, como organismo parasitário que só existe enquanto estrutura de poder a partir da captura das forças dos não-brancos.

Nesse sentido, reverbero a crítica de Deleuze e Guattari (2010) às compressões da falta em sua dimensão essencializada para captá-la através dos processos de produção de falta no desejo. Aqui ousar tracejar algo além da relação desejo-objeto no caso dos dispositivos da racialidade, na medida em que alcançam o “ser” determinadas existências. Na/o negra/o e na/o indígena a colonização inseriu/inseriu uma falta não apenas no desejo, mas na própria condição de ser, existir.

Nesse sentido, o “ser” vai além de habitar um corpo vivo. E ainda mais, como afirma Frantz Fanon (2020) em *Pele Negra, Máscaras Brancas* o negro não tem apenas que ser, mas sê-lo diante do branco que o nega a todo momento, pois não há branquitude que não opere pela negação daqueles que forjou como outro. No árido universo da colonização, o racismo impõe uma falta ontológica ultrapassando o desejo, mas alcançando a esfera da existência.

As artimanhas da colonização racial alocou indígenas e negros como corpos sem *psiquê*, traduzida corriqueiramente como “alma” e “mente”, e atribuindo-lhe condições para alcançá-la; os quais os pensadores Wade Nobles (2009) e Geni Nunez (2021) situam: a catequização, a negação das suas cosmopercepções originárias, a captura do desejo em monoculturas de pensamento e afeto, e em estratégias de embranquecimento, desafrikanização e desindigenização) em modo

de funcionamento que, concomitantemente, produz a falta enquanto desterritorialização agressiva e impõe uma reterritorialização forçada e nadificante em um não-lugar, um des-lugar como o descarrilhamento que afirmou Wade Nobles (2009).

Esta conjunção entre desterritorialização pela captura, pela subtração e reterritorialização nadificante me faz lembrar de uma afirmação do Anti-Édipo sobre a relação entre descodificação e axiomatização, que aqui *transduzo* em: “O que a *colonização desterritorializa* com uma das mãos, *reterritorializa* com a outra”. (Deleuze; Guattari, 2010, p. 326, grifos meus). A reterritorialização em um não-lugar se situa como solo fértil para a produção de uma dinâmica desejante que pode ser determinada a fazer corpos racializados desejarem sua própria repressão.

A captura colonial do desejo impõe o auto-ódio enquanto dentrificação do ódio racial do racismo que se instaura em dobras forçadas e captura a subjetividade. Este ódio pode ser *individual*, como versa Mano Brown: “Sozinho eu sou agora o meu *inimigo íntimo*”, assim como na autocolonização que narrou Ailton Krenak (2022) ao situar que a colonização impera mesmo em meio à ausência física do colono, pois a colonização se incrustou na subjetividade em dinâmicas de autoaprisionamento, autodestruição, o que aproximo das linhas dos *Mil Platôs* (1996) ao situar as linhas de fuga se convertem em linhas suicidárias.

O auto-ódio também se apresenta enquanto processo *coletivo* na medida em que os agenciamentos coloniais produzem uma pulsão capitão do mato que arrasta corpos negros a agirem contra outros negros em favor dos interesses da branquitude, inclusive desejando e agindo em favor da repressão dos próprios negros, como situam Deleuze e Guattari (2010): “o desejo pode ser determinado a desejar sua própria repressão no sujeito que deseja” (p. 143).

Essa realidade contraria as torpes noções de que todos disparam de um mesmo ponto de partida ontológico, dos quais todos já habitam o “ser” de maneira enquanto ontologia tautológica. Isso se corporifica pois, enquanto para alguns a superação do “ser” é acionada porque o

mínimo — o reconhecimento da existência — já lhe foi dado por si, para outros o ser precisa ser conquistado por vezes perseguido como quem mira inalcançável e padece ao cansaço do ter que perseguir o “ser”. Ademais, para algumas pessoas o “não ser” se torna um problema que aponta para o devir, para outros anuncia uma nadificação que permanece sempre à espreita, como sombra que acompanha determinados corpos onde quer que estejam.

Assim, enquanto algumas leituras inocentes acreditam em um Capitalismo neutro, democrático e transparente — como diria o Édouard Glissant (2020) — que opera suas capturas de maneira equânime com base na crença no mito da democracia racial, operando apenas diferenciações de classe (burguesia – proletariado). O que denega as desigualdades produzidas pelos marcadores sociais da diferença, em uma trama em que o capitalismo delibera relações de dominação diferenciadas a partir de elementos de raça, gênero e sexualidade, lugar, corpo, nacionalidade e não apenas como uma dicotomia de classe: proletariado x burguesia. Vale lembrar dos *pichos* rasgantes que gritam: “não estamos no mesmo barco!”, pois enquanto uns estavam nas caravelas, outros foram invadidos por elas, alguns estavam no comando das caravelas, outros estavam aprisionados em seus porões.

*“O racismo e o capitalismo são duas
faces da mesma moeda”
Steve Biko*

A reterritorialização forçada enquanto um não-ser desemboca em uma captura narrada por Frantz Fanon (2020) em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, em uma afirmação corrosiva: “Da parte mais negra de minha alma, através da zona sombreada, irrompe em mim este súbito desejo de ser branco. Não quero ser reconhecido como negro, mas como branco” (p. 58). Essa fissura existencial conduz a uma saga impossível, inexequível, que aponta para um desejo que não existe enquanto essência do ser negro, mas emerge como efeito da

captura que empurra os corpos negros no abismo do não-ser – já que o ser está condicionado à brancura como condição *sinequanon*. Ou seja, há uma relação recíproca e indissociável de equiparação do ser à brancura e expulsão da negritude para o terreno inóspito do não-ser, restando apenas o impossível: tornar-se branco. Essa clivagem impôs obstáculos ao mecanismo do autorreconhecimento — situado por Denise Ferreira da Silva (2022) como elemento constitutivo do ser. Obstáculos que se resolveriam a partir do afastamento das cosmogonias africanas (desafricanização) em consonância da adoção de regimes de significância e subjetivação do mundo branco (embranquecimento), não pela inclusão por parte da brancura, mas pelo afastamento dos rizomas africanos em meio à diáspora, este processo incidiu diretamente em elementos relacionados à memória, ao epistemicídio (Carneiro, 2023; Nobles, 2009).

DESCOLETIVIZAÇÃO E DECALCAMENTO DA MULTIPLICIDADE: A SUBJETIVIDADE EU-CENTRADA

*Primeiro cê sequestra eles, rouba eles, mente sobre eles
Nega o deus deles, ofende, separa eles
Se algum sonho ousa correr, cê para ele
E manda eles debater com a bala que vara eles, mano
Emicida Ismália*

A colonização racial da subjetividade opera dois mecanismos que incidem diretamente nas interdições dos dispositivos da racialidade: o decalcamento da *multipliSidade* na unificação da raça e a descoletivização das subjetividades. O decalcamento diz do arrebatamento da subjetividade em figuras unitárias, rígidas, fechadas que perdem a dimensão da *multipliSidade* de povos que carregam consigo uma miríade de singularidades. A título de ilustração: *Hauçás, Iorubás, Oromos, Ibos, Ijós, Somalis, Zulus* localizados em diferentes nações, com troncos linguísticos, culturais foram reduzidos ao

Uno arborescente do: Negro. O mesmo aconteceu no Brasil onde Aconãs, Xacriabás, Fulni-ô, Kaimbés, Kiriris reduzidos a: índio. No cenário colonial a multiplicidade só poderia existir na brancura que assumia nomes, cores e características específicas sem ser reduzida/identificada unitariamente como “branca”, enquanto para o outro restava o *uno arborescente*, padecido às agruras no não-ser, da ausência.

Assim, a colonização racial opera recortando a multiplicidade de um rizoma para empurrar o Uno dúbio do ser x não-ser, afinal se empurravam vidas plurais e singulares para o regime unitário e nadificado que impedia o devir pela captura das multiplicidades e dos outramentos, pois o negro e o indígena eram, ao mesmo tempo, condenados da terra e condenados à territorialização, pegando emprestado um termo do Frantz Fanon (2022) A negação da multiplicidade em nome de uma unificação aprisiona as subjetividades africanas e afrodiaspóricas marcadas pela multiplicidade e singularidade. Aqui temos duas posições, uma assumida por Grada Kilomba (2019) e Achille Mbembe (2018), outra por Guattari e Deleuze (1997).

Grada Kilomba (2019) e Achille Mbembe (2018) se coadunam ao apontar a existência de uma dinâmica concomitante e recíproca entre a autoafirmação egóica e narcísica do branco e a restificação e alterocídio daqueles que a brancura forjou enquanto outros (aqui no Brasil mais especificamente povos originários, africanos, afrodiaspóricos). Grada Kilomba situa que a engenharia colonial operou a criação dos outros enquanto outridade que funciona como depósito de todas as faces negativas denegadas pelo homem branco, despejando no corpo negro todos os adjetivos que não aceitou no espelho. A lembrar que o cenário colonial foi marcado por cenas de invasão, estupros, espancamentos, tortura e homicídios, mas o perigoso, o monstro, o animalizado, o criminoso é o negro, do que decorre a produção da rostificação⁴ do

4 Deleuze e Guattari (1996) situam o rosto como um entrecruzamento entre regimes de significação e subjetivação, não existindo em si mas efeito de um processo de produção que envolve dinâmicas ancoradas nas normas e formas instituídas, ao passo que relega o que se afasta mecanismos de descentramento que envolvem dinâmicas políticas e estéticas.

crime como um rosto negro. Tal universo está tão arraigado ao falar a palavra “um ladrão”, poucos imaginariam a figura de um homem branco de terno ou um navegador em uma caravela.

O racismo colou dinâmicas de subjetivação e significação do crime ao rosto negro.

Deleuze e Guattari (1996) concebem essa realidade a partir de outro prisma, apresentando uma perspectiva que submete os corpos não-brancos um dever-ser e não ao devir, pois ora inexistem, ora existem em uma periferia em suas marcas de nadificação e alteridade não-reconhecida. Os autores descrevem esta realidade nestes termos:

O racismo europeu como pretensão do homem branco nunca procedeu por exclusão nem atribuição de alguém designado como Outro: O racismo procede por determinação das variações de desvianças, em função do rosto Homem branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes, ora para uma tolerância em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-los no muro que jamais suporta a alteridade. Do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem as pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem. O racismo jamais detecta as partículas do outro, ele propaga as ondas do mesmo até à extinção daquilo que não se deixa identificar (ou que só se deixa identificar a partir de tal ou qual desvio). (Deleuze; Guattari, 1996, p. 41).

Já o processo de descoletivização da subjetividade incidiu sobretudo nas vidas atravessadas por uma influência das *cosmontologias* Ubuntu dos povos de tradição banto-congo que concebem a existência ancorada necessariamente no “nós”, na existência coletiva da qual o “eu” nada mais é do que um recorte e um individual, uma captura da relacionalidade que contempla a existência calcada no coletivo

(Mogobe Ramose, 1999). Criticando o foco no “Eu” que aparece em traduções de Ubuntu como “Eu sou porque você é” ou “Eu sou porque nós somos”, Luís Augusto Saraiva (2019) situa Ubuntu como o “nós somos porque nós somos” em uma tautologia ontológica que se centra no nós como potência constitutiva das subjetividades.

A descoletivização produziu fissura do “nós” como forma de despotencializar vidas composicionadas no “nós” enquanto substrato relacional e vetor de subjetivação. Esse empreendimento colonial se situa como desvio do fundamento que o martinicano Edouard Glissant (2020) situou enquanto *Relação* que se desdobra como vetor de produção de subjetividades. Assim, onde havia um “nós”, o dispositivo da racialidade impôs um cada-um-por-si que se deu na perseguição de movimentos coletivos de produção de resistência coletiva como ocorreu com a capoeira, com o samba, as religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras e hoje adiciona manifestações como baile *funk*, as batalhas de rima, rolézinhos. A captura do “nós” segue sua edificação estruturante enquanto desfiguração de um corpo-coletivo capaz de criar e resistir às agruras dos racismos.

Seja pela perspectiva da multipliSidade de cada corpo, seja pela coletivização penso — a partir das epistemologias de Exu — a subjetividade enquanto encruzilhada enquanto encontro de caminhos múltiplos caminhos desejantes, sociais, políticos, existenciais, econômicos, etc. O encontro de caminhos sustenta uma compreensão da subjetividade marcada pelo movimento, pela pluralização, pelas interseções, co-engendramentos que permitem mapear percursos de entradas e saídas de forças, fluxos que colocam a vida enquanto movimento contínuo de constituição em aberturas e fechamentos de caminhos (MIRANDA, 2023).

Seja no decalcamento da multipliSidade, seja na descoletivização das subjetividades a colonização racial recorta rizomas ou, como prefiro dizer, fecha caminhos das encruzilhadas da subjetividade para forjar um caminho único, com única entrada e saída e por vezes caminho sem saída (MIRANDA, 2023). O recorte das encruzilhadas enquanto multiplicação de caminhos faz a dinâmica recair no jogo

binário do: Eu-Outro, Sobrevivência-Morte e como diria Emicida em *Ismália*: Pele Alva-Pele Alvo.

A COLONIZAÇÃO RACIAL E O CORPO-ÓRGÃO

Ainda acerca da destituição das multiplicidades, Sueli Carneiro situa outra interdição produzida pelos dispositivos da racialidade: *a negação dos eus plurais*, pois antes da profissão, gênero, classe ou quaisquer atributos que acenam para uma multiplicidade chega a cor. Um exemplo ilustrativo está presente em uma série de televisão estadunidense denominada *Todo mundo odeia o Chris* em um episódio que um morador do bairro foi descrever fisicamente o suspeito de um crime a um policial e, apesar de dar inúmeras descrições sobre altura, peso, modo de andar, vestimenta, o policial branco só ouviu: “*Ele era negro, e... negro, negro, negro, e negro, negro muito negro mesmo, e usava negro, e mancava muito negro e aqui também negro e... andava negro.*” Ou seja, a colonização racial interdita a subjetividade em sua matriz rizomática para disparar ecos subjetivos centrípetos à dimensão racial.

Longe de me debruçar sobre a complexidade do conceito, utilizo do conceito de Corpo-Sem-Órgãos para situar que o racismo criou para negros e indígenas, na verdade, um Corpo-Órgão, pois a potência do corpo enquanto movimento multicomponencial e repleta de povoamentos é rebatida pela prisão à um órgão: a pele. A potência do corporar do corpo é reduzida a uma rede de significações que são, como disse Frantz Fanon (2020, p. 228) “epidermizados”. A clássica provocação de Espinosa sobre o que pode o corpo, é rebatida pela redução de sua multiplicidade ao aspecto da cor.

Outra apreensão desta redução do corpo negro ao Corpo-Órgão está historicamente ancorada especificamente na figura do homem negro, reduzido a pênis e visto como perigoso, uma espécie de sexo ambulante causando o medo, o pavor, e as fantasias em um corpo-pênis. Como afirma Frantz Fanon (2020, p. 133): “quando nos entregamos ao movimento das imagens, não percebemos mais o

negro, e sim um membro: o negro foi eclipsado. Virou membro. Ele é pênis”.

Essa redução do corpo negro ao pênis, ao sexo, se desdobra no mito do estuprador negro que Angela Davis (2018) situa como uma realidade existente apenas no mundo irracional do racismo. Esse mito atíça a atribuição do negro não apenas à condição de outro não identificado, mas ao lugar de perigoso, transformando-o em inimigo (MBEMBE, 2020). Essa perspectiva se soma a tantas outras de imagens do horror inventadas pelos dispositivos da racialidade: o negro não é apenas sedutor, mas um estuprador em potencial pelo tamanho do seu pau em uma *rostificação* do violento, animalizado, endiabrado como adjetivos suficientes para alocá-lo como inimigo e ameaça da integridade física e emocional dos outros.

Como nos diz muito bem Achille Mbembe (2020), a criação do inimigo se desdobra enquanto subterfúgio para a violência da necropolítica que não pode ser concebida de maneira desracializada. Das caravelas às operações nas favelas, do navio negreiro ao camburão, dos pelourinhos às paredes de abordagem policial o corpo negro é um corpo matável, do genocídio indígena que teve início em 1500 e se desdobra até hoje com o agronegócio ou como costume dizer: agro Necrócio — o corpo indígena é um corpo matável. O que faz não apenas do Atlântico um grande cemitério, mas do chão do Brasil um território regado com sangue, a lembrar que estudamos em universidades que em outrora foram fazendas escravagistas e nossos monumentos se ergueram sobre solos manchados com sangue negro e indígena.

Essa política de produção dos corpos negros e indígenas como inimigo se coaduna com outra interdição do dispositivo da racialidade que Sueli Carneiro (2023) situa no que se refere à construção do outro (negro e indígena) como monstro, como indivíduo a ser corrigido, em um assassinato moral que ultrapassa a dimensão individualizada na medida enquanto figura enquanto uma imagem que se insere nos agenciamentos coletivos de enunciação em diferentes vetores discursivos, práticos, imagéticos.

A COLONIZAÇÃO E A PRODUÇÃO DE RÍGIDENTIDADES

Esta operação existe por si, mas que se apresenta como efeito da construção daquilo que chamo de *Rídigentidade* para ilustrar o modo fechado, rígido, sedentário, onde o Uno não é subtraído, mas centralizado na serialização do corpo mesmificado e, logo, engessado e fácil de ser controlado pela previsibilidade de corpos que caminham em círculos em busca de saídas.

Nessa seara é preciso situar algo que o sociólogo Deivison Faustino (2021) escreveu em resposta a psicanalistas brancos que citavam em tom ríspido a existência de um identitarismo enquanto manifestação específica das minorias, o autor situa com maestria que no cenário colonial o primeiro movimento identitário foi o identitarismo branco ao desconsiderar as pluralidades e singularidades africanas e originárias para forjar “O negro, O índio” (como nomenclaturas forjadas pela brancura europeia). Isso acontecia ao passo que o branco europeu se identitarizava enquanto universal desracializado, em uma tentativa de fuga a esse processo ao se sinonimizar com categorias gerais e modelo como humano, civilizado. Seja na *rídigentidade* branca, seja na *rídigentidade* negra não há potência alguma. Como exclamou Frantz Fanon (2020): “O branco está encerrado em sua brancura. O negro, em sua negrura” (p. 16).

Eis uma armadilha que de vez em quando pessoas que estudam esquizoanálise caem: mirar de maneira super coerente na crítica da *rídigentidade*, mas acertar em uma transparência aos tons do mito da democracia racial, a lembrar da provocação da psicóloga Alessandra Almeida (2019) ao situar a ilusão de uma subjetividade insípida, inodora e incolor. Inclusive, certa feita recebi o seguinte comentário em um texto que escrevi: “Por que falar em raça e racismo se somos fluxos?” Por mais risível que seja, cabe responder: enquanto se acredita em um “somos fluxos” no ar de transparência, insípida, inodora e incolor, a cor é critério de revista e prisão, de sub-vida, de morte.

Há uma certa alergia a mencionar a palavra identidade na Esquizoanálise, como se ao fazê-lo se instaurasse uma “defesa” da sua

existência. No entanto, é preciso dizer o óbvio: Não dá para acreditar que um problema de séculos deixa de existir se a gente simplesmente parar de falar nele. A questão posta está na maneira como a discussão é feita, lembrando que há diferentes perspectivas e prismas do conceito de identidade, e não se pode resumir a um único de modelo do conceito de identidade na vastidão de leituras — a exemplo das apreensões de autores como Stuart Hall (2014) nas discussões sobre identidade e diferença. Asad Haider (2019) sobre armadilhas da identidade e do Edouard Glissant (2020) sobre identidade rizoma, identidade relação.

ACOLONIZAÇÃO RACIAL E A PRODUÇÃO DE INCONSCIENTES PLANTATION

Aqui cabe fazer um salto para as críticas de Deleuze e Guattari (2010) ao modelo de inconsciente da psicanálise ao qual denominam *inconsciente teatro* com seus papéis estabelecidos, com a repetição rígidas de triangulações em uma prisão à lógica da representação, ao qual contrapõem com o modelo da fábrica, da produção desejante com máquinas, cortes, fluxos, produção que vai na contramão da lógica enrijecida das figuras coladas na edipianização do desejo.

Para a Esquizoanálise as dinâmicas desejantes e sociais são inseparáveis e co-engendradas, o que torna impossível analisá-las de maneira dissociada. Ao situar a análise do contínuo desejante-social do cenário da colonização racial, fica nítido que a imagem que mais se aproxima do cenário que discutimos aqui não é a fábrica em sua relação de trabalhadores e patrões, proletariado e burguesia, mas a da *Plantation*: empreendimento próprio da colonização racial, na qual os senhores de engenho (homens brancos europeus ou brasileiros) não apenas roubavam as terras e se denominavam donos, mas também comercializavam e detinham escravos como ferramentas de produção. Esse cenário de segregação, subjugação são feridas sangrando até hoje não apenas no campo das desigualdades raciais no trabalho, mas no campo das relações micro e macropolíticas. Como afirma Grada

Kilomba (2019): “O colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada. Uma ferida que dói sempre, por vezes infecta e outras vezes sangra” (contracapa)

Diante disso, cabe apontar duas direções da *Plantation* como ilustração da produção de inconscientes racializados com suas marcas de inferioridade, depreciação, ódio, raiva, servilismo, em contraposição às visões que as sustentam enquanto um traço essencial da sua “constituição biológico-racial” de pessoas negras e indígenas. Assim, é preciso situar que estes afetos são efeitos de produção de inconscientes, capturas de todas as dinâmicas violentas da engenharia colonial que epidermiza a inferioridade, o ódio, a depreciação; como respondeu Frantz Fanon (2020) ao psicanalista Octave Mannoni acerca do seu modelo de complexo de inferioridade do negro.

Outra direção está no inconsciente de pessoas brancas das quais podem se ver atravessadas pela dinâmica colonial-racializante. Rolnik (2018) comenta ao situar o cenário colonial-capitalístico, no qual imperam dinâmicas da branquitude que, conforme aponta Cida Bento (2022), se manifesta em relações de dominação e supremacia, privilégios diretos ou velados, em sua paixão pelo poder, pela dominação, pela superioridade. Assim, a *Plantation* separava as relações dominador x dominado, proprietário x propriedade a partir do caráter racial. Nos diálogos com Parnet, Deleuze (1998) afirma que não se tem um inconsciente, mas que o inconsciente é uma substância fabricada e nesse âmbito que podemos situar que o cenário colonial fabricou a colonização do inconscientes a partir da *Plantation* como modelo de divisão racial de relações social-desejantes, ontológicas, de poder, corporalidades, estéticas, etc.

Obviamente, que nem sempre isso se mostra de uma maneira desvelada, rasgada e manifesta. A lembrar do que falam Deleuze e Guattari (2010) em *O Anti-Édipo*: “Um investimento inconsciente de tipo fascista, ou reacionário, pode coexistir com um investimento consciente revolucionário” (p.144). O caso dos investimentos inconscientes do tipo racista que coexistem com investimentos

conscientes antirracistas nas práticas de pseudoprotagonismo, representatividade, acolhimento condicional e *guetificado*.

NO BRASIL, A ESQUIZOANÁLISE PRECISA SER MAIS DO QUE ANTI-ÉDIPO, PRECISA SER ANTICOLONIAL

E por falar em fascismo, Foucault (1996) nos lembra muito bem no famigerado prefácio de *O anti-Édipo* intitulado *Introdução à vida não-fascista* que o fascismo é o inimigo estratégico do anti-Édipo. E não somente o fascismo histórico de Hitler, Mussolini e Bolsonaro, que souberam mobilizar com maestria o desejo das massas, mas também o microfascismo que existe no âmbito do desejo e pode habitar cada um de nós. Em se tratando de países que sofreram e sofrem com a colonização racial, é preciso lembrar as palavras de Muniz Sodré (2023) que o racismo nada mais é do que um fascismo da cor que cria imagens de pureza, *apartheid*, necropolítica e genocídio. Aqui revebero com meus grifos uma frase famigerada do Guattari (1985):

Somente deve ficar claro que as máquinas revolucionárias, que mudarão o curso do mundo, não poderão ser efetivadas, e só tomarão uma consistência fazendo-as efetivamente agir, por uma dupla condição:

Que elas tenham por objeto a destruição das relações de exploração *colonial-capitalística* e o fim da divisão da sociedade em classes, em castas, em raças, etc (p. 138-139).

E nisso Guattari (1985) se encontra com Frantz Fanon (2020), que tem uma visão incisiva sobre a raça como armadilha. Mas não há como acreditar na ilusão que destruiremos as relações da sociedade dividida racialmente caindo no mito da democracia racial ou em uma perspectiva abstrata e transparente deslocada da concretude da realidade brasileira que tem no racismo um dos seus principais

operadores de relações. Aqui as tarefas negativas da Esquizoanálise ganham corpo em seus prefixos *des*, *anti*. Mas por mais lógico que seja, direi: não há como desracializar sem antes descolonizar, assim como não desidentificar apenas no âmbito abstrato dos conceitos ou individual das práticas sem uma ruptura com as políticas de produção de identidade naqueles considerados outridades.

Nesse sentido, retornamos à tese de Sibertin-Blanc (2022) acerca da contraposição da Esquizoanálise às condições de produção de edipianização do desejo, à qual atribui de maneira mais concreta ao cenário da colonização. No Brasil, a colonização ultrapassou a edipinização do desejo alcançando capturas, interdições e produções no âmbito do desejo, da subjetividade dos inconscientes como foram apresentadas neste ensaio. Lembrando a frase do pensador contracolonial saudoso Nego Bispo (2022): “somos início, meio, início” (p.18). E aqui eu retorno ao início do texto para dizer em tom lapidar: “Cartografando exuísticamente com os pés”, afirmo que, nas bandas de cá, ou a Esquizoanálise será antirracista e anticolonial, ou nunca será.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, A. Mesa de abertura do COREP – Congresso Regional de Psicologia, Salvador. Conferência no Conselho Regional de Psicologia – 3ª região, 2019.

BENTO, M. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

CARNEIRO, S. *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta; 2020.

DAVIS, A. *Estupro, racismo e o mito do estuprador negro*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018.

DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018.

DELEUZE, G.; PARNET, C. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, G. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 1996.

DELEUZE, G. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. 4. ed. São Paulo: Editora 34, 1997.

FANON, F. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, F. *Condenados da Terra*. Rio de Janeiro, 2022.

FAUSTINO, D. Por uma crítica ao identitarismo (branco). In: GUERRA, Andréa Máris Campos Guerra; LIMA, Rodrigo Goes e (Orgs.). *A psicanálise em eclipse decolonial*. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

FOUCAULT, M. O anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista. *Cadernos da subjetividade*, São Paulo, número especial, p. 197-200, 1996.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2017.

GALRÃO, H. *Nas bandas de cá os rizomassão conhecidos como encruzilhadas*. Encontro virtual do Grupo Esquizoanálise e(m) diáspora, 2022.

GUATTARI, F. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Trad. Sueli Rolnik. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

HAIDER, A. *Armadilha da Identidade: raça e classe nos dias de hoje*. 1. ed. São Paulo: Veneta, 2019.

HALL, S. Quem precisa da identidade. In: HALL, S.; DA SILVA, T.; WOODWARD, K. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. São Paulo: Editora Vozes, 2014.

HUR, D. Poder e potência em Deleuze: forças e resistência. *Mnemosine*, v. 12, n. 1, p. 210-232, 2016.

KILOMBA, G. *Memórias da plantação*. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, A. Emicida entrevista Ailton Krenak. *Podcast. #Chamaê*, 2022.

LANCETTI, A. *Clínica peripatética*. São Paulo: Hucitec, 2008.

ÑUNEZ, G. Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. *Revista ClimaCom*, v. 8, n. 21, p. 1-8, 2021. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/climacom/article/view/45944>. Acesso em: 18 jun. 2024.

MBEMBE, A. *Crítica da Razão Negra*. Trad. Silvana Nascimento. 1. ed. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. São Paulo: N-1 edições, 2020.

MILLS, C. *O contrato racial*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

MIRANDA, D.; FÉLIX-SILVA, A. As subjetividades periféricas e os impasses para a descolonização da clínica psicológica. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 42, n. esp., p. 1-12, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-3703003264143>. Acesso em: 18 jun. 2024.

NOBLES, W. Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, E. (org). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOGUEIRA, I. *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*. São Paulo: Perspectiva, 2021.

RAMOSE, M. *A filosofia do Ubuntu e Ubuntu como uma filosofia*. Trad. A. Vasconcellos. Harare: Mond Books, 1999.

ROLNIK, S. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. 1. ed. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

SARAIVA, L. O que e quem não é Ubuntu: crítica ao “eu” dentro da filosofia Ubuntu. *Problemata: R. Intern. Fil.* v. 10, n. 2, p. 93-110, 2019.

SILVA, Maura. *Com conselhos Frei Betto provoca a militância de esquerda*. Blog Cut-BA, 27 jul. 2015. Disponível em: <https://ba.cut.org.br/noticias/com-conselhos-frei-betto-provoca-a-militancia-de-esquerda-74b4>. Acesso em: 15 mar. 2024.

QUILOMBO ESQUIZO: O COMEÇO, O MEIO E O COMEÇO...

*Abigail Marinho*⁵

*Ismayla Roque*⁶

*Liz Costa*⁷

*Tuliola Lima*⁸

*Macaco Vermelho*⁹

*Wellington Pugirá*¹⁰

Resumo: Este texto, construído a muitas mãos, versa sobre vivências quilombadas que as pessoas autoras têm experimentado juntas. A escrita coletiva retoma aspectos da esquizoanálise de Gilles Deleuze e Félix Guattari através de nossa perspectiva de pessoas negras. Cartografa forças que nos compõem em três mo(vi)mentos: o primeiro discorre sobre quais as forças e encontros que se deram para a necessidade de criação de um esquizodrama voltado para pessoas negras. O segundo conta sobre os acontecimentos que se expressaram e quais foram os efeitos imediatos sentidos entre nós, dentro e fora da experiência vivida. O terceiro traça desdobramentos que ocorreram depois do esquizodrama, como o quilombo tem se constituído em seus encontros, traçando modos de cuidado e temporalidades, e formas de convivência que desobedeçam ditames da colonialidade racista e normativa que organizam instituições. Além disso, questiona o lugar da identidade visto por algumas correntes da

5 Psicóloga clínica e Professora de Psicologia. Tem como foco de pesquisa os estudos do corpo e suas performatividades como zona de conhecimento e produção de saúde mental. *E-mail:* contato.abigailmarinho@gmail.com.

6 Psicóloga Clínica, provocadora de grupos e esquizodramas, dançarina do que faz as almas e os ventres femininos libertos e aprendiz de saxofone. Compõe com psicoaromaterapia, barras de Access e cantoria escapolida. Pós-graduanda em psicoterapia sistêmica. *E-mail:* psicologa.ismaylaroque@gmail.com.

7 Artesã e psicóloga e co-coordendora da Comissão de Orientação em Psicologia, Gênero e Diversidade sexual da sede do CRP/MG e especializanda em Saúde Pública/USP. *E-mail:* lizcosta.psi@gmail.com.

8 Psicóloga e artista da dança e escritora. Militante antimanicolonial e anticapitalista. Nascida em biomas de transição entre mata atlântica e cerrado. *E-mail:* tuliolaa@gmail.com.

9 Macaco Vermelho é criatura poética experimental y mestre em Artes, Cultura e Linguagens/UFJF y doutorando em Educação y Esquizoanalista em Livre Formação y cartógrafo de corpos em fuga. *E-mail:* vermeverso@gmail.com.

10 Psicólogo clínico e tatuador, membro da Comissão de Relações Étnico-Raciais do CRP/MG. Especialização em andamento sobre Saúde mental e Relações Étnico-Raciais. *E-mail:* wellington.pugira@gmail.com.

esquizoanálise. A escrivência de Conceição Evaristo e a cartografia esquizoanalítica guiam estes corpos-acontecimentos. Depois de sentirmos o esquizodrama, incorporamos, trouxemos de volta e atualizamos memórias ritualísticas que encenam um passado, ao mesmo tempo criando o presente e trazendo sementes de germinação para um futuro outro. Construímos o Quilombo Esquizo, modo de comunidade que se sustenta na terra, em outros tempos e travessias, sabendo que nossas ancestrais seguem entre nós.

Palavras-chave: Quilombo esquizo, esquizoanálise, escrivência, cartografia.

*Pensou que eu ando só?
Atente ao tempo
Não começa, não termina, é nunca, é sempre
(Carta de amor - Maria Bethânia)*

INTRODUÇÃO

Como as vivências de nossos ancestrais nos Quilombos ainda se fazem presentes, nos atravessam e compõem nossas alegrias atuais, apesar das violências produzidas pelo racismo? Por meio dessa pergunta, dois esquizoanalistas pretos propuseram uma clínica esquizodramática, a qual foi chamada de Quilombo Esquizo, esperando experienciar um espaço de produção e ativação coletiva de aquilombamento, território existencial no qual foi possível ser atravessado tanto pela dureza das lutas de resistência contra-coloniais, quanto pela leveza, aconchego e potência da vida em liberdade.

Esta escrita é como um caminhar, e convidamos as pessoas leitoras que acompanhem os momentos e movimentos produzidos pelo esquizodrama realizado. Movimentos estes que não seguem uma lógica cronológica e linear, como passado-presente-futuro. Não! O esquizodrama já existia de maneira seminal antes mesmo que ele pudesse ser nomeado, e ele se reatualiza mesmo depois de findada a sua atividade. É “um tempo que não elide as cronologias, mas que a subverte”, como nos traz Leda Maria Martins (2021, p. 42).

Fazemos a escolha de usar a linguagem neutra e a primeira pessoa do plural (nós) para compor (po)ética e politicamente as linhas desta produção. A diluição da autoria feita aqui é propositada, de forma que não nos interessa mostrar quem fez ou viveu o quê, porque aqui escrevimos enquanto coletivo. Contudo, nós demarcamos que a condução esquizodramática do Quilombo Esquizo foi realizada por Ismayla Roque e Wellington Pugirá, provocadores que permitiram a criação de um outro espaço.

Separamos a escrita em três eixos para explicar como o esquizodrama foi efeito de encontros e produziu novos encontros, no momento em que se deu um plano de imanência para sua efetuação. No primeiro mo(vi)mento mostramos como se deu o encontro dos esquizodramatistas Ismayla e Wellington, fruto de uma experiência violenta e racista, e como disso nasceu a necessidade urgente de criar aconchego para pessoas negras.

Fruto desse desejo, o segundo mo(vi)mento relata como ocorreu o esquizodrama realizado no I Encontro de Esquizoanálise na UFMG, de que maneira as várias pessoas lá presentes se tocaram e se aninharam para *sentipensar* a experiência de ser pessoa negra. O terceiro mo(vi)mento, por sua vez, retrata as reverberações e os desdobramentos que se deram no grupo após a realização do esquizodrama. Um quilombo virtual foi criado, e desde novembro de 2023 alimentamos este espaço para fazer trazer para a realidade a ternura, a segurança e o aquilombamento. Esse agenciamento foi possível por nos vermos dentro de um mesmo tipo de experiência, a identidade, e é dentro do terceiro mo(vi)mento que trazemos algumas provocações e questionamentos sobre a questão da identidade *versus* devir.

Ao longo desta caminhada escrita, algumas gyras serão apresentadas: tratam-se de encantarias que jogamos ao fim de cada encontro do quilombo esquizo, um apanhado (po)ético com as reverberações sentidas a partir do envolvimento deste corpo coletivo. As gyras estarão *em itálico*, sem a pretensão de explicar nem o que está

contido em suas linhas, nem o acontecimento dos corpos presentes durante as reuniões do quilombo esquizo. Deixemos contagiar.

Experiências como essa reforçam o que Leda Maria Martins (2021) traz sobre o tempo espiralar: ao sentir o esquizodrama com o corpo, incorporamos, trouxemos de volta, atualizamos memórias ritualísticas que encenam um passado, mas que ao mesmo tempo cria o presente e traz sementes de germinação para um futuro outro. Por isso mesmo, os conceitos de escrevivência, de Conceição Evaristo (2020), e de cartografia esquizoanalítica, de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1980), guiam estes corpos-acontecimentos, que também deságuam na elaboração deste ensaio. Trabalho escrevido com múltiplas mãos, mas não somente - escrita que foi feita pelos cotovelos, joelhos, punhos, cabelos -, corpos vários em composição, que apenas o acontecimento produzido pelo encontro permite criar.

A escrevivência nasce enquanto conceito a partir das vivências das mulheres negras, considerando as perspectivas e os fundamentos históricos de suas experiências, desfazendo “uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas” (Evaristo, 2020, p. 30). Para nós, enquanto construímos nossos processos de aquilombamento, retomamos tais vivências como modos de amalgamar escritas e existências, vidas e artes.

Já a cartografia, tal qual apresentada por Deleuze e Guattari (1997) tem por objetivo mapear os processos do/no campo de experimentação, acompanhar as mutações e deslocamentos, os desdobramentos e recuos, os entroncamentos e bifurcações de todos os agentes e as forças em jogo, de indivíduos, do território e das próprias pessoas cartógrafas. Por isso, se trata do acompanhamento dos movimentos e das diferenças que se apresentam durante o trajeto. Contudo, não se limita a um mapeamento feito a partir de um olhar distante, puramente analítico, sem implicação, é um rastreio aberto a intervenções, atravessamentos e afetações (Barros, Kastrup, 2015). Lugar à borda, no qual se analisa ao mesmo tempo em que se está plenamente imersa(e/o).

De maneira diversa do que se procura quando se lança mão de uma metodologia tradicional, com metas bem definidas a delimitar o caminho a ser seguido, tanto a cartografia, quanto a escrevivência como processos esquizos, supõem que seja o caminho a determinar quais os objetivos a serem alcançados (isso quando há algum), sendo que estes são maleáveis, flexíveis e vão sendo desenhados ao longo do percurso. Percurso que pode ser tortuoso e nada linear, assim como foi a experiência do esquizodrama em questão.

Não se trata de falta de rigor metodológico ou desleixo, antes “o rigor do caminho, sua precisão, está mais próximo dos movimentos da vida” (Escóssia, Kastrup, Passos, 2015, p. 11). Existe um direcionamento (po)ético-político que conduz e orienta a escrevivência e o fazer cartográfico, o que não há é rigidez. Há pistas que provocam e convocam à atenção, implicação e avaliação dos efeitos emergentes da “experiência para daí extrair os desvios necessários ao processo de criação” (Barros, Passos, 2015, p. 31).

PRIMEIRO MO(VI)MENTO

Do encontro que se deu entre nós, Ismayla e Wellington, provocadores do esquizodrama, sentimos imediatamente a produção de uma multiplicidade, que foi potência, resistência e aconchego desde o início. Início este que não sabemos ao certo determinar quando ocorreu, mesmo sabendo do momento em que nos conhecemos, uma vez que já nos sentimos ligados desde antes do cronologicamente demarcado. Início que parece ter começado já pelo meio e ter se iniciado várias vezes depois do primeiro encontro.

Como acontece diuturnamente entre pessoas negras, o disparador do elo que nos ligou e nos ligará para sempre foi a violência racista. Violência que se deu num espaço que julgávamos seguro, por estarmos entre pessoas supostamente aliadas, alinhadas a nós, alinhavadas, “esclarecidas”. Porém, fomos surpreendidos por esse

tal “esclarecimento” embranquecido, esclarecido quando convém, enraivecido e furioso quando contrariado.

E, talvez daí venha o corte, uma vez que a experiência racista de violência se tece no cotidiano, conforme Grada Kilomba (2019) explora em *Memórias de Plantação*:

O termo “cotidiano” refere-se ao fato de que essas experiências não são pontuais. O racismo não é um “ataque único” ou um “evento discreto”, mas sim uma “constelação de experiências de vida”, uma “exposição constante ao perigo”, um “padrão contínuo de abuso” que se repete incessantemente ao longo da biografia de alguém - no ônibus, no supermercado, em uma festa, no jantar, na família (Kilomba, 2019, p. 80).

Os caminhos que se abriram diante dessa primeira encruza eram poucos, difíceis e alguns obscuros. O primeiro era o do recuo, porém como voltar atrás já não era possível, restaria o encolhimento, recolhimento à parede fria e solitária que crescera às nossas costas. Era possível recuar e sentir a dor perpetrada pela branquitude individualmente, isolados cada um a seu modo, no seu canto, lambendo as próprias feridas para que ninguém as visse e pudesse zombar delas. Sermos fortes, ou pelo menos, sustentarmos a imagem que é exigida de nós a todo tempo.

Outra saída era nos unirmos a partir do ressentimento e reatividade, como seria compreensível, uma vez que estávamos acuados como bicho bravo que não aceita a aproximação daqueles que se acham donos das rédeas e querem colocar na coleira para retomar o controle que supõem ser seu. Havia ainda o caminho do questionamento: o quanto vale a pena falar, expor, lutar pelas violências que cortam a nossa carne e a nossa saúde mental nas vivências das sutilezas racistas cotidianas? É possível dialogar sobre essas dores num momento em que a ferida está aberta, sem contorno, e talvez sendo constantemente arreganhada pela revitimização racista?

Ou também a resignação, buscar amortizar o impacto do golpe dizendo que nem doeu tanto assim, que não passou de um mal entendido, que não foi a intenção daqueles que nos cercaram e nos violentaram, que foi culpa do racismo estrutural no qual estamos todes imersos e não temos como escapar, ou qualquer outra desculpa do gênero. Afinal, é preciso ter paciência com quem está se desconstruindo. Dizem.

O caminho que se abriu diante de nós, orientado pela potência de Exu, foi o do aquilombamento, da união através da dor que se transmuta em força e potência, aconchego e carinho. Caminhando como que na mata escura e cheia de tropeços, armadilhas e perigos, mas que leva à segurança a quem sobrevive à estrada.

Nós nos encontramos e armamos ali nosso primeiro quilombo. Nele fizemos alianças para a luta e para a paz, descansamos e nos fortalecemos, encontramos companheiros de assentamento e outros de passagem, para compartilhar risos e choros, sejam eles de alegria, tristeza, deboche, raiva, de alento, acalanto, dentre outros vários afetos que nos visitaram ao longo do trajeto.

Como nos processos de nossas ancestrais que, com o uso das ervas maceradas no corpo, cuidavam das feridas dos corpos cansados depois de violências que deixavam a pele em carne viva, o cuidado que lançamos mão foi da ordem do coletivo. As feridas que se faziam presentes no corpo de cada pessoa narravam uma dor existencial, um banzo, que fazia ressonância com outros corpos na ânsia de procurar uma saída possível. E por isso mesmo o cuidado ali não obedecia à lógica individual, ele era experimentado coletivamente também. A cicatrização - porque suportada de forma grupal - trazia amparo, proteção, carinho, alegrias e conseguimos seguir nossa conexão pela potência que somos juntas.

Desde então este acontecimento tem-se estabelecido enquanto um território existencial absurdamente potente. Quilombo nômade, nunca estacionário, que ultrapassa os limites físicos e as imensas distâncias. Não exige filiação, mas dá abrigo a quem se achega.

Território mutante e aberto, que tem sua força afirmada nos encontros. Dizemos.

SEGUNDO MO(VI)MENTO

Numa dessas encruzilhadas, nos deparamos com o I Encontro de Esquizoanálise na UFMG, cuja proposta foi de encorajar e multiplicar as discussões acerca da esquizoanálise produzida nos brasis. Vimos aí a oportunidade de, mais uma vez, empretecer a área, uma vez que seus contornos e práticas ainda são eurocêntricas. Como uma plataforma¹¹, fomos animados pela palavra/mandinga de um cumba ou preto velho ali presente, Deivison Miranda (2023), que, dentre várias falas encantadas e potentes durante a sua conferência sobre Inconsciente Racializado¹² proferiu que “ou a esquizoanálise será preta, ou não será”.

Sentindo o desejo irromper e emergir, de forma espontânea e entusiasmada, Ismayla subiu ao palco, demarcou a preocupação de criarmos um espaço seguro para vivenciarmos nossa negritude, e fez o convite para participação das pessoas negras na oficina de esquizodrama, independentemente do número de vagas disponíveis ou de inscrição prévia. Um chamado que, na verdade, fez eco com a vontade de várias pessoas presentes ali, que sentiram durante a conferência uma conversa acontecer em vários níveis para além (e aquém) da linguagem, pois estava se firmando ali o zelo coletivo de olhar e cuidar da dor existencial experimentada pelas pessoas negras.

Criado por Gregório Baremlitt, o esquizodrama é um dispositivo clínico-institucional de intervenção para (re)invenção do mundo. De acordo com Domenico Hur (2022), o esquizodrama:

11 Neologismo usado por Rogério Felipe Santos Teixeira em contraponto à palavra plataFORMA, em exposições orais (como, por exemplo, em janeiro de 2024).

12 Para ver a conferência completa, acesse aqui.

[...] constitui um conjunto de práticas, estratégias, táticas e ferramentas teóricas e técnicas que cartografa o funcionamento das máquinas sociais, concretas e abstratas, tomando como elementos constituintes as forças e os investimentos desejantes, seja nos ‘espaços’ molares ou moleculares, para fomentar processos de vibração e transformação. Para tanto, atua sobre os aspectos subjetivos, sociais, semióticos e tecnológicos dos agenciamentos instituídos (Hur, 2022, p. 22).

TERCEIRO MO(VI)MENTO

Plantar a lua, abrir a câmera descabelados, “pijамados”, na fila do banco, na aula de yoga, dirigindo, fazendo um pipis no banheiro com áudio desligado: o Quilombo Esquizo tomou vida para além do esquizodrama. E de certa forma, os agenciamentos para o esquizodrama e para a grupalidade já encontravam pulsação antes mesmo da realização da oficina. Houve de fato um acontecimento, afinal não é comum em espaços profissionais e educacionais a conexão se dar de forma tão pungente e tão corporalizada.

O que é um acontecimento? É uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos, e que estabelece ligações, relações entre eles, através das épocas, dos sexos, dos reinos - naturezas diferentes. Por isso a única unidade do agenciamento é de co-funcionamento: é uma simbiose, uma “simpatia”. O que é importante não são nunca as filiações, mas as alianças e as ligas; não são os hereditários, os descendentes, mas os contágios, as epidemias, o vento (Deleuze; Parnet, 1998, p. 83).

Após a realização do esquizodrama, nos organizamos para firmar um grupo - primeiramente de WhatsApp - que sustentasse nosso desejo

de mantermos contato. Fizemos reuniões online diversas desde então, para cuidarmos desse corpo coletivo, mesmo à distância, cada uma vivendo em um território diferente. “*O quilombo deseja ser (até agora) um lugar de auto(co)cuidado, de proteção y de acolhimento, destes que se colocam na missão de cuidar de outres. Mais que cuidar de outres, aqui deseja ser um lugar de cuidar uns des outres. Um lugar de cuidar de quem cuida, de curar quem cura, de escutar quem escuta, de fortalecer quem fortalece, de fazer sorrir quem faz sorrir, de chorar junto com quem chora junto. Lugar de baixar as armaduras y armas, não para perdê-las, mas para afia-las, não pra deixa-las, mas pra treina-las. Um lugar de (co)memorar a vida, a batalha, a travessia, de dançar a vida*”.

Em nossos encontros já vivenciamos o partilhar de momentos de intimidade, dor, tristeza, angústia, ansiedade, medo, cortes internos, risos, gargalhadas, ternura, admiração, construção, muita potência e, ultimamente, temos nos surpreendido com pontos de conexões em nossas histórias. Somos extremamente grates por sermos o que somos e de saber que muito temos a devir em vários territórios. *Quilombo: lugar de descanso*.

E como não afirmar que este encontro foi possível pela identidade que nos incutiram a partir da raça? Pensar identidade na esquizoanálise se configura como *um crime* a esta filosofia, até mesmo utilizar ambas as palavras na mesma frase. Habitar um corpo negro e ser um estudioso do Anti-Édipo é um desafio que se apresenta a essas corpos que se encontraram nesse evento narrado neste texto. Podemos dizer que nos identificamos? Nossas identidades se identificaram e assim surgiu um Quilombo?

Castiel Vitorino Brasileiro (2022) nos auxilia a dar um pouco mais de forma a essa circunstância sem cometermos o crime, e tal *álibi* se faz importante, já que ser incriminados por meramente existirmos já se faz como uma constância em nossas vidas. Segue os trechos-álibis de nossa inocência:

Então, se abandonarmos o mapa colonial (quilombo, senzala, casa grande), de que servirá a negritude?

Veja, não digo esquecer, mas abandonar. Se um dia voltares desta viagem que fez a lua, o que imaginas dizer às pessoas escuras terráqueas que não a certeza de que a nossa escuridão pertence ao universo e não à modernidade? Se quebramos a aliança com a racialidade negra, a nossa escuridão transformar-se-á em quê senão em tudo aquilo que nem sequer podemos imaginar? Tornamo-nos imensuráveis. O acaso. Tornamo-nos livres (Brasileiro, 2022, p. 27).

Compactuar com tais escritos dessa artista performer travesti encarnada num corpo escuro que a gritam “negra” é nosso primeiro testemunho contra a (possível) acusação de outros estudiosos esquizoanalistas dessa nossa explanação sobre a prática de aquilombamento. Essa artista performer traz a identidade *negra* como uma produção moderna neoliberal, esta a fim de manter a todo vapor sua prática de exploração das naturezas que, diferente do significado desta palavra, está em constante transformação e que tem na morte o rito de transmutação de tudo que é vivo - abrangendo também o que a biologia não categoriza como vida: como a pedra, a água, o ar e todo o cosmos.

Então, por quê Quilombo? E Esquizo ainda? Porque é uma estratégia de guerra. A branquitude quer racionalizar a todo tempo a vida e sistematizá-la para fazer caber em seus manuais e periódicos para servirem de mercadoria. Quase impossível habitar o território da academia (a nossa atual casa grande) sem conceituar com palavras de semântica *clara* - e ainda referenciar um teórico validado e o ano de publicação de sua ideia-teoria - para autenticar nossas vontades, nossos desejos, nossas confabulações humanas. Logo, o antagonismo não está em falarmos de identidade e esquizoanálise: antagônico mesmo é ser esquizoanalista na academia: existe ambiente mais especificado/estratificado com disciplinas e áreas de conhecimento do que a academia? Corpo sem Órgãos e saber acadêmico, esses dois termos que são um crime estarem na mesma sentença. Se formos apontar os crimes, já sabemos onde chegaremos.

Para os que vêm de longe, somos um quilombo altamente organizado sendo o contraponto, o polo menor, da binaridade moderna de branco-preto. Para os de *dentro*, somos o caminho do meio, a máquina de guerra sem eira nem beira de suas possibilidades do que pode se tornar. Responder “oi” aos que nos gritam “negros” não se trata de se identificar, trata-se de uma estratégia para acessar a casa grande, acessar a cozinha e pingar as gotas do veneno (devires) na comida da branquitude (teorias).

Quem são vocês? Para quê se encontram às quintas-feiras? Qual o objetivo de vocês? Apenas querer nunca será razão genuína para o regime colonial-capitalístico? (Rolnik, 2023). Precisamos nomear e dar sentido produtivo passível de captura - de produção de mercadoria? Somos um Quilombo.

Somos elemento conhecido, estrutura *clareada* pelos livros de história e pesquisas antropológicas nessas comunidades. É um termo conhecido para nomear um agrupamento de pessoas que fugiram das fazendas de engenho, percorreram matas, se esconderam, perderam amigos e parentes e partes de seus corpos pelos caminhos e se juntaram a fim de *serem* com segurança. Ser.

O que pode um corpo aquilombado? Estamos até então nos experimentando e respondendo, conhecendo e admirando quão belo é estar num espaço onde o descanso é a primazia, e a produtividade é a última a iniciar qualquer movimento nessas corpas (ins)urgentes em se acolherem e reafirmarem a ontologia do viver. Há encontros que são ontologias negras que emergem, outros, ontologias-onça, ontologia-lágrima, ontologia “ninguém vai entrar no Google Meet hoje”. A gyra final também nos serve de trecho-álibi para firmar o que produzimos.

A(cor)da Terra

Começar o dia de Oxóssi, fazendo o café das pretas velhas. Caras de sono, caras de quem acordou nos acordes do encontro. O desejo de (a)firmar a presença, sustentar o desejo de aquilombar. Abrimos a sala às 10h. Quem pode estar veio, saiu, chegou, voltou. Corpos que se fazem possíveis ou o possível para se encontrar. Porque o encontro não é fácil, a vida é corrida na colonialidade. O desejo da semana passada transformou todo dia em dia de quilombo. Quinta nunca chegava: será porque nunca saiu? Todo dia uma contração, uma posição de análise em desejo de acontecer. Desejo de afectos, de escutas, de acolhidas, de ação.

Um áudio nos acorda, nos dá corda. Numa paisagem sonora, ele nos reconvida à memória do quilombo esquizo. Da travessia atlântica, dos atlas ancestrais nos porões. O porão nos pariu. Y vem o grito: o encantamento é pra além de mares y marços. Pra além de trabalhos y horários, pra além de distâncias. Pra além de além. A quem? Há quem de nós? Quem somos juntas, nos barros da terra?

Falamos da palavra que Quilombo enuncia: grupos nômades bantus, lugares de descanso, lugares fortificados em diáspora, com suas organizações internas, de resistência sim, y de acoitar formas outras de vida fora do regime, da ordem colonial-capitalística. Falamos da aparição da Presença na clínica y do surgir da Presença como proposta. Estarmos presentes, visíveis, mais que aos Outros, a nós-Outros mesmos.

Teremos agenda, teremos eventos, teremos compromissos, teremos escritas, estudos, partilhas. Y menos. Menos trabalho, menos produtividades, menos culpas, menos finalidades, y mais meios y mais afectos y mais paisagens nossas. Num mundo que estamos parindo juntas.

Falamos das potências de ritualizar com outres pretes, o mito y rito do Quilombo, levando a palavra-carne, realizando a memória-gesto, dando forma ao desejo instituinte de várias outras pretas y pretos que desejam (re) criar comunidade.

Ismayla, a primeira mãe, nos convida a plantar a lua. A devolver à terra o sangue dos ciclos, a devolver aos ciclos, a comungar com as plantas o rito da vida. O mito da terra. Agradecemos o acontecimento, o encontro, a partilha da experiência, o em comum da carne, da cor da terra.

Falamos escrita, da oralitura, para além das atas, como convites a dar a ver y fazer presentes a escrevivência dessas histórias, dessas memórias, que estão a nos acontecer. Nessa nudez que se anuncia, de corpos e que desejam deixar cair máscaras, armaduras y roupas, para nadar nos oásis, para criar respiros, para esconjurar as invejas(brancas) y projeções(brancas) da raça. Uma nudez como em África, uma nudez como em Pindorama, uma nudez (in)familiar. Um em-comum, de maternidades y paternidades, que nada têm de familismos, mas de grupalidades y nomadismos criadores.

Agradecemos essa cor ingrata, que resiste aos tormentos y tormentas, que celebra a vida na aridez. Que molhada, que regada, que plantada, gera vida. Vida que acontece, que celebra, que espalha, sem rumo, nômade, rizomática. Alastrando daninha, danada, safada, impura, selvagem, viva. Como habit(u)ar nosso quilombo? Como fazer da espera, presente? Como fazer durar o acontecer juntos? Como não cristalizar, como não capturar, como não prender, y sim atar, rizomar, encruzar os tempos, os afectos y os corpos? Fica aqui o convite à escrevivência de cada ume, seja da presença ao encontro de hoje, ou da ausência, ou da presença do encontro ausente. Y que possamos dar voz y lugar pra esse desejo de nos firmar no mundo, em (comum)nidade.

Que o colo não seja coleira y que a coleira não seja colo. Y sim aquilo que nos descola dos (co)mandos y das capturas.

Não mais amas de leite y sim amas da terra. Amas que nós somos. Palavras que encantam dezembros, janeiros, marços y quantos meses o tempo mandar. Identitários é a sua vô! As nossas são devires. Y estão por vir. Em nós.

REFERÊNCIAS

BAREMBLITT, Gregorio. *Esquizodrama: 10 proposições descartáveis*. Belo Horizonte: Instituto Gregorio Baremblytt, 2019.

BARROS, Regina Benevides; PASSOS, Eduardo. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: Virgínia Kastrup; Eduardo Passos; Liliana da Escóssia. (org.). *Pistas do Método da Cartografia*. Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015, p. 17-31.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. *Quando o sol aqui não mais brilhar: a falência da negritude*. São Paulo: n-1, 2022.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: do capitalismo à esquizofrenia*. Rio de Janeiro: 34, 1997. v. 4.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

ESCÓSSIA, Liliana; KASTRUP, Virgínia; PASSOS, Eduardo. Apresentação. In: ESCÓSSIA, Liliana; KASTRUP, Virgínia; PASSOS, Eduardo (org.). *Pistas do Método da Cartografia*. Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015, p. 7-16.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (org.). *Escrevivência: a escrita de nós*. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 26-46.

NUNES, Isabella (org.). *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020, p. 26-46.

HUR, Domenico Uhng. *Esquizoanálise e esquizodrama: clínica e política*. Campinas: Alínea, 2022.

INCONSCIENTE racializado: captura subjetiva pelo dispositivo da raça. Belo Horizonte: A Dobra, 27 out. 2023. Vídeo (99 min). Publicado por A Dobra. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SA7mX6LkGpY>. Acesso em: 26 mar. 2024.

KASTRUP, Virgínia; BARROS, Laura Pozzana de. Cartografar é acompanhar processos. In: KASTRUP, Virgínia; PASSOS, Eduardo; ESCÓSSIA, Liliana da. (org.). *Pistas do Método da Cartografia*. Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. 4. ed. Porto Alegre: Editora Sulina, 2015, p. 52-75.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. 2. ed. São Paulo: n-1, 2023.

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

PSICOLOGIA E AS ENCRUZILHADAS DO EXISTIR: CUIDADOS COM A SAÚDE MENTAL A PARTIR DA PERSPECTIVA IORUBÁ

Ana Beatriz Leopoldo Soeiro¹³

Alexander Motta de Lima Ruas¹⁴

Resumo: O presente trabalho propõe o diálogo entre os modos de compreensão da vida através da perspectiva iorubá e o cuidado no campo da saúde mental, a partir do entendimento de que vivemos em uma sociedade pós-diaspórica, e os desdobramentos disto nos afetam em nossas singularidades e enquanto coletivo. Compreendemos que tal sociedade é constituída por estruturas, conceitos e fundamentações que foram e permanecem sendo pautadas por práticas europeias; assim, a maneira como aprendemos a perceber, sentir e nos afetar pelo mundo é resultante de práticas coloniais que forjam modos de subjetivações igualmente colonizados. Esse processo histórico que produz epistemicídio, racismo, genocídio, desigualdade social, dentre outras feridas coloniais, também traz uma enorme limitação em relação ao modo como sentimos e pensamos as nossas formas de existir. Através de autoras que se dedicam a refletir sobre o campo da saúde mental, e de perspectivas não convencionais, realizamos uma pesquisa bibliográfica que tem como objetivo disparar exercícios para descolonizar nossas subjetividades e afirmar a potência de uma epistemologia afro-brasileira que combate um mundo pensado apenas por, com e para homens brancos, e assim, ir contra a necropolítica que insiste diariamente em aniquilar pessoas, saberes e práticas negras.

Palavras-chave: psicologia, antirracismo, epistemicídio.

INTRODUÇÃO

O campo da saúde mental tem sido um lugar muito desafiador, e ao falarmos sobre suas bases e diretrizes podemos observar que ele se mantém majoritariamente orientado por teorias e práticas

13 Psicóloga, graduanda em Neuropsicologia, pesquisando saúde mental da população negra no Brasil. *E-mail:* anabsoeiro@gmail.com.

14 É psicólogo, músico, mestre em psicologia e doutorando do EICOS-UFRJ. É atualmente professor do Departamento de Psicologia de Campos dos Goytacazes da Universidade Federal Fluminense, lecionando e pesquisando o cuidado na sua intersecção com gênero, racismo e classe. É supervisor de estágio na perspectiva transdisciplinar da clínica, tendo projeto de extensão com música e coletivos. *E-mail:* alexander.motta@gmail.com.

advindas das epistemologias do norte global. Ao abordarmos temas como a *influência da filosofia africana nas práticas de cuidado*, ou as *perspectivas iorubás sobre a vida*, notamos que poucos saberes e práticas são atravessados por esses modos de pensar o mundo. Assim, mesmo o Brasil tendo 55,5% de pessoas negras em seu território (IBGE, 2022), sendo a matriz cultural iorubá, assim como a banto e jeje, responsáveis por construir diversos aspectos do que hoje chamamos de cultura brasileira, tais tecnologias ancestrais têm tido muito pouca relevância no campo científico, de modo que a construção do conhecimento ainda é pautada por modelos norte-americanos e europeus; isto significa que mais da metade da população do país é composta por pessoas negras, que em sua maioria sequer sabe a origem de seus ancestrais, sua cultura e os demais atributos que podem de maneira significativa, auxiliar a dar consistência e sentido às suas existências e experiências no decorrer de suas vidas.

Oportunizar que as pessoas tenham contato com os saberes iorubás, é uma forma de tornar possível o resgate das ancestralidades apagadas, e também viabilizar os encontros necessários conosco e com o coletivo, através destas perspectivas, que são muito diferentes das que sempre nos foram ensinadas no ocidente.

Para que entendamos melhor: os iorubás, iorubanos ou nagôs constituem um dos maiores grupos étnico-linguísticos da África Ocidental, com mais de 30 milhões de pessoas em toda a região. Trata-se do segundo maior grupo étnico da Nigéria, correspondendo a aproximadamente 21% da sua população total (Barreto; Ceccarelli, 2019).

Ainda assim, muito pouco desta cultura e civilização foi disseminada e passada adiante para países além do continente africano; o que chegou ao Brasil, Uruguai e Cuba, por exemplo, foram práticas e histórias orais que sobreviveram à tentativa de apagamento dos colonizadores, e mesmo em África, uma série de processos sociohistóricos, dados principalmente pela islamização e neocolonialismo no século XIX, igualmente apagaram daquele território uma série de saberes e práticas desse grupo étnico.

Nesse sentido, pensar em processos de subjetivação de pessoas negras que são estruturados a partir de concepções de mundo majoritariamente europeias, é conceber que pessoas negras desde sempre, são obrigadas a existir em realidades *antinegras* (Fanon, 2008), e que experimentar isso durante toda a vida, é em muitas instâncias, mantê-las acorrentadas a modos de pensar colonialistas, que tem por objetivo justificar o preconceito, a violência e a segregação praticada contra pessoas negras na sociedade. Assim, é fundamental fazer o exercício permanente de à tona outras possibilidades de pensar e cuidar da vida para além das matrizes de saber já conhecidas e instituídas como únicas durante séculos.

É preciso lembrar que existem caminhos outros, alternativos aos saberes eurocêntricos. Ao longo do século XX vimos proliferar uma série de estudos filosóficos e sociológicos que entendem que não há epistemologias neutras (Japiassu, 1975), portanto visibilizar autores do norte global, e esquecer as vozes múltiplas que criam a América Latina, é um modo de exercer políticas de apagamento, portanto, não estamos falando de um mero acaso, mas de um projeto meticuloso.

A partir deste pensamento, é importante entender que o colonialismo e suas práticas impactam profundamente o que tem sido estruturado ao longo dos anos, como teorias e projetos epistemológicos científicos tidos como legítimos e verdadeiros.

Ser contemporâneo a um tempo onde as possibilidades de contradizê-los não são mais negadas em sua totalidade, validando os saberes afroindígenas, cria vias onde conseguimos esperar sonhos e descansos dignos e necessários, e é aí que nosso trabalho reafirma a importância da ligação entre descolonizar as teorias, e contracolonizar as práticas de cuidado.

Descansar a mente, o corpo, a subjetividade e o espírito quebrado e enfraquecido pelas mazelas e violências coloniais, é poder ser acordado e revitalizado pela própria alma, que como bússola, nos implica em traçar novos caminhos e seguir na direção contrária de todo o planejamento de genocídio que se desdobra em capturas do ser e capturas de nossas regulações.

No que diz respeito ao cotidiano da vivência em sociedade, é profundamente necessário compreender que é preciso inserir no sistema de saúde, mecanismos explícitos que determinem no dia a dia das instituições e suas práticas, formas efetivas de estabelecer e priorizar os cuidados específicos que a saúde mental da população negra demanda, uma vez que a política nacional de saúde integral da população negra reconhece o racismo estrutural e as desigualdades étnico-raciais como determinantes sociais das condições de saúde. Observar, revisar e apurar se de fato as práticas e articulações nos campos estão ocorrendo de maneira efetiva, é mais uma forma de sermos atuantes nas mudanças que precisamos.

Enquanto trabalhadores de saúde, conhecer novas mitologias, por exemplo, é poder alargar as nossas práticas, apostando na multiplicidade e transversalidade, aumentando também o grau de sensibilidade na produção do cuidado, principalmente quando a população atendida faz parte de grupos minoritários em vulnerabilidades. Desde os primeiros anos pré-escolares, é possível detectar as falhas existentes na transmissão de conhecimento a respeito de uma sociedade que, durante muitos anos, se estruturou exclusivamente a partir de pilares não-racializados e discriminatórios. Existe insensibilidade e apagamento acerca das informações que são transmitidas nos espaços de aprendizado. Tanto na graduação, como nos locais de trabalho de profissionais de saúde, não é incomum encontrarmos discursos de ódio, deslegitimação do sofrimento ou falas que tendem a invalidar os processos de adoecimentos que se originaram em racismo. Tais sofrimentos necessitam de formas de escuta e acolhimento diferenciados, que permitam a externalização de questões e atravessamentos que sejam validados e compreendidos, da mesma maneira que não podemos supor que a única demanda de uma pessoa negra seja os impactos do racismo sobre ela. Não se trata de uma coisa ou outra, mas de acolher as falas e os silenciamentos de modo a propiciar que as feridas apareçam. Esta empreitada necessita de muita energia e disposição emocional, profissional e humana, assim como letramento e tempo para tudo isso se assentar

em nós. Saberes ancestrais e afrodiaspóricos, podem ressignificar modos de existir e ampliar possibilidades em relação à maneira de se movimentar no entre. É poder destruir e criar ao mesmo tempo. É trazer a epistemologia da diáspora para as práticas de cuidado no Brasil.

SUBJETIVAÇÕES DESOBEDIENTES AO CORRETO EUROCÊNTRICO

Dentre as muitas possibilidades da cultura iorubá, podemos ter acesso à cosmogonia dos orixás, que são divindades atreladas à natureza e suas forças, cultuadas há séculos por alguns grupos étnicos da África Ocidental que propagaram e disseminaram entre si seus saberes e formas de culto na diáspora. Tais cultos tinham e têm por objetivo, promover o encontro da pessoa consigo, com o orixá e com sua comunidade -*egbè*- através de relatos míticos -*itans*- danças, comidas, músicas e maneiras de existir vivenciadas por tais divindades, que a partir da compreensão iorubana, outrora também foram algumas delas de carne e osso como os seres humanos, até o momento de transicionar para seu estado divino.

Assim, nesta perspectiva, todos os seres humanos são descendentes finitos de divindades infinitas e sagradas, o que difere muito do modo de pensar o divino no ocidente, que na concepção estrutural do cristianismo estabelece o primeiro contato do ser humano consigo mesmo, através do estigma do pecado. É importante também apontar que isso que entendemos habitualmente por religião é um modo eurocentrado de separar a vida terrena do mundo divino. Na perspectiva iorubá, a espiritualidade não tem correlação com a religião; ela é um modo integrado à vida. A vida é o mundo visível e o invisível, onde tudo se interinfluencia, não havendo distinção entre saber espiritual e saber prático, portanto não havendo a ideia de saber religioso. Tudo é uma coisa só, e já estamos conectados. É apenas com a diáspora e com as novas necessidades de quem chegava nos

tumbeiros que esse saber familiar, coletivo e de cuidado integral se transforma em uma prática religiosa.

Nas tradições iorubás, não se concebe o pensamento cartesiano como orientador do conhecimento. Em nenhuma hipótese entende-se o corpo distinto da mente e vice-versa, um é a complementação do outro em seu âmago.

Ter a possibilidade de pensar modos diferentes das estruturas condicionadas há séculos, é resgatar o próprio movimento do devir, reapropriando-nos do que ancestralmente é nosso, destituindo o que não nos serve através de um contra-ataque aos sentidos hegemônicos, visando descontaminar nosso corpo dos venenos alvi-ocidentais. Desobedecer a padrões que insistentemente nos desabilitam, negligenciam, violentam e nos mantêm em lugares de desumanização, é uma forma de afirmarmos a vida de maneira potente, é não aceitar apenas existir; é sobretudo, poder não só ser atravessado pelo sistema, mas encorajar-se a atravessá-lo também. E isso pode significar criar estratégias de sobrevivência e afirmações, que possam nos servir para além de nós e de nosso tempo. Desobedecer é dizer ao *epistemicídio* praticado por tanto tempo e por tantos que sempre se julgaram socialmente superiores, que para cada ato epistemicida à nossa cultura e formas de existir, diremos que acreditamos em *Intulá Ilê Awo* –A casa do renascimento – , e assim renasceremos outras e ainda outras vezes, como nos diz a cultura dos orixás e dos iorubás.

Munir-se deste pensamento é preencher a vida de possibilidade, coragem e esperança de que nossas idéias e quem temos sido, nas suas mais diversas formas, poderão renascer em novos solos, férteis e adubados para nós ou por outros. A perspectiva da vida através do culto a orixá, é uma forma de realizarmos travessias por caminhos ainda não caminhados, mas que podem nos levar a novos horizontes e sentidos outros acerca do que é e como se dá a nossa passagem pela vida, seja nas esferas pessoais, profissionais ou de qualquer outra maneira que nos permita estar no mundo como desejamos. Tal culto permite corrigir com dança, comida, música, vivência comunitária e

uma série de fundamentos sagrados diversos equívocos nas trajetórias de quem veio antes, de quem está entre nós, e ainda de quem virá.

Em exemplos de movimentos que se iniciam em momentos, tempos e pessoas diferentes, é possível corporificar que uma rede tecida por mil mãos pode prender um leão (Evaristo, 2016), e, percebemos que mesmo nas singularidades, pessoas negras nunca foram sós, pois ao trazer em si a tradição que não se decodifica para os inimigos, foi possível transgredir o planejamento do vazio que seria dado para o negro e sua existência- plano esse que envolvia uma política de produção artificial do medo, de complexo de inferioridade, de estremecimento, genuflexão, desespero e subserviência (Fanon, 2020). Com o pensamento afrodiaspórico, e com acesso a uma epistemologia que viabilize o contato com universos contracoloniais, o atravessamento de emoções e experiências podem se presentificar, inclusive via passado e futuro, através do escrever, que é portal de entrada para vivências que contemplem o estar e o ser de pessoas negras, que podem contar suas próprias histórias, que nascem sobre a fortaleza de suas próprias vozes e olhares, e não apenas do que coube nos tumbeiros, do que sobrou de muitos fragmentos da história negra espalhados e separados propositalmente ou o que vivências brancas decidiram permitir que fosse trazido ao mundo de maneira deturpada.

Escrever é se saber vivo e não apenas existindo, é indumentária sagrada de quem sabe que respostas a algumas orações se materializam através do tempo, rompendo o espaço e demais imposições ralas quando comparadas à força do mar da sabedoria ancestral. É desatar-se de si, abrir a porta, libertar-se e libertar os outros pelo lado de dentro.

RESPONDENDO COM VIDA A PROJETOS DE MORTE

Entender a perspectiva de que o mundo foi projetado e estruturado politicamente para abarcar apenas uma pequena parte das subjetividades existentes, assim como proliferá-la, chacinando

outras possibilidades de vida, nos implica em questionarmos quais são os caminhos possíveis para desaprendermos o pensamento colonial. Entendemos que tal posição está para além de praticar uma ética *sankofa* de se reconectar com os saberes da filosofia de vida iorubá que tem sido apagada, portanto negada a nós, mas de perceber também que, como mostra Fanon, o mundo é *antinegro* (Fanon, 2008), fato esse que nos convoca à militância em vários níveis, desde o fronte antirracista mais imediato, passando pelo campo da produção do conhecimento, até chegar à ponta do cuidado, fortalecimento das políticas públicas, ampliação das políticas de reparação e permanência de pessoas pretas em espaços tradicionalmente ocupados por pessoas brancas, aumento da representatividade, colocando em questão o atravessamento de classe para entender o quanto pessoas negras e pobres estão sendo factualmente impactadas pela representatividade, dentre várias outras maneiras de fortalecer a militância negra. Urge a necessidade de inventar mundos a partir dos cacos gerados pelo racismo e seus desdobramentos.

Uma das parceiras importantes neste trabalho, partindo de uma perspectiva decolonial, é Conceição Evaristo, que ao criar e explicar-nos o conceito de *Escrevivência* (Evaristo, 2022), nos convida a pensar sobre novas formas de nos expressar, e praticar uma escrita fora dos modelos já conhecidos no ocidente, principalmente no meio acadêmico, e incorporar referências que sejam assentadas em mitos iorubás, na cultura negra e na filosofia africana como formas legítimas de pensar e produzir o mundo.

Se entendemos que o mundo que temos não é um puro dado da natureza, mas é ficcionado, criado a partir da teia de atravessamentos sociohistóricos, ganhamos força para criar coletivamente outros mundos pautados nas perspectivas africanas da existência. Assim, entendemos ser possível caminhos outros e possibilidades de estar no mundo que subvertam o pensamento colonizado já difundido e absorvido na psicologia brasileira.

A obra de Conceição Evaristo, nos orienta por trilhas onde podemos viabilizar maneiras outras de corporificar e externalizar

sentires obstruídos secularmente e de maneira transgeracional. Driblar o desarranjo de pensamentos, de memórias e de modos de estar no mundo, tem início em nossas mentes e na maneira como as mesmas poderão ser estruturadas. O papel da psicologia é o de destruir devaneios universalistas alicerçados em lógicas monoculturais de pensar e sentir a vida. É preciso distinguir as subjetividades que, no processo colonial, se impuseram como o padrão pré-estabelecido de viver, das subjetividades que foram subtraídas, negadas e ainda sofrem tentativas de aniquilação.

A presença de um saber negro-africano, marca a não rendição destes povos. Praticar encruzilhada é compreender uma dimensão de fundamentos ancestrais de defesa da vida.

Quando o autor Nego Bispo demonstra e nos conta sobre a potência da oralidade (Santos, 2023), percebemos a imensa importância dos saberes ancestrais que em muitos momentos só possuíam a oralidade e nada mais, uma vez que suas práticas, cultura e vivências eram limitadas e exterminadas ao máximo, antes, durante e depois dos processos escravagistas. Não havia a certeza nem mesmo de se ter meios para conseguir verbalizar palavras, aprendizados e utilidades, tampouco que estas fossem transcritas e passadas adiante através das palavras e registros.

Hoje porém, existem formas diferentes de interditar o conhecimento, educação e ancestralidade, ocorrendo muitas vezes tais silenciamentos em espaços acadêmicos que deveriam se opor a tais práticas. Observarmos, por exemplo, professores universitários que, em diversas oportunidades reafirmam que é suficiente propiciar apenas parte do conhecimento a minorias que encontram-se à margem, pois elas não possuem recursos financeiros para acessar alguns materiais ou condições de compreender determinados assuntos. Quando as cotas para pessoas negras começaram a ser implementadas nas universidades públicas, era muito comum escutar de professores brancos muito famosos por serem doutores em teorias críticas, que precisariam reformular seus programas de ensino e suas avaliações, uma vez que não teriam como cobrar deste público o

mesmo rigor na compreensão dos assuntos que até aquele momento cobrava-se. Estipular o que é necessário saber, demarcar um limite para o que se pode ou -não saber, é por si só a demonstração de que é interessante para esta sociedade estruturada no colonialismo, que sejamos mantidos no porão dos tumbeiros, reclusos e à margem no que diz respeito a diversos saberes que nos capacitam e ajudam a driblar as armadilhas ferozes do sistema colonial. A quem é interessante que a ignorância seja uma benção?

Esse tipo de movimento é também uma forma de acorrentar e minguar possibilidades de existências, é determinar limites para aqueles que não são privilegiados e é preciso ter cautela e atenção a estas ações que parecem naturais, mas são violências que seguem se perpetuando através das articulações do racismo estrutural.

A oralidade dentro de práticas iorubás sempre foi meio de resistência, permanência e continuidade. Tal prática ancestral deve ser legitimada e reconhecida também como forma de produzir e circular saberes, principalmente porque apesar da colonialidade tentar apagar a cultura negra tradicional e também em transformação, ela sempre acha um modo de driblar a morte e persiste em prosperar com sua espiritualidade e saberes firmados em séculos de epistemologias e tecnologias poderosíssimas. Nesse sentido, a *cura pela fala* estabelecida por Freud na psicanálise clássica tida como uma estratégia inovadora – uma revolução copernicana, segundo ele mesmo- mostra-se absolutamente tardia frente às tecnologias ancestrais africanas de oralidade, partilha, senso de comunidade e espiritualidade. Fazer uma psicologia preta excluindo esses conhecimentos das cenas analíticas, é operar apenas no registro da racialização, mas não da contracolonização; é cuidar entendendo a questão racial, mas não a étnica, quando na verdade o binômio étnico-racial é inseparável.

Assim, cuidar das questões raciais sem incluir as questões étnico-culturais, as histórias de vida, o resgate da ancestralidade, as matrizes epistemológicas, as tecnologias de cuidado, enfim, sem entender a história de um povo, é cuidar pela metade. Contracolonizar é pensar e fazer exercícios de retomada da cultura e de epistemologias que

ainda permanecem criando efeitos concretos na atualidade da vida. Inúmeras questões que aparecem hoje nas vidas negras são frutos de vivências e histórias que existiram no passado e foram apagadas. É fundamental reconectar para viver e sair das armadilhas que foram colocadas lá atrás e que permanecem criando efeitos.

Como pensar, por exemplo, o desejo pela prática sadomasoquista entre pessoas negras sem levar em consideração a história da escravidão e os açoitamentos? Como cuidar da sexualidade de homens negros que sequer podem pensar em como vivê-las, pois estão ocupados em sobreviver ao racismo? E a raiva e ódio que tomam as mulheres negras, muitas vezes consumindo a sua saúde mental? Para Audre Lorde “Toda mulher negra vive em algum ponto de uma extensa curva de raivas antigas e veladas” (Lorde, 2007, p. 83), portanto, cuidar de pessoas negras sem atentar-se para essas complexas tramas é objetivar um corpo ainda marcado por histórias que ele mesmo não se dá conta, sendo parte do nosso trabalho compor práticas que ajudem a apropriá-lo de si, de suas histórias e abrir caminhos para curar as feridas da colonialidade e do capitalismo.

Lançando-nos na perspectiva iorubá, é Exu quem auxilia nas estratégias e subterfúgios para driblar a colonialidade implantada brutalmente em nós. É através da astúcia, esperteza e traquinagem de Exu que confundimos e subvertemos os paradigmas aos quais nossos corpos-mentes e existências foram condicionados e submetidos ao longo do tempo.

Com Exu a palavra pode ser dinâmica, potente e incitar a modificação de existências e corpos. É Exu quem nos explana sobre a necessidade de muitas vezes nos entregarmos ao caos, plural e singular, para que assim consigamos encontrar serenidade e calma, pois afinal, é o que desejamos frente a uma vida tão dura, onde a militância e a luta pela sobrevivência nos desgastam tanto.

Ter um *Orí* sereno e calmo é uma estratégia política para sobrevivermos às armadilhas do racismo e da colonialidade. Pensar com Exu se faz presente quando compreendemos que nossas mentes não são compostas pela visão que intensifica a perspectiva de que

o que existe em nós é uma coisa **ou** outra, é compreender que não existe apenas o binarismo estabelecido pela epistemologia ocidental. O pensamento Exusíaco sobre nós e sobre o mundo é poder sentir o “entre” e estando entre espaços, sociedades, estruturas, esferas, é que conseguimos desarmar bombas e armadilhas que espreitam contra nós.

Assim caminhar e se articular entre as encruzilhadas de Exu, é andar cuidado, e também perceber que existem caminhos abertos e possibilidades para além de nós mesmos, uma vez que o que fez com que pessoas negras entendessem sobre si mesmas, mal se aproximava do início da encruzilhada, bem como nos ensinam os saberes da oralidade de nossos terreiros e nossos mais velhos. E assim como Exu, muitos de nossos ancestrais escravizados morreram e permanecem vivos em nós e em nossas formas de nos permitirmos olhar o mundo nos dias de hoje. Através de nós, se mantêm vivos. Compreender a vida através dos caminhos de Exu, é poder morrer em diversas profundidades de nós para que assim possamos reexistir; é afirmar a contradição que é a marca desse orixá que nos guia na encruza -que jamais pode ser entendida como algo ruim, mas é por onde as forças passam e nos fazem passar e nos curar. Poder morrer com sabedoria e de maneira contracolonial é entender que a vida faz parte de tudo que existe na morte. Poder morrer sem se encerrar, é a possibilidade de renascer em dinâmicas diferentes e que se assemelham a tudo que somos e que nos tornaremos, ou como diz negro Gil “tem que morrer pra germinar, plantar nalgum lugar, ressuscitar do chão, nossa sementeira.” (Renó, 2000, p. 98).

CAMINHOS REVERSOS DA ÁRVORE DO ESQUECIMENTO

Existe no Benim, uma árvore que costumava ser chamada de *árvore do esquecimento*, onde os escravizados saídos desta área, eram levados pelos escravagistas para que dessem obrigatoriamente três voltas em torno da árvore, ao que se dava como explicação, era uma

maneira de se esquecerem de quem eram, para que esquecessem as próprias vidas antes de serem comercializados e assim seguirem em frente.

Compreender esta passagem é olhar para a descolonização e perceber o caminho reverso disso. Nego Bispo nos diz:

[...] aprendi que os conceitos e processos de adestrar e colonizar são a mesma coisa, pois tanto o colonizador quanto o adestrador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome (Santos, 2023, p. 30).

Pensar este tipo de processo, nos transporta até a reflexão de que pessoas que passaram por experiências traumáticas a respeito de quem são e como estão no mundo e na vida, não conseguem produzir vida de maneira saudável em diversas esferas, entre elas a esfera da saúde mental e emocional. Ter pensamentos adestrados e colonizados atravessa as pessoas de maneira tão profunda e consistente, a ponto de fazer com que muitas julguem que se sua forma de existir não se assemelha ao modelo eurocêntrico, logo, jamais poderão ser validadas, permanecendo sempre em falta e desvantagem em relação à norma. A grande questão com este tipo de atravessamento é que as pessoas passam a abrir mão de suas pessoalidades mais potentes e de seus processos de subjetivação em prol da busca pela aceitação e adequação a uma sociedade adoecida e que na maioria das vezes, se opõe ao desenvolvimento/envolvimento amplificado de pessoas negras, que embora tenham sido brutalmente desumanizadas e objetificadas no decorrer dos anos, se mantiveram, por adestramento, condicionadas a acreditar que o único caminho possível para ser visto como humano, é abrir mão de si.

Processos decoloniais são capazes de orientar, auxiliar e criar caminhos possíveis de recomeço, caminhos esses que nos lembram quem somos, temos sidos e queremos/podemos ser.

O que foi posto e o que pôde ser trazido nos tumbeiros? A amplitude das sabedorias ancestrais negras é tamanha, a ponto de podermos perceber que mesmo tendo se perdido muito, ainda há muito mais de igual ou maior proporção, há muito mais jorrando de uma fonte fecunda e permanente em que podemos beber para semear as nossas experiências.

As experiências que vivemos, são capazes, entre outras coisas, de promover reconexão com partes densas e ocultas que foram minguidas durante séculos, e que acabaram por adormecer em nós. É essencial desenvolvermos habilidades específicas que nos auxiliem nas travessias. Perspicácia e estratégia fazem parte do movimento e do encruzo de Exu; essa força que também mora em sua indefinição e contradição traz pistas que podem nos ser úteis no manejo da vida, de quem somos e do mundo ao nosso redor.

Na canção entoada em terreiros de religião de matriz africana ‘Pisa no toco’ percebemos o vigor e a presença de Exu nos detalhes de nosso dia a dia. O refrão ‘Exu pisa no toco, pisa no galho, o galho balança e Exu não cai’ refere-se ao equilíbrio de Exu diante das adversidades do dia a dia e a capacidade de superar dificuldades, assim como nos orienta ao pensamento de que é fundamental nos mantermos firmes diante dos contratempos e dificuldades de nossa vida, sem que a firmeza nos endureça ou nos adoeça. Pessoas negras, principalmente mulheres, não precisam ser fortes o tempo todo, e também não precisam ser fracas; é importante também reconhecer a fragilidade, a vulnerabilidade, o tempo que antecede o esgarçamento, e cuidar para que a vida não pereça no imperativo da força e da resiliência. É pela segurança em uma suposta força que sempre vencerá, e pela falta de reconhecer em si a sua fragilidade que a colonialidade permanece matando. É importante ser firme para não morrer atacado sempre, mas também reconhecer-se frágil, para poder ganhar de quem pode dar, aquilo que nos restitui a vida.

Longe de acreditar que todas as pessoas negras automaticamente serão nossas parceiras, é fundamental buscar entre os nossos, quem pode trocar conosco, quem nos fortalece, quem fará quilombo, e quem precisaremos afastar para a vida ficar mais fácil.

A encruzilhada é um lugar onde podemos nos reencontrar, morrer, renascer e também nos compreender (Nogueira, 2022), entendendo que quando con-fiamos nos orixás e em Exu, podemos também confiar na gente e nos enxergar na nossa multiplicidade; somos obrigados a cuidar das nossas partes que amamos, mas também daquelas que persistem em permanecer, ainda que não as desejemos em nós. Encruzilhar é mergulhar em rio que flui e se verte em muitas águas que se entregam às possibilidades de uma terra que precisa ser semeada nos nossos territórios subjetivos. É poder nascer sob os olhos de um mundo que compreende negritude para além de pensamentos pré-estabelecidos sobre as culturas e tecnologias dos povos afrodiaspóricos; é afirmar a necessidade de dar passagem aos invisíveis que precisam incorporar, precisam estar confluentes com nossas existências e devires que são muito potentes e capazes de se articular para driblar a inelegibilidade inata que foi imposta a pessoas negras no decorrer da história antes, durante e pós período de escravidão.

É preciso abrir giras por dentro e nos cosmoperceber (Santos, 2023), assim como cuidar das enormes delicadezas que existem nas almas que foram subjugadas e reprimidas para que coubessem em corpos negros que foram dilacerados, violados e abusados, durante muito tempo.

A cosmopercepção é uma forma de entendermos como foi e tem sido possível para grande parte da população negra, driblar o destino e o projeto de morte que persiste em se apresentar. Pois se para a branquidade e para o eurocentrismo sempre foram irrevogáveis as leis decretadas a respeito da imposição da desumanização de pessoas negras, para os negros a conexão e coexistência com outras formas de existências e saberes foi o encontro com a esperança desde sempre. Saberes que, para muitos estão apenas hoje saindo das sombras,

sempre foram praticados, vivenciados e transmitidos de seus mais velhos para seus mais novos, que rapidamente compreenderam que se por um lado o mundo embranquecido fazia questão de declamar que não havia conexão entre eles e pessoas negras, a natureza, os animais e vida que sempre germinou da terra, acolhia cada gota de sangue, suor e lágrimas como adubo para traçar meios de vivências e existências.

Ao entendermos que somos seres inconclusos, atravessando a existência e tendo relação com tudo que aqui faz morada (Rufino, 2021), é necessário sentir e entender o que significa as coisas que o mundo nos diz, porque apesar da modernidade ocidental tentar separar os seres humanos da natureza, sabemos que somos ela e podemos escutá-la, assim como ela nos sente e nos escuta. É por isso que também levamos em consideração os saberes das plantas, as vozes dos mares ou o sussurro do vento ao passar por nós e nossos pensamentos. Se sem folha, não há orixá – *kosi ewé kosi óríṣa* –, também tem a gente em comunidade com eles.

Expressar vida com consistência, é poder afirmar a coragem de deixar ir, despachar, muito do que já conhecemos e não nos serve mais. A indefinição definidora de Exu pode nos ajudar a dar corpo a este pensamento: é como uma rota de fuga escondida aos olhos abertos e que se mostra inteiramente decodificada aos olhos fechados. Sim, pois se para a cultura ocidental é imprescindível estarmos todos com os olhos bem abertos para deixar incorporar informações, detalhes, dados, inventividades do momento, para a cultura iorubá, é preciso estar com os olhos fechados para deixar o corpo sentir o que não se explica através de caminhos convencionais. Fechar os olhos para realizar uma *adurá*, uma cantiga ou apenas para se conectar com os ancestrais e consigo, é inventar uma tecnologia de subverter o que nos impuseram durante o processo colonial eurocristão e escravocrata de fabulação do mundo, e perceber que existem caminhos que apenas são lidos ao fechar os olhos. É no escuro, não no claro, que podemos ver e inventar outros mundos, pois isso que chamamos de realidade

só existe porque foi e permanece sendo inventada. Então, podemos reinventá-la enegrecida.

Ao evocarmos a sabedoria do orixá feminino vemos que, em um de seus *itans* (mitos) mais conhecidos, Oxum exigiu participar de uma reunião onde apenas homens participavam, e que ela não se dobrou a uma lógica instituída pelas imposições e representações masculinas, criando assim uma atitude disruptiva diante de uma condição machista de existência, fazendo deslocar o campo de forças da mitologia ocidental que reforça os personagens masculinos em lugares de poder e decisão, sustentando o patriarcado, restando à mulher a posição de subalterna e impotente. Conhecer esse e outros *itans* e transformá-los em amuletos afetivos que orientam a nossa ética, é uma maneira de criar novas formas de poder existir, afinal nossas ancestrais que talvez tenham vivido essas histórias, permanecem nos dando força, axé e caminho para que a vida seja menos árida e mais generosa conosco.

Quando Oxum move seu espelho, ela o faz em movimentos que a levam além de admirar a sua beleza, mirar quem vem na direção dela e quem veio antes dela. O *abebé* de Oxum é um leque com um espelho que simboliza olhar para o passado, para o que já houve, reconhecendo os mais velhos e o que foi construído por quem veio antes, assim como olhar para o agora e ficar atento ao que nos ameaça por trás e pelos lados. Enfim, sair do primado do “eu” refletido no lago de Narciso para olhar para os outros, desprender-se do olhar apenas para si como tecnologia de cuidado com a comunidade. Oxum ao mesmo tempo ensina a doçura de quem não está sozinha no *ayê*, reconhecendo os ancestrais, bem como não esquece da luta inerente a viver em um mundo onde a guerra é uma realidade.

CONCLUSÃO

Ao longo desse trabalho, refletimos sobre como os saberes iorubás e decoloniais podem desestabilizar os da psicologia moderna e posicionam-se de maneira contemporânea e subversiva em relação ao modo de pensar colonialista amparado no modelo simplista de produção de sentido para o mundo. Desenvolver e manter no dia a dia da profissão práticas antirracistas e afirmativas, é um trabalho árduo, complexo e delicado, que envolve apuração constante dos sentidos e afetos, bem como a disponibilidade para um desdobramento energético e emocional que movimentam muitas forças ao mesmo tempo. É trazer à tona de maneira consciente, portanto política, atravessamentos étnico-raciais que posicionam nossos lugares, falas e ações em sociedade, enquanto profissionais, assim como enquanto seres pensantes/afetados pela realidade. Uma psicologia que se ocupa em ser de fato anticolonial, precisa se lançar em tal proposta de alma e corpo para transgredir o dito padrão; é preciso se desafiar e estar disposto a colocar em questão tudo que nos estrutura e nos vincula a um modo de ser colonial que não nos representa e não pode continuar fazendo sentido como se fosse a verdade essencial do mundo. É fundamental ter disposição para entender que subjetividades negras não são apenas limitadas a questões e atravessamentos que se originam no racismo e suas mazelas produzidas durante séculos, e que é grande a complexidade de pensar alternativas que não sigam propagando e perpetuando estereótipos e conceitos pré-estabelecidos, mas que isso também não é tarefa impossível.

As estratégias de subterfúgio são criadas a partir do pensamento de que vivenciar realidades em que não é necessário subjugar e diminuir outras existências, é algo possível e necessário. Através da busca pela perspectiva da prática de saberes iorubás, entendemos e demonstramos que existem diferentes formas de pensar a vida, e que estas podem oferecer possibilidades de devir que, embora não sejam amplamente/academicamente reconhecidas e habituais, podem nos servir como pontes para as travessias que precisamos realizar em

parceria com outras existências também. E é através deste olhar, que pedimos licença para adentrar a gira de Exu e sua impermanência, para assim descobrirmos que somos seres impermanentes em nossas mentes, desejos, luzes e sombras e que por meio de toda esta junção, encontramos respostas e principalmente perguntas que nos potencializam e outrora nos concedem a benção de compreendermos num lugar e em lugares em que não apenas somos, mas estamos.

Pedimos licença para praticar *ebó* como troca, como reposicionamento e transmutação diante da vida e de quem somos para nós, para o outro, para o mundo e nossa comunidade. É poder produzir um entre-lugar que comporte encontro, conflito e diálogo entre e dentro de nós. Sermos bem articulados e posicionados frente à barbárie do colonialismo nos faz abrir portas e caminhos que podem se ramificar em transformações necessárias a curto, médio e longo prazo de maneira singular, plural e em nossa pluralidade singular.

O manejo, trato e cuidado com a saúde mental deve ser pensado também pelo ponto de vista estratégico das fugas -fugas das prisões físicas e subjetivas que se ergueram a partir da desumanização de pessoas pretas e suas subjetividades, prevenir estrategicamente mazelas que se nutrem de dores, traumas e cacos de tantos espíritos quebrados e não acolhidos. As práticas afirmativas em saúde mental precisam ser capazes de desorientar os estigmas e demais meios de articulação que visam incessantemente, persuadir nossas mentes ao rendimento, à desistência de nós em troca de uma vida que não é e nunca foi nossa. Viver de forma potente em sua integralidade, precisa estar para muito além de apenas sobreviver neste tempo.

REFERÊNCIAS

BARRETO, Robenilson Moura; CECCARELLI, Paulo Roberto. Mitos e representatividades: a expressão da sexualidade em culturas africanas. *Reverso*, Belo Horizonte, v. 41, n. 78, p. 79-87, dez. 2019. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-73952019000200009&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 02 jul. 2024.

EVARISTO, Conceição. *Histórias de leves enganos e parecenças*. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2017.

FANON, Frantz. *Pele negras, máscaras brancas*. Salvador: UEFBA, 2008.

GONÇALVES, Robson de Andrade; MUCHERONI, Marcos L. [O que é epistemicídio?]. *Liinc em Revista*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, e5759, nov. 2021. Disponível em: [<https://revista.ibict.br/liinc/article/view/5759>]. Acesso em: 18 jun. 2024.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA . *Censo demográfico 2022: população e domicílio - Primeiros resultados*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

JAPIASSU, Hilton. *O mito da neutralidade científica*. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1975.

NOGUEIRA, Sidnei. *A encruzilhada é um lugar de cura*. Instituto Racionalidades, Rio Grande do Sul, 12 mai. 2022. Disponível em: <https://institutoracionalidades.com.br/noticias-e-textos/sidnei-nogueira-a-encruzilhada-e-um-lugar-de-cura>. Acesso em: 28 jun. 2024.

RENÓ, Carlos (org.). *Gilberto Gil: todas as letras*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RUFINO, Luiz. *Vence-Demanda: educação e descolonização*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

SANTOS, Antônio Bispo Dos. *Quilombo Saco-Curtume*. São João do Piauí, Piauí. Disponível em: [link]. Acesso em: 18 jun. 2024.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo, Ubu, 2023.

AS RELAÇÕES FAMILIARES DE PRESOS E PRESAS LGBTQIA+: UMA PESQUISA CARTOGRÁFICA

Isabella de Almeida Constantino Venturoti¹⁵

Jésio Zamboni¹⁶

Mateus Soares de Sousa¹⁷

Resumo: A presente pesquisa propõe uma discussão das relações familiares de presos e presas LGBTQIA+. É imprescindível analisar as relações de gênero e sexualidade das pessoas que fogem da heteronorma, numa tentativa de compreender a vivência destas pessoas ao chegarem e habitarem as prisões. Dessa maneira, a pesquisa teve a proposta de investigar as relações familiares dos presos e presas da PSME II, unidade referência LGBTQIA+ no Espírito Santo, bem como os processos de subjetivação que perpassam esse meio. A metodologia utilizada será a de cartografias, de modo que será possível estudar objetos que possuem caráter mais subjetivo, possibilitando o pesquisador adentrar um novo território. Para isso, foram realizados grupos clínicos semanais na PSME II em conjunto ao grupo do projeto de extensão “Afetação”. No que concerne os resultados, as análises ressaltam as complexidades das relações familiares dos presos e presas da PSME 2, influenciadas por desafios logísticos, violência institucional e normas de gênero. No entanto, relações de apoio entre os internos desempenham um papel importante na preservação da saúde mental no ambiente prisional. As instituições prisionais reforçam normativas hegemônicas de gênero e sexualidade, exigindo uma abordagem crítica para garantir direitos e humanização para pessoas encarceradas, especialmente aquelas enfrentando opressões adicionais.

Palavras-chave: relações familiares, sistema prisional, diversidade sexual, gênero, heteronormatividade, biopolítica.

15 Graduada em Psicologia pelo Instituto Educar Brasil Faculdades Doctum de Serra (2021). Mestranda em Psicologia Institucional pela Universidade Federal do Espírito Santo (Início 2022). Bolsista CAPES. E-mail: bellaventuroti@gmail.com.

16 Professor Adjunto no Departamento de Psicologia e Professor Permanente no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo. Possui Graduação em Psicologia (2008), Mestrado em Psicologia Institucional (2011) e Doutorado em Educação (2016) pela Universidade Federal do Espírito Santo. Atua principalmente nos seguintes temas: Diversidade Sexual e de Gênero, Sistema Prisional, Clínica Transdisciplinar, Análise Institucional, Narratividade, Filosofia da Diferença, Ética na Psicologia, Direitos Humanos, Biopolítica, Análise da Atividade de Trabalho. E-mail: zambonijesio@gmail.com.

17 Graduando em Psicologia na Universidade Federal do Espírito Santo (Início 2019). Bolsista FAPES – Projeto de Extensão “Um Olhar em Saúde Mental”. Tem como temas de interesse e atuação: Clínica Psicanalítica, Psicologia Institucional, Políticas Públicas e Direitos Humanos em Diversidade Sexual e de Gênero. E-mail: mateusoares00@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

No que concerne as relações familiares de pessoas LGBTQIA+, sabemos que há uma gama de problemáticas que podem ser levantadas. Todo o percurso de emergência da pessoa LGBTQIA+ no seio da família, desde “se descobrir” até a “saída do armário”, é atravessado por angústias, medos e sentimento de solidão (Toledo; Filho, 2013). Dessa forma, tais questões são perpassadas pela heteronormatividade, sendo a mesma definida enquanto demandas expressas a partir de um entendimento da heterossexualidade enquanto natural e, assim, tomada como um alicerce na sociedade; ademais, a heteronormatividade também pode ser entendida enquanto um manual com regras acerca das regulamentações e controle para os indivíduos estarem encaixados na norma heterossexual (Miskolci, 2009). Neste cenário, encontraremos diversas práticas familiares que sustentarão a heteronormatividade para manter sua configuração, uma vez que ela se caracteriza enquanto “um dispositivo regulatório da sexualidade” (Toledo; Filho, 2013, p. 377). Pode ser verdade que, nos tempos atuais, tenham-se diferentes (e novas) formas da configuração familiar, mas a concepção percebida como hegemônica é referente a uma constituição familiar na perspectiva heteronormativa, pois ela acredita na heterossexualidade enquanto única forma de expressão identitária e sexual (Toledo; Filho, 2013; Coelho; Barros, 2021).

No que tange às dissidências sexuais e de gênero, as relações familiares apresentam complexidades e extremidades de situações negativas, possivelmente por desencontros de expectativas criadas pelos pais acerca da identidade e da sexualidade dos filhos. Os pais, por conta da heteronormatividade, são “programados” para assegurar que seus filhos não acabem por se desviar da norma heterossexual. Dois conceitos se fazem importantes nessa discussão: o *outness*, que se refere ao assumir homossexual (entre outros) para si mesmo, e o *coming out*, que significa assumir-se enquanto homossexual para outros, também muito conhecido como “sair do armário”. Uma vez que a dissidência sexual e de gênero contraria a heteronormatividade, os

dissidentes passam por uma série de processos e medos sobre contar ou não à sua família acerca da sua sexualidade, já que eles não vão conseguir corresponder às expectativas heteronormativas da família (Nascimento; Scorsolini-Comin, 2018).

Muitas vezes, o terreno para o *coming out* é preparado e explorado anteriormente à decisão de “saída do armário”. Mas, por não ser algo sempre possível, opta-se pela não revelação; evento este que carrega uma série de consequências emocionais, exatamente pela falta de apoio e acolhimento, assim como pela frustração da ausência de confissão e pela falta de apoio para com as discriminações da sociedade (Nascimento; Scorsolini-Comin, 2018). Num cenário onde se descobre a dissidência erótica de um membro familiar, uma das estratégias utilizadas para a regulamentação da sexualidade se dá pela “homofobia liberal”, expressão cunhada por Borrillo (2010), que opera enquanto uma abordagem excludente: sabe-se da dissidência sexual, tolera-se, mas ao mesmo tempo coloca-se enquanto algo inferior; dessa forma, o homossexual é aceito, mas somente se ele for anulado. Diante desta realidade, restam poucas opções do que se fazer para que se tenha dignidade e respeito dentro do próprio ambiente familiar sendo LGBTQIA+. Assim, a saída de casa se torna uma alternativa viável, e muitos destes sujeitos acabam por constituir um grupo de amigos, possivelmente encarando a mesma situação, para que juntos possam criar uma rede de apoio, uma nova família (Nascimento; Scorsolini-Comin, 2018).

Colocar em pauta as relações de gênero dentro do sistema prisional, ao falar-se de pessoas que fogem da heteronorma, é de extrema importância para que se entenda a vivência destas pessoas ao chegarem e habitarem as prisões. Existe um ideal de masculinidade que é valorizado dentro do crime, o heteronormativo. É por isso que nas cadeias comandadas pelo PCC (Primeiro Comando da Capital), maior organização criminosa do país, existe um código em relação às expressões de gênero e sexualidade, de forma que expressões de dissidência sexual e de gênero são reprimidas. Visto isso, as cadeias dos coisas (pessoas que não se encaixam nesse ideal de masculinidade)

são formadas e, dentro destas unidades prisionais, têm-se os barracos das monas (celas que são conhecidas por abrigar estes indivíduos). (Zamboni, 2017).

“As *monas* são do crime mas não são o crime porque o crime não dá o cu” (Biondi, 2010, p. 147-8). Dentro do sistema que valoriza e associa o poder à masculinidade, ao papel sexual ativo, as *monas* não serão vistas enquanto sujeitos que agem pelo crime; para ser bandido, tem que ser homem e gostar de mulher, premissa esta que vale até para as próprias mulheres; a mulher do crime é a *sapatão*, pois essa gosta de mulher. Também existe uma noção de que muitos desses indivíduos vão para a prisão a partir de um cenário de prostituição, onde ocasionalmente praticam crimes. Prestando atenção às narrativas, vemos que as concepções de gênero e sexualidade estão implícitas e, dessa forma, a prostituição e feminilidade, assim como o crime e a masculinidade andam lado a lado. Por conta dessas concepções, no cotidiano das prisões, é comum vermos as monas trabalhando em serviços de lavanderia e costura, faxina e no trabalho sexual. (Zamboni, 2017).

As visitas aos presos inseridos no sistema prisional pelos seus entes queridos é um direito previsto por lei. Devido à alta precarização e descaso dos serviços públicos brasileiros, as prisões acabam por não oferecer condições apropriadas para que se faça possível a permanência do detento; assim, a necessidade do apoio externo que, por muitas vezes, acaba sendo o familiar se faz imprescindível. Este apoio chega de forma material, como os itens de higiene pessoal e alimentação. Visitas familiares e íntimas também fazem parte da rede de apoio que a família pode oferecer. Entretanto, o apoio familiar geralmente não se faz presente para os dissidentes da heteronormatividade devido ao abandono, para estes, a saída se faz a partir da remodelação das relações familiares para que algumas necessidades sejam supridas. Neste novo modelo, novos significados para a família se fazem presentes, onde o sujeito encontrará apoio, seja ele sexual ou material, já que nas prisões as trocas de itens e favores, por muitas vezes, se fazem por meio de serviços sexuais. (Novais; Ferreira, 2019).

Portanto, a partir das contribuições teóricas acima, a pesquisa buscou aproximar para conhecer e investigar as realidades dos presos e presas que fazem parte da Penitenciária de Segurança Média 2 (PSME2), localizada em Viana/ES. Inaugurada em 26 de maio de 2021, é a primeira unidade prisional de referência à população LGBTQIA+ no Espírito Santo, com capacidade para 296 detentos, destes, 175 pessoas se autodeclaram parte da população (Alves, 2021). A iniciativa vem com a premissa de garantir e assegurar os direitos e tratamento igualitário para o público-alvo a partir de: conhecimento sobre a da identidade de gênero e sexualidade, tratamento pelo nome social, tratamento hormonal e acompanhamento de saúde e a possibilidade de uma expressão de gênero conforme à identidade a qual o sujeito se identifica, além da capacitação de servidores em políticas públicas LGBTQIA+.

Sendo assim, a proposta é que se investigue as relações familiares dos presos e presas que compõem a unidade penitenciária a fim de identificar, em suas questões e narrativas, retratos de sua subjetividade para que se possa compreender as demandas que essa população apresenta e traçar estratégias de contorná-las. No desenvolvimento, foram elencadas ao arcabouço teórico contribuições necessárias para compreender as relações entre os eixos da diversidade sexual e de gênero, da família e da prisão. A metodologia utilizada foi a cartografia, dando condição para uma pesquisa onde a ênfase está no sujeito, aproximando o pesquisador deste a fim de se desenhar uma pesquisa-intervenção – assim, foram descritos os funcionamentos dos grupos clínicos realizados em conjunto ao projeto de extensão “Afetação: Clínica Transdisciplinar das Violações de Direitos Humanos em Diversidade Sexual e de Gênero”. Por fim, nos resultados e discussão foi realizada uma análise a fim de compreender como as diferenciações familiares afetam a produção de subjetividade, a partir das histórias narradas, bem como investigar de que maneira a dissidência sexual e de gênero afeta na realidade do contexto prisional. Assim, será possível adentrar o campo das configurações familiares, sejam elas de

parentesco consanguíneo ou não, isto é, adquiridas posteriormente no contexto prisional.

DESENVOLVIMENTO

Inicialmente, se faz necessária a demarcação da concepção de família que será utilizada ao decorrer do projeto, justamente para compreender como a sexualidade se insere no seio familiar. Dessa maneira, a ideia é perpassar por escritos que contribuam para entender como se formou o núcleo familiar privado da família moderna, investigando as mudanças geradas pelo saber médico higienista. Jurandir Costa (1979), em sua obra intitulada “Ordem Médica e Norma Familiar”, faz um traçado histórico de como a medicina se insere nos modos de vida da população brasileira, desde o Brasil colônia até o aparecimento da família moderna; bem como examina as mudanças provocadas pela higiene das famílias. Ainda se tratando dessa composição familiar, é imprescindível frisar que a conjuntura de família posta em análise será a da família burguesa (Foucault, 2001), que servirá de modelo para ser seguido.

Nesse sentido, as contribuições de Foucault que serão expostas demarcam o campo da sexualidade na Europa, e como esta foi se constituindo no seio familiar. A presente pesquisa se direciona a compreender as relações familiares de presos e presas LGBTQIA+ nascidos no Brasil, sob outro contexto cultural e histórico. Assim, visitar o período colonial, a fim de compreender como o campo da sexualidade e da família foi se entrelaçando no país ao decorrer do tempo, isto é, apontar uma construção histórica da concepção de família brasileira. É possível, então, se utilizar de Foucault e Costa para articular questões na construção do mandato de família, assim como a sexualidade perpassa esse meio, evidenciando as práticas adotadas na época.

O Brasil colônia descrito na obra de Costa (1979) evidencia a engrenagem médico-familiar, embora, nesse momento histórico,

se divirja do que é apresentado por Foucault na Europa. Assim, ao final do século XVIII, a Europa é atravessada pela campanha antimasturbatória, visando as crianças e adolescentes da família burguesa. Os manuais médicos da época, ratificavam o que iria ser entendido como a “imagem do masturbador” - um dos mais famosos, o *Livre sans titre*, demarcava o sujeito que possuía uma fisionomia decomposta, esquelética e até mesmo “vazia”, daquele jovem que se masturbava até o seu esgotamento. A ideia se direciona a uma perspectiva somatizante – no sentido de que atribuíram sintomas para identificar quem era o masturbador -, por fim, o saber médico apostou na masturbação enquanto causalidade de diversas doenças. Dessa forma, doenças como a meningite, encefalite, doenças ósseas e danos na medula espinhal eram atribuídas à prática da masturbação. (Foucault, 2001).

O objetivo desta engrenagem médico-familiar, organizada por um campo ético e patológico, colocava as condutas sexuais dentro de um controle e coerção para mais tarde serem julgadas e intervindas. Foucault (2001) evidencia a família enquanto o intermédio entre a medicina e a sexualidade de modo que a educação e o cuidado dos filhos passavam pelas regras do saber médico e do saber pedagógico. A perseguição e proibição da sexualidade das crianças foi um dos pontos-chave na formação dessa família restrita e privada, onde evidenciava-se a relação conjugal e parental. Ainda assim, a campanha antimasturbatória obteve um papel importante na relação de controle e regulação do saber médico nas famílias: “a família é que vai ser o princípio de determinação, de discriminação da sexualidade, e também o princípio de correção do *anormal*” (Foucault, 2001, p. 322, grifo nosso).

A lógica da engrenagem médico-familiar percorreu a história do Brasil colônia, como elucida Costa (1979), o saber médico assume uma posição em que dita as regras a serem seguidas pelos conjuntos familiares da burguesia. O ideal era o do *petit bourgeois*, aquele sujeito que é disciplinado, higiênico e polido. Ora, era em nome da saúde que todas essas recomendações médicas foram ganhando força nas

famílias. Para preservar os filhos das doenças, os pais usavam o poder sobre os seus filhos para controlar e regulamentar sua educação e seus desvios morais. (Costa, 1979).

Outrossim, a família ao ser conduzida pelo médico vai criando um ambiente familiar que é doce, encantador e afetuoso que era tão pedido pela lógica higienista (Costa, 1979). Desta maneira, aproximar as ideias de Costa e Foucault permite traçar um esboço com o intuito de compreender a família moderna e como esta se configura num percurso histórico. Assim, a noção da família na qual se criam e se sustentam laços entre as pessoas, bem como um certo cuidado com a higiene, a saúde e a educação, são frutos de uma produção histórica. Nesse sentido, não existe uma natureza para a família. Portanto, a concepção de família será aqui entendida a partir das relações de poder que permeiam o ambiente familiar, bem como a sociedade como um todo (Foucault, 2001).

Sabe-se que, logo após o fim da escravidão, ocorre a urbanização do Brasil, advinda da emergência do capitalismo, dessa forma, produzindo problemas sociais. Logo no início do século XX, a urbanização, então, contribui com a criação de uma cultura da pobreza, uma vez que obriga pessoas pobres a viverem na miséria e em condições nada favoráveis (Véras, 2017). As fatalidades do processo de urbanização possuem alvos certos das camadas sociais mais pobres. Como aponta Cecília Coimbra (2001) em seu livro “Operação Rio: o mito das classes perigosas”, as classes perigosas existem no sentido de um conjunto social que vai se formar às margens da sociedade, isto é, aqueles expulsos no processo de gentrificação serão aqueles entendidos enquanto classes perigosas. O perfil destas pessoas é traçado não somente de uma perspectiva econômica: sua cor da pele é vista antes de qualquer outra coisa. Portanto, o modelo socioeconômico tem sua estrutura baseada na racialidade e territorialidade (Coimbra, 2001).

Como nos revela Foucault (2001), a partir da segunda metade do século XIX inicia-se uma dupla qualificação dos discursos médicos e jurídicos que, por sua vez, abrem a noção de “perversidade”. Todo o discurso jurídico-médico leva a existência do exame médico-legal,

que por sua vez, vai ratificar a junção do judiciário e o médico. Uma operação implantada pelo exame era substituir a lógica “prisão ou hospital” por uma homogeneidade da reação social; o exame médico legal vai responder ao perigo, uma vez que se encontra no polo terapêutico e o polo judiciário. A psiquiatria criminal volta seu discurso para o indivíduo perigoso; não é o criminoso, nem mesmo é o doente, mas sim aquele que representa o perigo. A noção de perversão, advinda do discurso jurídico-médico, bem como a noção de perigo, ou até mesmo indivíduo perigoso, se aproximam por sua afinidade epistemológica. (Foucault, 2001).

É de outra parte que vem o exame médico-legal. Ele não deriva do direito, não deriva da medicina. Nenhuma prova histórica de derivação do exame penal remeteria nem à evolução do direito, nem à evolução da medicina, nem mesmo à evolução geminada de ambos. É algo que vem se inserir entre eles, assegurar sua junção, mas que vem de outra parte, com termos outros, normas outras, regras de formação outras. No fundo, no exame médico-legal, a justiça e a psiquiatria são ambas adulteradas. Elas não têm a ver com seu objeto próprio, não põem em prática sua regularidade própria. Não é a delinquentes ou a inocentes que o exame médico-legal se dirige, não é a doentes opostos a não-doentes. É a algo que está, a meu ver, na categoria dos ‘*anormais*’. (Foucault, 2001, p. 51-52, grifo nosso).

Nesse sentido, ao pensar a lógica médica e jurídica, atuando em conjunto, cabe ressaltar a noção de Instituição Total proposta por Goffman (1974). Sobretudo ao contexto prisional, tal conceito é pertinente para pensar a prisão enquanto produção histórica. As instituições totais serão aquelas que impedem o contato do interno com o mundo exterior. O entendimento de Goffman das instituições totais perpassa as características segregacionistas e de violência

direcionada aos internos. Assim, pensar a Instituição Total requer reconhecer suas características, bem como suas limitações. Elas possuem como atributo principal a realização de atividades num único local sob uma única autoridade, isto é, os internos estariam sujeitados a equipe dirigente da instituição. (Goffman, 1974).

A partir da segunda metade do século XVIII, na Europa, são introduzidas duas tecnologias de poder na sociedade, indissociáveis e sobrepostas: a tecnologia regulamentadora da vida e a tecnologia disciplinar do corpo. A tecnologia disciplinar é centrada no corpo, produzindo efeitos individualizantes a fim de que se possa tornar estes corpos úteis e dóceis, ou seja, voltada à noção de que se deve vigiar, treinar, utilizar e, por vezes, punir estes corpos individuais. A regulamentação, diferentemente do poder disciplinar, vai ser centrada na vida da espécie, na multiplicidade dos homens, numa massa global, de maneira que se possa controlar os eventos que poderão ocorrer a partir da população. É importante ressaltar que estes dois poderes não estão no mesmo nível, o que possibilita a articulação entre eles; assim, os mecanismos regulamentadores de poder e os mecanismos disciplinares de poder não se excluem, mas se articulam entre si. (Foucault, 2005). Por conseguinte, a tecnologia disciplinar do corpo, bem como a regulamentação da população se tornam as duas extremidades da organização do poder sobre a vida. Se antes o poder soberano concedia um direito de vida e morte, assim como o pai da família romana possuía o direito de vida sobre seus filhos e escravos, já que havia dado uma vida a estes, o enfoque agora se torna outro: investir sobre a vida (Foucault, 1988).

A sexualidade depende, assim, do controle disciplinar que opera de maneira individualizante, ocorrendo por meio da vigilância permanente. Ademais, a sexualidade também se insere nos processos biológicos amplos de toda uma população a partir dos efeitos procriadores, acarretando a necessidade de sua regulamentação. Portanto, a sexualidade acaba por depender não somente da disciplina, mas também da regulamentação. Este caráter que transita entre o poder disciplinar e o poder regulatório é a norma, que pode

ser definida enquanto aquilo que tanto “pode se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a população que se quer regulamentar” (Foucault, 2005, pp. 302). Ademais, a norma não se define enquanto uma “lei natural”, mas se destaca por seu papel de exigência e coerção que apresenta nos domínios que a aplicam, isto é, as técnicas de poder que se inserem nos níveis do corpo social, assim como nas instituições família, o exército, a escola e a polícia, dentre outras. A norma também funciona enquanto uma pretensão de poder, é o elemento em que o exercício do poder se legitima e encontra fundação, um conceito político. Por fim, a norma apresenta um princípio de qualificação e um de correção, portanto, não carrega com si a função de excluir e rejeitar absolutamente, mas é ligada a uma técnica positivista de intervenção e de transformação. (Foucault, 1988; 2001).

Eve Sedgwick (2016) traz à tona uma reflexão sobre o armário enquanto um dispositivo de regulação da vida das pessoas LGBTQIA+. É possível observar que, por mais que uma pessoa seja assumida, ela acaba por se encontrar dentro do armário em alguma instância, seja ela no ambiente de trabalho, ao conhecer um novo grupo de pessoas ou até mesmo para membros familiares mais distantes. A lógica do armário enquanto um dispositivo regulatório da sexualidade está nessa dinâmica: ao mesmo tempo que se está fora, se está dentro. Isso se deve ao fato de que existe um campo social, muitas vezes um grupo de amigos ou pessoas próximas de confiança, onde é possível se estar fora do armário; porém, ao conhecer um grupo novo de pessoas ou até mesmo ao se apresentar para uma entrevista de emprego, o homossexual não está fora do armário. (Sedgwick, 2016).

Para Butler (2003), a performatividade se caracteriza enquanto atos, gestos e representações normalmente construídos em relação ao gênero; portanto, a performatividade opera “no sentido de que a essência ou identidade [...] são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos” (Butler, 2003, p. 194). Retomando Foucault (1979), têm-se que, a partir do século XVIII, a família burguesa passou a ser vigilante da sexualidade infantil por temor do incesto e da masturbação; desse modo, a família ganha

o poder de questionar e julgar o modo que seus filhos experienciavam o erotismo, tornando-se guardiã da sexualidade; tal fato se dá pela proliferação de produção de verdade sobre o sexo, resultando na sexualidade enquanto um dispositivo regulatório.

Como Butler (2003) revela, a partir dessas novas configurações familiares, não somente o gênero será performado, mas também a posição na organização e estrutura de parentesco; ou seja, o que é ser mãe, ser pai, ser irmão, todas essas relações serão performatizadas. A partir do momento em que os dissidentes recorrem à nova rede de apoio familiar, assumem-se novos graus de parentesco e, dessa forma, é possível que homens exerçam a maternidade para outros homens, travestis se tornem as mães de um grupo de crianças ou realizem a função paterna (no sentido psicanalítico lacaniano) na vida das crianças (Cardozo, 2007). As famílias de dissidentes da heteronormatividade, de acordo com Butler (1997), vão adotar os termos familiares enquanto uma construção social da comunidade, sendo esta aquela que vai cuidar, ensinar e abrigar; nada mais que uma reelaboração cultural da parentalidade heteronormativa.

Angela Davis (2018) discorre sobre como o gênero vai estruturar o sistema prisional, denunciando os absurdos em quais as mulheres são submetidas, além de realizar um recorte de classe e raça presente nas prisões. As prisões femininas realizam a manutenção de práticas patriarcais opressivas, como o relato da prática de “ser vasculhada”, onde se inserem os dedos dentro da vagina a fim de serem revistadas; caso recusem a revista, são enviadas para a solitária. Por muito tempo, as mulheres eram enviadas para instituições psiquiátricas ao invés das prisões; tinha-se a noção de que a criminalidade é algo da natureza masculina. Entretanto, as relações econômicas e raciais eram fatores que associavam as mulheres a criminalidade. As mulheres brancas e ricas que cometiam atos infracionais eram ligadas a transtornos mentais e emocionais; já as negras e pobres eram ligadas diretamente à criminalidade. (Davis, 2018).

METODOLOGIA

A cartografia utilizada enquanto método de pesquisa respalda a possibilidade de estudar objetos que possuem caráter mais subjetivo; além disso, exige que o pesquisador habite diferentes territórios na concepção de transformar para conhecer. A partir desta análise, é possível acompanhar o plano de composição da realidade; portanto, ao mesmo tempo em que a cartografia desenha, ela gera, dando o caráter de intervenção à pesquisa. Sendo assim, a cartografia vai transformar para conhecer e, essa transformação está pautada pelo cuidado no sentido de acompanhamento dos processos que compõem as vivências e subjetividades dos indivíduos. (Cintra, 2017; Passos, Eirado, 2009).

Na perspectiva cartográfica, supõe-se que o “sujeito e objeto estão juntos na mesma experiência, o conhecimento é tido como criação e a pesquisa é compreendida sempre como intervenção” (Cintra, 2017, p. 47); é exatamente essa característica da cartografia que a diferencia de muitos outros métodos de pesquisa. A cartografia permite a problematização dos modos de ser e agir e a reconhecer como se produz a subjetividade (Cintra, 2017). Segundo Cavagnoli e Maheirie (2020), a cartografia, quando utilizada por pesquisadores do campo da psicologia, possibilita a construção de estratégias de investigação que, por sua vez, acabam problematizando a subjetivação enquanto descentrada da interioridade.

Para isso, entender a proposta de Foucault (1993) de uma perspectiva arqueogenealógica é imprescindível, para ele “a arqueologia seria o método próprio das análises das discursividades locais e a genealogia seria a tática que, a partir das discursividades assim descritas, colocam os saberes em jogo” (1993, p. 17). Nessa perspectiva, as análises são feitas de modo a entender as relações de poder na prática, bem como as condições que permitiram sua emergência; fatores históricos e culturais sempre estão em jogo, ou seja, precisam ser levados em consideração na execução das práticas analíticas. Dessa forma, usar uma perspectiva arqueogenealógica

enquanto ferramenta para a Análise Institucional significa encarar as situações do presente levando em conta a temporalidade histórica das questões sociais. Assim, permite novos movimentos para uma constante invenção (ou criação) da Análise Institucional na gênese histórico-conceitual (Barros; Amador, 2021).

Por conseguinte, a cartografia utilizada enquanto método de pesquisa intervenção, de maneira qualitativa, constrói a investigação da subjetividade, que pode ser dada a partir das narrativas do objeto de estudo, neste caso, os presos e presas do sistema prisional. O texto “O narrador”, de Walter Benjamin (1994), traz a importância que a narrativa possui; o autor nos indica que quando as narrativas são escritas de modo que se mantenha a história oral elas se tornam preservadas. Isso significa que o texto deve conter a história narrada de forma que se preserve suas nuances e singularidades, procurando não perder tais elementos que aparecem de forma mais rica na oralidade. Por isso, a narrativa seria uma forma artesanal de comunicação, e o narrador acaba por deixar seu traço na narrativa contada. Através dessa ótica, foram realizadas visitas em conjunto com o grupo de extensão “Clínica Transdisciplinar das Violações de Direitos Humanos em Diversidade Sexual e de Gênero” na Penitenciária de Segurança Média 2 (PSME II). As intervenções em grupo realizadas com os internos foram utilizadas enquanto ferramenta na coleta dos dados.

A pesquisa, inicialmente, nasce com seus objetivos demarcados de compreender e investigar as relações familiares dos presos e presas inseridos na PSME II. Entretanto, ao se deparar com uma longa jornada de estudos bibliográficos e a própria inserção no campo, outros componentes começam a participar do caminhar desta pesquisa. A participação no grupo de pesquisa e a inserção no grupo de extensão, possibilitou debater estratégias, em coletivo, para dar início ao campo e assegurar um modo de fazer pesquisa.

Os relatos dos grupos foram cruciais para a compreensão da dinâmica da PSME II, bem como possibilitar o acesso a um material extremamente rico no que tange os processos de subjetivação. Por isso, a inserção no campo para um trabalho cartográfico é pertinente,

permitindo o pesquisador habitar um território desconhecido. Além disso, possibilita acompanhar os processos de subjetivação, uma vez que o sujeito e objeto estão numa mesma experiência, a partir disso, o conhecimento será uma criação e a pesquisa terá um caráter interventivo (Passos, Eirado, 2009; Cintra, 2017). Dessa forma, o trabalho realizado se comprometeu numa continuação do que já vinha sendo realizado nos grupos clínicos, viabilizando, também, uma pesquisa cartográfica.

O projeto de extensão foi composto por quatro grupos, formados por equipes em duplas ou trios, sendo 3 deles com os internos e 1 com os policiais penais. O enfoque da pesquisa se direciona aos grupos dos internos. Embora o campo da pesquisa tenha ocorrido em somente um dos grupos, pela quarta-feira de manhã, a atuação dos outros grupos se fazia pertinente no compartilhamento das informações em prol das análises. Assim, todas quintas-feiras, durante a noite, o grupo se reunia para debater questões do presídio, manejo clínico dos grupos, bem como realizar relatos das experiências. O campo da pesquisa ocorreu durante o primeiro semestre de 2023, nos meses de março a junho. Todos esses elementos fizeram parte da coleta de dados realizada. É importante, assim, demarcar o trabalho da extensão que, ao formar os grupos, objetiva “qualificar a escuta, a atenção, a análise, a elaboração e apoio institucional em relação aos processos de subjetivação desenvolvidos na prisão em torno de estratégias disciplinares e biopolíticas” (Zamboni, 2022, p. 8). Nesse sentido, a clínica institucional, construída em conjunto aos grupos, opera enquanto intervenção nos processos e estratégias que envolvem o contexto prisional, visando a criação de potência de vida nos encarcerados – uma produção de liberdade e autonomia nos poros da instituição prisão.

O grupo em qual foi realizada a pesquisa foi composto pelo pesquisador e mais dois extensionistas, além dos internos, selecionados pela direção do presídio. A dinâmica de presença dos internos era livre, caso não houvesse desejo de participar, sua decisão era respeitada; além disso, a presença na escola, assim como as questões

internas do presídio, por vezes, impossibilitava a presença de alguns dos internos, ou até mesmo comprometia o acontecimento do grupo em determinadas ocasiões. Portanto, haviam grupos que aconteciam com 7 internos, por vezes, 4 ou 3, não mais que 10, mas sempre selecionados de uma mesma lista previamente escolhida pela equipe psicossocial do presídio. Por isso, as relações com a gestão do presídio também integram parte do trabalho, uma vez que a comunicação com a gerência se faz necessária no contexto prisional, justamente pela sensibilidade das ocorrências e o manejo das situações.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

O trabalho clínico transdisciplinar construído na unidade tem o objetivo de escutar os internos e os policiais penais, além de possibilitar um diálogo com a equipe da gestão. Dessa maneira, as análises construídas junto aos grupos, além do próprio grupo de extensão, possibilitam o trabalho institucional. Para tais fins, os objetivos a serem cumpridos serão os de analisar a produção de subjetividade a partir do meio familiar – dando ênfase ao tema de diversidade sexual e de gênero, esta é uma proposta para toda a extensão da pesquisa -, além de investigar o cotidiano do interno e as construções de suas relações de parentesco, sejam elas fora ou dentro do presídio.

Sendo assim, as literaturas construídas até então são referentes a alas e/ou celas em presídios masculinos que são separadas para o público LGBTQIA+ (Zamboni, 2017). A proposta de um presídio referência a esta população carrega demandas muito distintas, inaugura um campo pouco explorado, um campo que vem se construindo – daí a proposta da pesquisa-intervenção, possibilitar a análise das práticas que compõem o contexto prisional, num contexto completamente inédito. Tendo isso em vista, a lógica na gestão da PSME II não pode ser a mesma de uma penitenciária masculina.

Por isso a urgência em debater o uso da sigla “LGBTQIA+”, sobretudo neste escrito. A heteronorma (Miskolci, 2009) atua de

maneira a engendrar tais lógicas biológicas no tocante as questões de diversidade de gênero. Dessa maneira, um presídio denominado “LGBTQIA+”, não abarca toda a população, justamente pelo cis-tema julgar os corpos através de suas genitálias. Berenice Bento (2006) demonstra como se toma a genitália pelo corpo, o órgão genital vem a ser o mais importante, uma vez que, nessa perspectiva, determina o sexo do sujeito, dando a verdade última de cada um. Assim, numa lógica heteronormativa, o genital define o sexo - a ênfase vai de encontro ao discurso biológico.

Assim, ao resgatar o conceito de norma, em Foucault (1988; 2001), evoca-se as noções da articulação do controle disciplinar, bem como a regulamentação de uma população, sendo a sexualidade alvo desta normativas. Diante disto, os dissidentes da norma serão assujeitados a um processo de disciplina e regulamentação dentro da unidade prisional, possibilitando um exercício das técnicas do poder no corpo social, presente nas demasiadas instituições, sendo a prisão uma delas (Foucault, 2001). Além disso, as concepções do indivíduo perigoso e da dissidência normativa ajudam a pensar a classe dos degenerados, estes procurados pela lógica disciplinar e higienista – são os negros, os gays, as travestis, as mulheres trans, dentre outras diversidades sexuais e de gênero. Dessa maneira, a noção médica aparece justamente para exercer a norma disciplinar e regulatória, também, no judiciário brasileiro – o discurso biológico aponta quem adentra o presídio.

Além disso, outras práticas tomadas na PSME II evidenciam a biopolítica dos corpos em concernente à sexualidade (Foucault, 2005). Um destes exemplos é o controle dos cremes de cabelo e da Xuxinha – elástico utilizado para prender o cabelo. Tendo em vista as considerações sobre a diversidade gênero na penitenciária, o controle opera de forma que somente as pessoas LGBTQIA+ que possuam identidades femininas, isto é, as travestis e mulheres trans, podem se beneficiar de tais produtos ofertados pela direção. Tal problema se fundamenta na premissa de que, em presídios masculinos, os cabelos

dos internos devem ser curtos e raspados, já nas penitenciárias femininas, o cuidado com os cabelos longos é permitido.

A biopolítica se insere através da norma, transitando entre a disciplina do corpo e a regulamentação de uma população (Foucault, 1988; 2001), por sua vez, os internos e as internas transgridem essa norma no que concerne a diversidade sexual e de gênero. O acesso aos itens como os cremes de cabelo e Xuxinha se dão a partir daquilo que é envolto na ideia de gênero, uma ideia pautada num gênero binário, previsto nas leis da heteronormatividade. Assim, a partir dessa característica de assujeitamento à equipe dirigente das Instituições Totais pelos internos (Goffman, 1974), existe uma população encarcerada numa determinada penitenciária sujeita ao entendimento de gênero e sexualidade dessa mesma equipe. Portanto, esses itens somente são possíveis de acesso a partir da identificação de travesti ou mulher transsexual, as identidades femininas; já as masculinas, não possuem esse acesso. Uma clara demarcação de como objetos, ao serem atrelados a certas práticas do gêneros, acabam por ser controlados e restritos na penitenciária com o objetivo de regulamentar quais corpos podem ter esse acesso ou não.

No “Dia da Beleza”, somente as internas trans e travestis podem participar de tal atividade. As internas trabalhadoras, isto é, aquelas que cuidam dos serviços de limpeza do presídio e cozinha, atividades geralmente associadas ao gênero feminino, também são realizadas por esse público feminino. Tal fato é evidenciado em Zamboni (2017), ainda que numa penitenciária referência à população LGBTIQIA+, estas atividades são responsabilidade das monas. Por esse motivo, é possível perceber as demarcações de gênero e suas consequências. Assim, o conceito da performatividade (Butler, 2003) entra em jogo: se caracteriza enquanto gestos, atos e representações construídas para dar contorno ao que se entende socialmente enquanto gênero masculino e feminino.

No que tange as dinâmicas familiares, objetivo primordial desta pesquisa, a PSME II apresenta questões delicadas e desafiadoras no que diz respeito a família fora do presídio. As visitas familiares ocorrem

sempre aos sábados no Complexo Penitenciário em Viana, entretanto, a PSME II não recebe a presença de muitos familiares para as visitas. O complexo penitenciário conta com algumas unidades e possui uma rota de transporte coletivo para facilitar o acesso da população, entretanto, a maioria destas pessoas que acessam o complexo a fim de prestar uma visita a algum familiar, se encaminha para as demais unidades do complexo, não a PSME II. Dessa maneira, Novais e Ferreira (2019) atestam a baixa quantidade de visitas íntimas e familiares recebidas pelo público LGBTQIA+ em cárcere, evidenciando o abandono sofrido por esta população. Um outro agravante se dá pela transferência de internos e internas vindos de todo o território do estado. Dessa forma, são transferidos de unidades do interior para a PSME II, que fica em Viana, inviabilizando a visita dos familiares, que residem em cidades muito distantes.

Uma das características apontadas por Goffmann (1974) das Instituições Totais é o impedimento do contato do interno com o mundo exterior. Além disso, existem práticas de violência em direção aos internos por parte da equipe dirigente. Especificamente no contexto prisional, sobretudo na PSME II, há diversos relatos da violência sofrida no presídio. Os relatos vão desde agressões físicas praticadas pelos policiais penais, as agressões verbais com xingamentos que se enquadram no crime da lei do Racismo (Lei n 7.716/1989), uma vez que são ataques à diversidade na sexualidade e em suas expressões de gênero.

Numa perspectiva analítica, essa série de violências, além da privação do convívio em sociedade, provoca uma série de complicações no que diz respeito a saúde mental, ou seja, existe um impacto direto na subjetividade dos sujeitos que experienciam tal realidade. O sistema prisional brasileiro possui a premissa de extinguir o contato do interno com a sociedade, para isso, cria dispositivos como o sistema de visitas e o cumprimento de pena em liberdade a fim de amenizar tal decisão. Entretanto, como foi posto, o contato com a família, por muitas vezes, acaba sendo escasso e precário (Novais; Ferreira, 2019). Por isso, para muitos dos internos da PSME II, suportar a realidade

do presídio tem sido cada vez mais difícil – se sentem desamparados, uma vez que estão longe de seus entes queridos, além de lidar com todas as dificuldades e violações sofridas no ambiente prisional. É neste ângulo que o trabalho da extensão vem tentando se inserir. Assim, por meio da clínica transdisciplinar, é possível promover uma atenção aos processos de autonomia dos internos, permitir que falem sobre seu cotidiano, sobre seus sentimentos, seus desejos e sonhos, ofertando um cuidado, sobretudo, de escuta.

No que concerne ao tema de relações familiares, Butler (2003) demonstra como os dissidentes da heteronorma, a partir de relações construídas com outras pessoas, constituem novas modalidades de família; isto é, a proposta aqui é de que as relações, assim como é o gênero, são possíveis através da performance. Por sua vez, a performance possibilita a invenção de um grupo, usualmente formados por pessoas que se encontram em situações de vulnerabilidade – provocados pela dissidência de gênero e sexualidade. A partir destas relações, é possível uma performance de um parentesco - da mesma forma que a parentalidade é performada pelas relações heterossexuais, através da performance de determinado gênero, agora se presentifica nas novas modalidades de família dissidentes da heteronorma -, sendo estas relações sustentadas através dos meios discursivos (Butler, 2003).

Sendo assim, tal ideia, proposta e articulada por Butler (1997), adentra o meio prisional de formas diferentes. Assim, foi possível extrair, nos relatos das internas e internos, fragmentos das relações que se constituem para além do grupo clínico. As internas se organizam em grupos mais próximos, composto por pessoas que uma pessoa, no papel de liderança, aponta enquanto de confiança. Dessa maneira, se organizam a fim de se proteger e nutrir relações. O contexto prisional acaba por intensificar as situações vivenciadas ali, por isso, possui uma característica quanto a estabilidade dos acontecimentos, principalmente no que concerne as relações entre os internos. A PSME II é um presídio recente, por isso, ainda não existe a formação de gangues ou presença de outras grandes facções, não se lida com este público. Sendo assim, estas lideranças aparecem na medida em

que encontram ali pessoas próximas e de confiança, uma reelaboração da função materna, a que cuida, no contexto prisional, a que impõe respeito, protege os seus. Portanto, estes grupos podem ser encarados como uma performance de graus de parentesco, possibilitando novas relações, novas estratégias, conforto e uma rede de apoio - pensar tais acontecimentos no cárcere é tomar e evidenciar a importância dos vínculos na preservação de suas subjetividades.

Ademais, as relações conjugais, as relações românticas e as relações sexuais compõem a rede de trocas entre as internas e os internos dos presídios, sobretudo, na PSME II. Dessa maneira, muitos dos sujeitos ali presentes arranjam namorados ou namoradas dentro de uma mesma cela ou galeria. Contudo, embora as relações aconteçam na PSME II, não significa que não enfrentem dificuldades. Os policiais penais têm utilizado estratégias a fim de separar alguns casais da mesma cela ou galeria. Assim, as transferências são realizadas com o objetivo de separar os sujeitos que possuem trocas afetuosas. Este acontecimento demarca mais uma das práticas a fim de regulamentar e controlar a sexualidade (Foucault, 2005). Esta normatização é implementada para tentar evitar as relações sexuais entre os internos. Além disso, são inúmeros os relatos de violências homofóbicas e transfóbicas praticadas pelos policiais penais. Agressões que vão de xingamentos a violência física. As punições, então, se agravam ainda mais a partir de práticas respaldadas em preconceitos, quando se tem seus direitos violados.

CONCLUSÃO

Em suma, foi traçado um caminho que levou a explorar as complexas interações entre a família e a sexualidade ao longo da história. Inicialmente, destacando a importância de definir o conceito de família que seria utilizado no projeto, considerando seu papel na regulação da sexualidade. Em seguida, as contribuições de autores como Jurandir Costa e Michel Foucault foram cruciais para dialogar

e compreender as influências da medicina e a prática higienista na família moderna. Ademais, as tecnologias de poder de Michel Foucault, articulando com seu papel no controle da sexualidade, sobretudo, no que vem a ser entendido como os anormais (Foucault, 2001).

Em conclusão, fica evidente que a prisão não pode ser considerada como algo dado ou natural, mas sim como uma construção social, possuindo profundas implicações no manejo de lidar com a vida e a sociedade. A partir das reflexões de Foucault (2001), compreendemos como a segregação de indivíduos indesejados, que teve início com os leprosos na Idade Média, evoluiu para englobar outros grupos marginalizados, como loucos, pobres, vagabundos, prostitutas e desviantes da norma. Instituições como asilos, prisões e manicômios surgiram como formas de controle e vigilância, afastando tais sujeitos da convivência social.

Além disso, é imprescindível abordar as questões de gênero e diversidade sexual no contexto prisional, pois revelam as opressões heteronormativas que afetam as pessoas LGBTQIA+ no sistema carcerário. As práticas institucionais de controle, aliadas às tecnologias de poder regulamentadoras da vida e disciplinares do corpo, são evidentes na configuração da prisão como uma instituição total (Goffman, 1974). Essas práticas reforçam estereótipos de gênero e sexualidade, refletindo a importância de um olhar crítico sobre a vivência e as condições dessas pessoas nas prisões. Em vista disso, é imprescindível que a sociedade e as instituições reflitam sobre a prisão como instituição e encontrem caminhos para a humanização e o respeito aos direitos das pessoas encarceradas, especialmente aquelas que enfrentam opressões adicionais com base em gênero e sexualidade.

Essa análise crítica nos convida a repensar concepções tradicionais de família e sexualidade, reconhecendo as dinâmicas de poder e controle que estão em jogo. As relações familiares na PSME II são complexas e desafiadoras. A instituição prisional impõe barreiras significativas para a manutenção desses laços, o que pode gerar conflitos e tensões entre os internos e seus entes queridos. A

falta de visitas familiares regulares, a distância geográfica entre a prisão e as casas dos familiares, bem como as dificuldades financeiras enfrentadas por muitos internos e suas famílias contribuem para essa dinâmica.

Além disso, a violência e as violações de direitos dentro do presídio contribuem para o sofrimento psicológico dos internos, tornando ainda mais difícil a manutenção de relações familiares saudáveis. A falta de acesso a itens básicos de higiene pessoal e a práticas de punição por parte da equipe dirigente tornam a vida na prisão extremamente desafiadora. Em conclusão, as relações familiares na PSME II são influenciadas por uma série de fatores complexos, incluindo normas de gênero e sexualidade, violência institucional e desafios logísticos. No entanto, as relações de apoio e solidariedade entre os internos desempenham um papel importante na mitigação dos desafios enfrentados no ambiente prisional e na preservação da saúde mental dos internos.

REFERÊNCIAS

ALVES, Nadine Silva. *Primeiro presídio LGBTI+ é inaugurado no Espírito Santo*. 2021. Folha Vitória. Disponível em: <https://www.folhavitória.com.br/geral/noticia/05/2021/primeiro-presidio-lgbti-e-inaugurado-no-espirito-santo>. Acesso em: 20 jun. 2022.

BARROS, M. E. B.; AMADOR, F. S. *Análise institucional no Brasil: uma perspectiva arqueogenealógica*. Curitiba, 2021. Coleção Transversalidade e Criação – Ética, estética e política. v. 14.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. Cap. 15. p. 197-221.

BENTO, B. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Editora Garamond, 2006.

BIONDI, Karina. *Junto e misturado: uma etnografia do pcc*. 2010. 245 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-Graduação de Antropologia, Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2009.

BORRILLO, Daniel. *História e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. 139 p.

BUTLER, Judith. Gender is burning: questions of appropriation and subversion. *Cultural Politics*, [s. l], v. 11, p. 381-395, 1997.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Trad. de Renato Aguiar.

CARDOZO, Fernanda. Performatividades de gênero, performatividades de parentesco: notas de um estudo com travestis e suas famílias na cidade de Florianópolis/SC. In: GROSSI, Miriam Pillar; UZIEL, Anna

Paula; MELLO, Luiz. *Conjugalidades, parentalidades e identidades lésbicas, gays e travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007. p. 233-252.

CAVAGNOLI, M.; MAHEIRIE, K. A Cartografia como estratégia metodológica à produção de dispositivos de intervenção na Psicologia Social. *Fractal: Revista de Psicologia*, [S. l.], v. 32, n. 1, p. 64-71, 2020.

CINTRA, Amanda Mendes Silva et al. Cartografia nas pesquisas científicas: uma revisão integrativa. *Fractal: Revista de Psicologia*, [S. l.], v. 29, p. 45-53, 2017.

COELHO, Gilson Gomes; BARROS, João Henrique Oliveira. A homofobia familiar disfarçada de cuidado. *Perspectivas em Diálogo: revista de educação e sociedade*, [S. l.], v. 8, n. 17, p. 449-463, 2021.

COIMBRA, Cecília. *Operação Rio: O mito das classes perigosas*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor e Intertexto, 2001.

COSTA, Jurandir Freire. *Ordem Médica e Norma Familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

DAVIS, Angela. *Estarão as prisões obsoletas?* Rio de Janeiro: Difel, 2018. Trad. de Marina Vargas.

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. Curso no Collège de France, 1975-1976. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Altamira, 1993. p. 11-22.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A vontade de Saber*. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Os Anormais*. Curso no Collège de France, 1974-1975. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

MISKOLCI, Richard. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 21, p. 150-182, 2009. Semestral.

NASCIMENTO, Geysa Cristina Marcelino; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. A Revelação da homossexualidade na família: revisão integrativa da literatura científica. *Temas psicol.*, Ribeirão Preto, v. 26, n. 3, p. 1527-1541, set. 2018.

NOVAIS, Flávia Luciana Magalhães; FERREIRA, Guilherme Gomes. A família que se merece: relações e relacionamentos de familiares com as prisões. In: FERREIRA, Guilherme Gomes; KLEIN, Caio Cesar (Orgs.). *Sexualidade e gênero na prisão: LGBTI+ e suas passagens pela justiça criminal*. Salvador: Devires, 2019, p. 284-293.

PASSOS, Eduardo; EIRADO, André do. Cartografia como dissolução do ponto de vista do observador. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009. Cap. 6. p. 109-130.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*, [S. l.], n. 28, p. 19-54, 2016.

TOLEDO, Livia Gonsalves; TEIXEIRA FILHO, Fernanda Silva. Homofobia familiar: abrindo o armário 'entre quatro paredes'. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 65, n. 3, p. 376-391, 2013.

VÉRAS, Maura. Exclusão social – um problema brasileiro de 500 anos (notas preliminares). In: SAWAIA, Bader. *As artimanhas da exclusão*:

análise psicossocial e ética da desigualdade social. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

ZAMBONI, Jésio. *Análise Institucional em Presídio Referência para População LGBTI+*. Projeto de Pesquisa. Centro de Ciências Humanas e Naturais. Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2022.

ZAMBONI, Marcio. O barraco das monas na cadeia dos coisas: notas etnográficas sobre a diversidade sexual e de gênero no sistema penitenciário. *Aracê-Direitos Humanos*, São Paulo, v. 4, n. 5, p. 93-115, 2017.

ECOFEMINISMO COMO MEIO PARA FUGIR DE LEITURAS DE GÊNERO BINÁRIAS DA NATUREZA: UMA CRÍTICA A (HÉTERO)SEXUALIDADE DAS PLANTAS

Keyme Gomes Lourenço¹⁸

Marcos Allan da Silva Linhares¹⁹

Lúcia de Fátima Dinelli Estevinho²⁰

Resumo: Este trabalho é um estudo sobre como a botânica foi influenciada pelos pesquisadores que estavam envolvidos na sua criação e como nesse movimento foi incorporado questões relacionadas aos corpos, gêneros e sexualidades a fim de “pregar” uma noção de hétero-natural-padrão da natureza a partir de nomenclaturas feitas sobre os seres vegetais. Buscamos a partir das tecituras apresentar o ecofeminismo como um movimento que vai em confronto a essa masculinização e colonização dos conhecimentos e saberes botânicos, nos mostrando como os caminhos estão contaminados pelo saber masculino e como podemos subverter essa noção para aprendermos a cocriar e tirar as plantas do local de objeto.

Palavras-chaves: botânica colonial, ecofeminismo, botânica decolonial, ciência.

INTRODUÇÃO

Este trabalho busca tecer inquietamentos que afloram a partir de uma experimentação teórica que busca pensar com as plantas histórias outras para elas numa perspectiva ecofeminista. Muitas questões nos atravessaram e nos fizeram perceber que existem epistemologias de pesquisas botânicas que colocam as plantas num local de objeto e as relacionam indiscretamente com questões da sexualidade humana.

18 Mestre e Doutorandv do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Uberlândia (FACED/UFU). Bolsista CAPES. E-mail: keymelourenco@gmail.com

19 Mestre em Educação em Ciências e Matemáticas (PPGECM/UFPA). Doutorando em Educação (PPGED/UFU). Bolsista CAPES. E-mail: marcosallan.18@gmail.com

20 Mestrado e doutorado em Educação pela UNICAMP, professora e pesquisadora do Instituto de Biologia e do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFU. E-mail: lestevinho@gmail.com

Na sociedade, abordar essas questões não é uma tarefa fácil, pois essa hétero compulsória está muito presente no pensamento e na armação cultural. Assim, as linhas ficcionais que moldam as formas de relacionamento e vivência criam as sexualidades que pertencem ou não a esse molde. Nesse ponto de vista, a sexualidade é mantida pela ideia de naturalização de que o desejo está relacionado estreitamente com a vontade de reproduzir para formar grupos e família.

A botânica gozando dessa epistemologia para ser criada, foi uma invenção de mal gosto. Desde que os homens brancos da ciência ocidentais começaram a falar das plantas, a botânica vem sendo infundida com sexualidade e gênero. Sexualidade e gênero na tradução e tradição deles, sem elas, sem elus, sem elos.

As *nomeclaturices* relacionadas às questões de gênero atribuídas às plantas e aos animais ganharam força do séc.XVIII até o presente momento. A afirmação de Linnaeus de que as plantas tinham vaginas e pênis e reproduziam em leitos conjugais, ocorria em concomitante ao movimento da sociedade ocidental que ia se modernizando também em torno das noções de masculinidade e feminilidade. Toda uma noção fóbica com os outros entenderes sobre corpo ia enraizando tanto nas ciências botânicas, quanto na moldura da sociedade.

Mas, esse movimento não foi um movimento natural, não há por que algo ser tecido no manto da história como verdade eterna de mundo. Ao longo da construção da ciência botânica no séc.XVIII, os gêneros, as sexualidades e os corpos, e as representações ideológicas da época desses dispositivos, moldaram como foi se desenvolvendo a nomenclatura e a nossa relação com as plantas. Mesmo a botânica tendo sido considerada coisa de mulher por muito tempo, e serem elas principalmente quem coletavam as plantas, secavam e preparavam ilustrações para publicação, foram os homens europeus quem descreveram e deram nome para os vegetais.

A história colonial de uma planta é, em essência, a história do mundo que a cerca. Cada folha verde carrega consigo não apenas a marca do tempo, mas também as nuances do império que a explorou. A Botânica, desde sua concepção no século XVII até os dias atuais,

tem sido tanto uma ferramenta de exploração quanto um espelho das relações de poder entre colonizadores e colonizados.

A palavra “botânica” fez sua estreia nos registros acadêmicos em 1682, com a obra de John Ray (2007), que propôs um método classificatório das plantas com base em suas características físicas e habitat. Esse método, posteriormente desenvolvido por Lineu, estabeleceu as bases para a taxonomia moderna. No entanto, essa abordagem científica também serviu aos interesses coloniais, facilitando a domesticação e exploração da flora em terras invadidas e colonizadas.

As expedições botânicas coloniais refletiram uma visão “separatista” do sujeito e do objeto, onde as plantas eram vistas tanto como símbolos de riqueza nacional quanto como recursos econômicos para a metrópole. Essa abordagem epistemológica colonial continua a influenciar o pensamento contemporâneo sobre a relação entre humanos e plantas.

No século XVIII, a botânica se tornou uma tecnologia de poder, onde a taxonomia era usada como instrumento para categorizar e controlar o mundo vegetal. No entanto, essa classificação muitas vezes refletia preconceitos patriarcais e raciais da época, relegando as plantas a um espaço de subordinação.

A questão da sexualidade das plantas também foi um ponto de debate na história da botânica. Desde Aristóteles até os naturalistas do século XVII, como Nehemiah Grew e Marcelo Malpighi, houve uma busca por compreender a função dos órgãos reprodutivos das plantas. Lineu, ao propor seu sistema de classificação baseado na reprodução sexual, desencadeou controvérsias devido às conotações sexuais atribuídas às plantas.

No século XVIII, com o surgimento da botânica moderna, a nomenclatura botânica começou a ser influenciada por uma visão dualista e hierárquica do mundo natural. Lineu, em particular, desempenhou um papel fundamental na sistematização da nomenclatura binomial e na popularização da ideia de uma hierarquia fixa na natureza.

No entanto, suas próprias concepções sobre gênero e sexualidade se refletiram em sua obra, como evidenciado por suas descrições das plantas em termos de órgãos sexuais masculinos e femininos, bem como em sua associação das plantas com conceitos de leitos conjugais e reprodução sexual. Essa visão dualista e heteronormativa da natureza se alinhava com as normas sociais e científicas da época, reforçando assim as hierarquias de gênero e poder existentes na sociedade europeia.

A nomenclatura binária introduzida por Lineu, com símbolos de gênero masculino e feminino, refletiu os valores sociais da época e perpetuou estereótipos de gênero na ciência. Essa abordagem sexista influenciou não apenas a linguagem científica, mas também as percepções culturais sobre as plantas.

No entanto, a história da botânica também é marcada por resistência e transformação. Movimentos contemporâneos de renomeação taxonômica, como os empreendidos pelo Jardim Botânico de Sydney, buscam descolonizar a linguagem científica e reconhecer os nomes indígenas das plantas.

Agora não mais. Tem umas plantas, como nós, que jardinam uma botânica decolonial, crescem nas frestas, nem machos, nem fêmeas, nem ovários, não tem crescimento controlado, não se curva a reis²¹, nem abelhas-rainhas.

As correntes ecofeministas que surgem no final da década de 1960, vão de encontro a questão da nomenclatura masculina na ciência a fim de desembarçar essa história. Tais teorias buscam explorar as origens e os vínculos políticos, sociais e culturais das noções de natureza, relacionada a desenfreada vontade masculina de exploração

21 As plantas não foram os únicos seres que sofreram antropomorfismo equivocado por parte dos cientistas. Podemos notar a influência que o gênero exerceu em outras definições elaboradas no séc. XVIII sustentadas até os dias de hoje como na sexagem das abelhas. Em sua pesquisa Jeffrey Merrick (1989) demonstra que desde a época de Aristóteles até meados do século XVIII os naturalistas falavam de “abelha dominante” e a definiam como a abelha-rei, mesmo sendo esses “reis” quem dava à luz a abelhas filhas. Mesmo depois de terem reconhecido e relacionado a genitália da abelha-rei como “feminina”, os naturalistas, como comenta Merrick (1989), persistiram no argumento de que o governante de uma colmeia deveria ser um rei e não uma rainha.

e domínio. Desejando subverter essa noção, reivindicando mudanças nos modelos opressores políticos e culturais que se fundamentam nela.

As produções ecofeministas começaram a questionar as representações binárias de gênero na ciência, incluindo a botânica. Autoras como Maria Lugones e Oyeronke Oyewumi passaram a destacar como as nomenclaturas botânicas refletiam não apenas preconceitos de gênero, mas também ideologias coloniais e racistas.

As autoras argumentaram que a imposição de categorias binárias de masculino e feminino às plantas serviu como uma forma de reforçar a dominação colonial e a superioridade branca, silenciando assim as epistemologias e cosmologias indígenas e não ocidentais. Essas críticas ecofeministas abriram caminho para uma reavaliação mais ampla da nomenclatura botânica re-contextualizando nossa noção sobre o chamar e nomear da ciência botânica.

Quem primeiro descreveu, desenhou e interagiu com as partes florais foram os e as artistas do renascimento botânico que ocorreu no séc.XVI. Nesse período, questões de gênero e sexualidade não eram proeminentes na nomenclatura botânica, e as partes das plantas eram frequentemente associadas a analogias relacionadas ao artesanato e à tecelagem, como o fio de urdidura de um tecido (estame) ou o formato de um pilão (pistilo). Essas representações refletiam uma visão mais holística e integrada da natureza, distante dos binarismos de gênero que surgiram posteriormente.

Hoje todos nós sabemos que muitas plantas se reproduzem sexualmente e suas partes florais são conhecidas como “masculinas” e “femininas”. Mas o que significa chamar uma planta de fêmea ou macho? Segundo Schiebinger (1996), os botânicos distinguiram certas partes das plantas como masculinas e femininas, sem nem bem saber a razão. Apenas para ter o prestígio de reivindicar para si descoberta, e para validarem seus conhecimentos gênerificaram e sexualizaram o que viram pela frente. As questões que trazemos do fundo com o ecofeminismo é se as mulheres e outros gêneros fossem as

taxonomistas botânicas do séc.XVIII, os debates sobre a sexualidade das plantas teriam sido diferentes?

Quem faz a ciência afeta o tipo de ciência que é feita. A questão que propomos é avaliar como o conhecimento foi moldado historicamente sobre um olhar do machismo e patriarcado e “romper tratados, trair os ritos” (S&M, 1973). Refazer e reconstruir cada menor prática corrompida e irrompê-las com a potência de uma produção ecofeminista. Decolonizá-la. Reconhecendo que a cultura ocidental é altamente centrada nas questões de gênero binária e modulam todo tipo de artifício para poder penetrar essa compulsividade heteronormativa em cada epistemologia que devorara.

A imposição de uma hierarquia nas espécies vegetais, por exemplo, frequentemente reproduzia as estruturas de poder vigentes na sociedade. Como observado por Schiebinger (1996), em seus estudos sobre a ciência e o feminismo, a representação binária de gênero na ciência, incluindo a botânica, refletia e reforçava as relações de dominação presentes na sociedade.

Com o avanço do conhecimento científico e o surgimento de correntes de pensamento críticas, como a ecologia do antropoceno de Haraway (2015) e Tsing (2019), os seres começaram a serem vistas sob uma outra perspectiva. As autoras (2015, 2019), nos ensinam uma abordagem cooperativa e multiespécies que reconhece a co-conexão e cocriação entre todas as formas de seres, humanos e não-humanos, desafiando a visão antropocêntrica que predomina na ciência.

Além disso, a introdução em estudos que possuem abordagens teóricas mais complexas, como propostas esquizoanalíticas da ecologia de Félix Guattari (1990), ofereceu novos caminhos para pensar as relações entre seres humanos e plantas. A esquizoanálise propõe uma compreensão das relações sociais e ambientais como fluxos de desejo e poder, abrindo espaço para uma concepção não hierárquica das interações entre humanos e não humanos.

Os estudos de Guattari (1990) sobre as questões socioambientais transitam em todas as direções do planeta, Norte, Sul, Leste a Oeste, e o autor retrata as inúmeras questões operárias, econômicas,

políticas e espirituais dos países tanto do Ocidente quanto do Oriente. Retratando principalmente os países em miséria absoluta onde a fome avassaladora dizima vidas.

Os problemas ambientais do modo como convivemos com eles atualmente, e o que sabemos deles, como interpretamos seus efeitos e nos relacionamos com suas causas, é moldado pela pressão das relações sejam econômicas, políticas ou sociais, que estarão sempre buscando uma padronização dos comportamentos e dos pensamentos, buscando criar uma categoria neutra, homogênea, que reduzem a subjetividade coletiva e individual, reduzem multiplicidades.

O enfoque da discussão trazida por Guattari (1990) está no fracasso que temos enquanto sociedade de entendermos e aprendermos realmente sobre a problemática ambiental, sobre quais foram as ações que a causaram e as suas implicações a vida de todos os seres ao longo do tempo. E é nesse sentido que traz o autor, que penso ser possível uma entrada das teorias ecofeministas, mais especificamente das três questões debatidas pelo ecofeminismo queer, para pensar como se moldou e consolidou uma noção botânica heterossexual e binária como algo natural das plantas.

Segundo Gabriel (2011), a corrente ecofeminista queer, que ressalta a importância da inclusão de pessoas LGBTQIAPN+ para pensar o clima e o meio ambiente e suas mudanças, denuncia três questões pelas quais a relação entre sexualidade e natureza-cultura molda nossa forma de entender, perceber e interagir com o nosso meio. A primeira, é a falsa naturalização da heterossexualidade como algo verdadeiro e desejável. A segunda é a projeção de uma heterossexualidade verdadeira à natureza e todos seus seres, sejam humanos, seres vivos, não vivos e não-humanos. A terceira é a atribuição de um modelo hetero para as relações entre os seres que vivem em ecossistemas de cocriação e coexistência.

Ao mergulhar nessas leituras, compreendemos que há uma trama possível de ser desenvolvida entre leituras ecofeministas e aquilo que Guattari (1990) discute, como a ideia de que a natureza não pode ser dissociada da cultura, e o ser humano precisa aprender

a desenvolver um pensamento transversal para compreender de fato e implantar em sua essência cognitiva e psíquica, a fim de entender as frágeis relações que regem nosso planeta as coexistências e cocriações entre os seres vivos, humanos e não-humanos.

Nos leva a pensar em como a práxis ecológica subjetiva ou mental evocada por Guattari (1990), onde o autor nos desafia a reinventar a relação do sujeito como o corpo, a psique (sua inconsciência) e o consciente. Essa reinvenção é uma urgência. Pois a partir dela podemos começar a recriar outras histórias que não as coloniais-heterossexuais para a natureza, dando outros possíveis para os animais, para os fungos, as plantas e os humanos.

Guattari (1990) nos alerta que muitos vão dizer que estamos querendo apagar narrativas do passado que foram importantes para o desenvolvimento da nossa espécie até os dias atuais, que os desbravadores coloniais foram extremamente necessários para a formação das sociedades modernas e até mesmo que estamos querendo apagar ou desmoralizar histórias. Mas é justamente esse discurso que devemos combater e criar estratégias para diminuí-lo.

Nada nesses domínios está sendo tratado em nome da história, em nome de determinismos infra-estruturais! A possibilidade de uma implosão bárbara não está de jeito nenhum excluída. E se não houver tal retomada ecosófica (seja qual for o nome que se lhe dê), se não houver uma rearticulação dos três registros fundamentais da ecologia, podemos infelizmente pressagiar a escalada de todos os perigos: os do racismo, do fanatismo religioso, dos cismas nacionalitários caindo em fechamentos reacionários, os da expiação do trabalho das crianças, da opressão das mulheres... (Guattari, 1990, p. 16-17).

Seria o momento de pensarmos numa produção tanto ecofeminista quanto ecosófica? Para Guattari (1990), a ecosofia é um modelo prático e especulativo, ético-político e estético, eficaz para

a renovação das antigas formas de concepção do ser humano, da sociedade e do meio ambiente. O que precisamos é de novas alianças e desenhos outros que reinventem o que é possível para os corpos, os seres, suas histórias, seus frutos e flores, suas caminhadas, os trajetos que articulam e criam.

Nesse sentido, as produções ecofeministas emergiram como formas de resistência e de reconstrução de relações mais igualitárias e sustentáveis com o meio ambiente. Ao questionar não apenas as representações binárias de gênero na ciência, mas também as formas de conhecimento e poder que sustentam essas representações, o ecofeminismo oferece uma plataforma para repensar não apenas a nomenclatura botânica, mas também as práticas e valores que a ela estão associados. Essa aliança pensamos já ter sido lançada o convite por Guattari (1990, p. 33);

[...] Fazemos votos para que no contexto das novas distribuições das cartas da relação entre o capital e a atividade humana, as tomadas de consciência ecológicas, feministas, anti-racistas etc. estejam mais prontas a ter em mira, a título de objetivo maior, os modos de produção da subjetividade - isto é, de conhecimento, cultura, sensibilidade e sociabilidade - que dizem respeito a sistemas de valor incorporai, os quais a partir daí estarão situados na raiz dos novos Agenciamentos produtivos.

O ecofeminismo faz uma crítica a objetificação e a instrumentalização das plantas na ciência botânica, que muitas vezes as reduz a meros objetos de estudo ou recursos a serem explorados. Essa visão utilitária das plantas está enraizada em uma mentalidade antropocêntrica e capitalista, que valoriza apenas o que é considerado útil ou lucrativo para os seres humanos, ignorando o valor intrínseco das plantas e sua própria agência enquanto seres vivos. É um apagamento de subjetividade.

Outro ponto de crítica do ecofeminismo à ciência botânica está relacionado à falta de reconhecimento e respeito pelos saberes tradicionais e indígenas sobre as plantas. Muitas vezes, esses conhecimentos ancestrais são desconsiderados ou marginalizados em favor de abordagens científicas ocidentais, perpetuando assim relações de colonização e dominação cultural.

Como nos ensina Shiva (2003), o que chamamos de ciência é um projeto patriarcal muito estreito para um período muito curto da história. Chamamos de ciência aquilo que é mecanicista e reducionista, mas esse foi o tipo de ciência de Bacon e Decarte e outros que são chamados pais da ciência Moderna: a dominação da natureza a exploração da natureza, declarar que a natureza está morta e então usar um modelo reducionista em cima dessas ideias. Essa receita nasceu em uma época que a revolução industrial precisava de um conhecimento para exploração e esse conhecimento explorativo foi então tratado como único conhecimento confiável ao passo que o conhecimento para proteção, conservação, regeneração, que é na verdade o conhecimento vital, aquele que as mulheres têm, que os camponeses têm, que os povos tribais e indígenas têm, foi intencionalmente e sistematicamente apagados, silenciados e desmerecidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta pesquisa foi examinar os efeitos teóricos resultantes de uma abordagem ecofeminista na botânica. O objetivo é questionar as narrativas predominantes que objetificam as plantas e as relacionam inadequadamente com questões de gênero e sexualidade. Essa análise mostrou que a sociedade patriarcal e heteronormativa tem moldado a ciência botânica ao longo dos anos, relegando as plantas a um papel secundário e atribuindo-lhes estereótipos negativos. A introdução de uma nomenclatura binária e a associação das plantas aos conceitos de masculinidade e feminilidade

mostraram preconceitos culturais e interesses coloniais e patriarcais fundamentais na construção do conhecimento científico.

Procuramos articular possíveis rotas de fugas que se dão como por meio de uma práxis que retorne criatividade à subjetividade, para que dela possam surgir subjetivos e múltiplos modos de existência e de relações. Menos tóxicos e exigentes com a vida, do que aqueles que estão vigentes e reverberando na modernidade machista patriarcal, diretamente relacionados com as questões políticas e econômicas e as relações pré-determinadas e atribuídas por essas questões a cada tipo de vida no planeta.

Este pensamento nos leva a questionar os fundamentos que sustentam a ciência botânica e a considerar novas abordagens que consideram a complexidade e a diversidade das relações entre humanos e plantas. O ecofeminismo é uma ferramenta crítica capaz de desafiar as narrativas predominantes e promover uma visão mais abrangente e inclusiva da botânica, que valorize tanto a ciência ocidental quanto os conhecimentos tradicionais e indígenas sobre as plantas.

O ecofeminismo oferece uma plataforma para repensar não apenas os termos botânicos, mas também as práticas e valores associados a eles, ao reconhecer a interconexão entre todas as formas de vida e questionar as hierarquias de poder que permeiam nossa relação com o meio ambiente. Essa mudança para uma botânica mais compreensível e consciente é não apenas uma ruptura com o passado, mas também uma chance de reconstruir nossa relação com o mundo natural de forma mais justa e sustentável.

Por fim, a crítica ecofeminista da ciência botânica nos convida a pensar sobre o que a ciência faz para manter as estruturas de poder existentes e pensar em novos paradigmas que apoiam a coexistência harmoniosa e a coevolução entre seres humanos e não-humanos.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. 2. ed. São Paulo: 34, 2011. v. 1.

GABRIEL, A.. Ecofeminismo e ecologias queer: uma apresentação. *Revista Estudos Feministas*, v. 19, n. 1, p. 167–174, jan. 2011.

GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papirus,. 1990.

HARAWAY, Donna J. *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno*. 1. ed. São Paulo: n-1, 2023.

MERRICK, Jeffrey. Royal Bees: The Gender Politics of the Beehive in Early Modern Europe. *Studies in Eighteenth-Century Culture*, Johns Hopkins University Press, v. 18, n. 1, p. 7-37, 1989. Disponível em: <http://doi.org/10.1353/sec.1989.0003>. Acesso em: 20 set. 2023.

RAY, John. *Methodus plantarum nova*. [Londini, Impensis Henrici Faithorne & Joannis Kersey, 1682] Trad. Stephen Nimis, Kathleen Tschantz & Michael Vincent. Miami, 2007.

SCHIEBINGER, Londa. Gender and natural history. In: JARDINE, Nicholas; SECORD, James A; SPARY, Emma C. (org.). *Cultures of natural history*. 1. ed. Cambridge University Press: Canbridge, 1996. p. 163-178.

SECOS E MOLHADOS. *Secos e Molhados*. Sangue Latino (João Ricardo e Paulinho Mendonça). Universal, 1973.

SHIVA, VADANA. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. São Paulo: Gaia, 2003.

TSING, Anna. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019. 284p.

"JARDINAGENS DE FINS DE MUNDO": FABULANDO COEXISTÊNCIAS EM UMA INTERVENÇÃO ARTÍSTICA

Keyme Gomes Lourenço²²

Tamiris Vaz²³

Lucia de Fatima Dinelli Estevinho²⁴

Marcos Allan da Silva Linhares²⁵

Fábio Purper Machado²⁶

Ezequias Cardozo da Cunha Júnior²⁷

Nayara Elisa Costa da Conceição²⁸

Sthefany Vitoria da Cruz Figueiredo²⁹

Jhenyffer Santos Cioqueta Macedo³⁰

Anna Cristhyna Siqueira de Brito³¹

Michele Bruna Costa Ramos³²

Resumo: No desejo de decolonizar o pensamento do “eu”, praticamos uma jardinagem em lugares devorados pelo Antropoceno. Aliades às leituras de Krenak;

22 Mestre e doutorandv em Educação (PPGED/UFU). Bolsista CAPES. E-mail: keymelourenco@gmail.com.

23 Doutora em Arte e Cultura Visual (UFG). Professora do Instituto de Artes (UFU). E-mail: tamirisvaz@gmail.com.

24 Mestre e doutora em Educação (UNICAMP). Professora e pesquisadora do Instituto de Biologia e do PPGED/UFU. E-mail: lestevinho@gmail.com.

25 Mestre em Educação em Ciências e Matemáticas (PPGECM/UFPA). Doutorando em Educação (PPGED/UFU). Bolsista CAPES. E-mail: marcosallan.18@gmail.com.

26 Doutor em Arte e Cultura Visual (UFG). Professor no IFTM – Campus Uberaba. Graduando em Design (UFU). E-mail: fabiopurper@gmail.com.

27 Mestre e doutorando em Educação (PPGED/UFU). E-mail: ezequiasjunior@ufu.br.

28 Doutoranda em Educação (PPGED/UFU). Professora da rede estadual de Goiás (SEDUC/GO). E-mail: nayaraelisaconceicao@gmail.com.

29 Graduanda em Artes Visuais (UFU). Bolsista PIBIC/CNPq. E-mail: sthefanyv426@gmail.com

30 Graduanda em Artes Visuais (UFU). Bolsista PIBIC/UFU. E-mail: jhenyffer.cioqueta59@gmail.com

31 Mestranda em Educação (PPGED/UFU). E-mail: annacristinasb@gmail.com.

32 Graduanda em Ciências biológicas na Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Email: michelebrunacramos@gmail.com.

Kopenawa; Tsing; Deleuze; Haraway, Coccia; Rolnik e Foucault, apresentamos uma escrita construída a partir de vivências na intervenção artística “Jardinagens de Fins de Mundo”, realizada pelo Uivo - matilha de estudos em criação, arte e vida, no I Encontro de Esquizoanálise na UFMG. A fim de cultivar aquilo de daninho que desejou brotar, a intervenção artística ocorreu no espaço externo e entre corredores da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e com as pessoas que atravessaram seu território de forma livre, sem inscrição, sem convites prévios. A exposição dos materiais foi também um convite para que participantes do evento tecessem outras relações a compor junto, levando para casa um pedaço do jardim, num desejo de inventar novas formas de narrar e criar mundos no tempo em que vivemos.

Palavras-chave: jardinagens, intervenção artística, cultivo, multiespécies.

INTRODUÇÃO

O que podemos criar em um mundo em ruínas? O que se pode sonhar-desejar-inventar-experimentar em um fim de mundo no presente, em alianças com as plantas, com as ervas daninhas, os matos imprestáveis e as gramas? Desejamos fugir! Correr para longe dos jardins instituídos, verticais, enfileirados, colocados em vasos para praticarmos jardinagens de fins de mundo que possam ser linhas de fuga para a criação de refúgios, para co-criar, no ímpeto de contar mais uma história, para encontrar maneiras outras de habitar as brechas das ruínas.

E é no fim de mundo que ervas não-cultivadas forjam espaços para se proliferar. É no caos que o fungo libera seus esporos, que as flores soltam seus pólenes, na esperança de que possam cair em algum terreno e fertilizar ideias, sonhos, experimentações, crescimentos que racham os muros, as calçadas e os pensamentos fixados, para sonhar formas-outras de ser e agir nesse espaço em que habitamos.



Registros da intervenção “Jardinagens de Fins de Mundo”, realizada no I Encontro de Esquizoanálise da UFMG em 2023, pelo Uivo Matilha de Estudos em Criação, Arte e Vida.³³

Em um mundo em ruínas, jardineirvs³⁴ praticam um cultivo às avessas, não atuando pelo controle, mas pela abertura, fazendo simbiose com insetos, muitas vezes já extintos e com ervas-daninhas. Aqui dialogamos com Donna Haraway (2023) na sua fabulação especulativa com as Camilles, crianças do composto em simbiose com borboletas monarcas em um tempo em que já estavam extintas. São modos de contar histórias para que elas se proliferem. Assim como as ervas que se alastram nas frestas do cimento, os insetos que as cultivam e as ruínas que irrompem nos ensinando como habitar esses lugares. Performances da habitalidade. Habitações perturbadoras, que

33 Legenda para todas as imagens do artigo.

34 Escrevemos as narrativas neste texto utilizando um estágio da linguagem neutra, que aprendemos em coletivo com pessoas transgêneras em um grupo de acolhimento LGBTQIAPN+, onde as letras que fazem flexão de gênero nas palavras relacionadas a alguns sujeitos, são substituídas por uma letra não vogal. É o estágio da ausência do gênero na língua. Jardineiros, o plural masculino que “reúne” todos os outros gêneros apagando-os, torna-se jardineirvs. Vocês completam o gênero cada um em sua leitura. Experimentando esse tipo de escrita, o uso do ‘V’ soa como outras possibilidades de seres ocupando o fazer jardinagem, o jardinar, vs jarineirvs. Fazendo a língua gaguejar. Já na fala, um exercício mais difícil de aplicar essa flexão de gênero ausente às palavras, os sons soam com som de ‘U’, us jardineirus. Mas entendemos, no que diz a fala, como um som mais aberto as possibilidades de interpretações e leituras. Nesse sentido, nenhuma flexão oral estará “errada”, “não certa”. A não ser que generifique sempre e compulsoriamente as palavras coletivas e plurais ao masculino.

incomodam. Também dialogamos com Tsing (2022) prestando atenção na perturbação que renova ecologias, que abre terreno para encontros transformadores, que destrói certezas, que cria heterogeneidades, manchas, inventando um design não intencional nos espaços rígidos das universidades, das escolas, dos prédios, criando paisagens por vir.

1. MUNDO EM RUÍNAS, CULTIVO ÀS AVESSAS

(preparação e montagem do jardim, início da jardinagem, o que trazemos e como ocupamos o espaço)



... Sinto que haverá um momento que nada nos prenderá neste mundo. Ficaremos em estado de flutuação e como somos companheiras já há alguns anos, estou tecendo um fio que nos permitirá ficarmos

próximas neste momento de desprendimento e assim, poderemos curtir juntas esses fins de nossas existências [...] Aprendemos a nos esconder e encontrar proteção neste mundo em ruínas, gosto de pensar que nas mutações que fomos sofrendo ao longo dos tempos, a ponto de sermos uma vida em comunicação permanente com seres vivos e não vivos. As vezes ainda ouvimos os cantos dos pássaros e isso nos dá uma espécie de nostalgia. A nostalgia tem a mesma cor amarela que você emite quando está grudada nas raízes de outras espécies e que cheiro maravilhoso de vida e de terra que isso nó traz. Ouvir o canto dos pássaros também nos faz pensar nos acoplamentos e memórias.

Eles criam mundos e é assim que seguimos ajardinando tudo...

*(trecho de narrativa escrita na oficina de
preparação da intervenção artística)*

O que você faz quando seu mundo começa a ruir? Eu saio para caminhar e, se tiver muita sorte, encontro cogumelos. Cogumelos me trazem de volta aos meus sentidos, não apenas por suas cores e cheiros exuberantes – como as flores – mas porque surgem inesperadamente, lembrando-me da sorte de estar ali. Então me dou conta de que ainda há prazeres em meio aos horrores da indeterminação (Tsing, 2022, p. 39).

Desde que a humanidade habita este planeta, a natureza sempre foi pano de fundo para os seus feitos. Cultivar virou sinônimo de dominação das vidas diversas, que se tornam recursos, cada vez mais escassos, submetidos a interesses de uma única espécie (uma pequena parcela dela). A vida se torna precária, especialmente se não nascemos em berços privilegiados geograficamente, racialmente, sexualmente e economicamente. Ainda assim, aqui estamos, vivendo, criando, pensando juntos. Nascemos em um mundo já em ruínas, e nos descobrimos ervas-daninhas a se espalhar por terrenos para os quais não fomos convidadas a habitar.

É assim que nossa matilha de estudos “UIVO” tem se esparramado pela academia, com educação, arte, vida e criação. Em vez de um jardim com flores da estação, cultivado em canteiros milimetricamente calculados, preparados e controlados, pensamos em cultivar aquilo que atravessa as precariedades de saberes que atravessam nossas vidas imperfeitas, nossas pesquisas que não se encaixam em um único território de conhecimento, nossos desencaixes que, por possuírem tantas incompletudes, se fazem desejosos de outras conexões.

Para a construção-de-mundos atravessados por artes e ciências, apostamos no coletivo para forjar prazeres possíveis com, através e apesar da precariedade. Nosso coletivo se reuniu em torno de oficinas a criar mundos a partir das ruínas. Escolhemos espécies companheiras inspiradas em Haraway (2021), ficamos com elas por um tempo; extraímos pigmentos de plantas e com eles tingimos aventais e camisetas, sujamos as mãos. Ao nos misturarmos com as plantas, chegamos mais perto delas. Separamos objetos e os conectamos com as espécies companheiras. Com questionamentos e trechos de textos lidos fomos instigados a criar narrativas especulativas com as espécies companheiras que escolhemos. Foi assim que nosso jardim nasceu.

Tsing (2022, p. 40) nos faz pensar que “as vidas incontroláveis dos cogumelos são uma dádiva - e um guia - quando o mundo que imaginávamos ter controlado fracassa”. Então, apostamos no descontrolo nas fabulações inesperadas que podem nascer de um jardim esquivo, aberto a conexões heterogêneas entre teorias, artes, plantas, conversas, animais, performances, e tantas outras existências que atravessam nossos corpos enquanto habitamos o território vivo de um evento acadêmico - o I Encontro de Esquizoanálise, na UFMG. Dividimos a atividade em dois dias de evento, nos dias 26 e 27 de outubro de 2023.

No primeiro dia, já pela manhã, fizemos a montagem do jardim - recipientes das mais diversas procedências, coletados em nossos percursos nos dias anteriores ao evento (embalagens, vasos, potes, sapatos, caixas, sacos, etc.), serviram como receptáculos para os não-cultivos. Uma instalação com esses elementos, preenchidos com

terra colhida no local, anunciou o início das jardinagens. Conforme a disponibilidade de espaço, os objetos foram pendurados, postos sobre mesas e agrupados no chão, formando um pequeno jardim.

Na parte da tarde, saímos em forrageio no entorno do evento, coletando coisas-daninhas para serem postas em jardinagens, e começamos a plantar, replicar, brotar, rizomar, estalquiar, alporquiar. Foi uma busca do que poderia ser melífero, encontrando espaços seguros nas ruínas para que toda a matilha pudesse uivar, ocupar, fazer grunhidos, afiar as unhas, rolar para confundir-se com o cheiro da terra, onde fosse possível criar, pôr, pendurar, enfrestar vasos, sementes e plantas, acontecimentalizando jardins de fim de mundo possíveis. Ao longo do evento, a matilha Uivo continuou indo-fazer-fazendo esse jardim. Qualquer outro jardineirv que quisesse se unir à matilha pôde transitar pelas etapas de construção do jardim. Apostamos no devir-com e no fazer-com para aprender a viver e morrer bem (Haraway, 2023).

Para isso, afetamos e nos deixamos afetar tanto pela presença de outros humanos que nos acompanhavam, quanto pelo canto das cigarras, pelas árvores, arbustos, bituca de cigarro, plásticos, raízes, umidades e ventos. O que somos capazes de suscitar uns nos outros que não existiria na solidão de nossas ideias? Que jardineirvs precisamos nos constituir e com quais espécies nos associamos para que jardinagens de fins de mundo emerjam?



Através do fim de mundos, a fabulação especulativa (Haraway, 2023) emerge por jardinagens que vazam entre corpos de pesquisadores, artistas e espécies companheiras. Abelha, beija-flor, gato, borboleta, besouro graveto, fungo e humanos se associam em conceitos multiespécies para que jardinagens de fins de mundo performem o campus universitário da UFMG.

JARDINAGENS MULTIESPÉCIES DA ABELHA JATAÍ

Na vastidão do Cerrado, um mundo outrora vibrante e repleto de vida, uma pequena abelha Jataí lutava para encontrar seu lugar após a destruição de seu ninho. Perdida durante a pastagem, ela se viu sozinha em um cenário onde o zumbido conhecido de suas companheiras foi substituído pelo silêncio da solidão. Como abelha social, evolutivamente ligada ao seu enxame, a abelha Jataí enfrentou

um conflito profundo ao encontrar apenas as ruínas de cera e resina que remanesceram de seu abrigo. Desde a única entrada e saída do ninho, passando pelos favos horizontais sobrepostos em camadas, atravessando as partes superiores e inferiores protegidas pela mistura de cera (betume), não havia mais ninguém.

Após muitos voos, algumas brisas e nenhuma chegada, a abelha Jataí começou a sonhar-desejar-inventar-experimentar em um fim de mundo no presente. Perfazendo um processo de transmutação de seu próprio corpo para sobreviver neste mundo em ruínas, a abelha Jataí precisava expandir suas conexões, além daquelas que havia com suas companheiras. No entanto, em sua jornada, essa abelha teve uma surpresa: uma colmeia criada racionalmente, onde as abelhas eram cuidadas pelo manejo humano em meliponários estrategicamente planejados. O refúgio era cheiroso e essa nova família a acolheu imediatamente, mas também não durou muito. A colmeia era frequentemente atacada por abelhas-limão, outras abelhas do Cerrado que insistiam na prática cleptobiótica, isto é, no roubo de néctar, pólen, cera e cerume produzidos pelas abelhas Jataí. As abelhas-limão exalavam um cheiro cítrico dentro da colmeia para intoxicar a possibilidade de vida nesse lugar. Atenta, mais uma vez, a abelha Jataí se encontrou nômade.

Desprovida de seu mundo e conexões, essa abelhinha precisava encontrar outras maneiras de sobreviver para enfrentar os desafios que esse mundo em ruínas, provocado pela exploração humana, impunha. Enquanto forrageava pelos espaços urbanos em busca de néctar e pólen, a abelha Jataí cruzou o caminho de um beija-flor, que também buscava alimento nas flores urbanas. Sem demonstrar qualquer tipo de comunicação, o beija-flor cedeu espaço à abelha que forjou espaços no entre para se proliferar. Agarrados uma no outro, o devir abelha-beija-flor incitou uma improvável parceria de forrageio. Certa vez, o beija-flor conduziu a abelha até um bebedouro de plástico instalado em uma residência humana para fornecer alimentos aos visitantes não-humanos desse lugar.

Nessa residência não havia flores, as ervas daninhas trincavam as massas de cimento para poder brotar. Como habitar esse lugar? Nesse bebedouro, a abelha Jataí precisou compor mais conexões e se encontrou em uma heterotopia multiespécies. Apesar de tentar repetir os movimentos da polinização, suas antenas não encontravam nenhuma flor. Havia um cheiro de néctar, mas a estrutura do bebedouro era rígida e resistia ao toque. Após alguns voos da abelha no entorno, de repente, o beija-flor enfiou o bico fino e comprido em algum buraco do bebedouro onde havia uma fonte que acomodava sua língua bifurcada e emanava um néctar humano. A abelha Jataí encontrou o buraco que produzia mais coexistências multiespécies. Essa conexão abriu linhas de fuga inexploradas para a abelha, que aprendeu a se relacionar não apenas com os beija-flores, mas também com as pessoas humanas e os produtos de sua tecnologia.

Voando com os beija-flores, a abelha conseguiu se aproximar das pessoas, que a acolherem em suas residências sem temor, inspiradas na crença antiga de que a visita de um beija-flor significava alegria, cura e adaptabilidade. Foi entre as asas coloridas dos beija-flores que voavam pelos espaços da academia científica, que a abelha Jataí encontrou potências melíferas para se nutrir e outras formas de existir num mundo que insiste em se fazer pela mutação. Nessa jornada de adaptação multiespécies, os beija-flores, os seres humanos e até mesmo o bebedouro de plástico se encontraram compondo o enxame da abelha Jataí que sobreviveu ao fim de alguns mundos. Os movimentos que levaram a abelha a voar com os beija-flores, nos convida a sentir as complexas interconexões entre humanos e não-humanos e o ambiente e as possíveis formas de colaboração em um mundo que reexiste em ruínas abandonadas pela destruição.



JARDINAGENS DE UMA BORBOLETA EM DESCONSTRUÇÃO/ RECONSTRUÇÃO, ACEITANDO O ESQUIZO

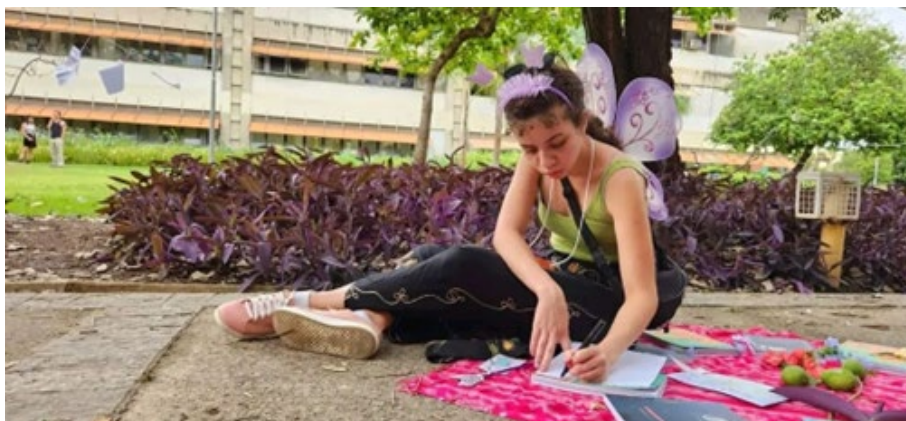
Olho para as borboletas e me imagino como se uma fada, onde ao olhar seu voo me perco em meus pensamentos.

A vida também, se resume igual a de uma borboleta - uma metamorfose. Assim vou me metamorfoseando junto com a natureza.

A verdade é que eu não ensino a natureza como viver no jardim, ela que me ensina a viver nesse mundo mirabolante.

Às vezes as coisas mais estranhas do mundo nos ajudam a desconstruir o perfeito demais, e a enxergar o esquivo da maneira mais divertida que se pode ter. Quebrando esse perfeito demais começamos a entender que nem tudo na vida precisa ser rígido para dar certo. Na maioria das vezes só temos que lembrar do *Hakuna Matata* (lema dos personagens Timão e Pumba, da animação “O Rei Leão”, de 1994) que é viver uma vida sem se preocupar com os problemas que temos no nosso dia a dia e nos metamorfosear diariamente, assim como nossas espécies companheiras.

Se uma borboleta atrapalha o processo de metamorfose como será que as pessoas conseguiram ver a sua potência?



2. DECOLONIZAR O PENSAMENTO DO “EU” NO ANTROPOCENO

(forragear em ruínas; o que é melífero no fim de mundo?)



No segundo dia, continuamos com a jardinagem do que foi coletado, onde adicionamos etiquetas para identificação das ervas-daninhas que habitam esse jardim de fim de mundo. O que foi que pulsou e cantou para que a matilha Uivo ouvisse? Em torno de quais árvores *Amoa-hi*³⁵ os lobos dançaram? O intuito era nomear esses não-cultivos com conceitos e ideias capturados durante as mesas do encontro. Esses vasos com mudas de fim de mundo foram, ao final do dia, distribuídos para os participantes do evento que puderam levá-las embora para picá-las sobre outros solos, outros mundos, outras ruínas.

Decolonizar o pensamento no Antropoceno é crucial para a sobrevivência coletiva. Oferecer um vaso onde foram plantadas ervas daninhas, matos de rachaduras, insetos, poemas, desenhos, sementes desenhadas, barbantes, suor e músicas, é um chamado para nos conectarmos de uma forma mais intensa não apenas com a Terra-terra, mas com todas as criaturas que a habitam. Somos convidados a desafiar as fronteiras que separam o humano do não-humano, reconhecendo que somos parte de circuitos de relações que alcançam e entram em simbiose com todos os outros seres. O mundo é feito de muitos mundos, cada um com sua própria cosmologia e formas de ser. Decolonizar um pensamento é se fazer daninho como as ervas, desafiando a todo momento as estruturas de poder e de conhecimentos que nos aprisionam em narrativas coloniais.

O eu é outro. Essa é uma demanda da Filosofia da Diferença para dismantelar as fronteiras que sorrateiramente tudo separam, desconectam e des-envolvem os seres. Esse ato com força de irromper narrativas coloniais, não se faz isolado da criação de um povo e de fazer ressoar as vozes de minorias. A jardinagem, nesse movimento, ao invés

35 *Amoa-hi* (amôai) são árvores cobertas de bocas e lábios que nascem no meio da floresta Amazônica brasileira e que conseguem cantar e criar todo tipo de som. São elas quem inventam e cantam todos os sons que existem, tanto para os Yanomamis quanto para os não-indígenas. Sem elas não haveria o ritual dos Xapiris Yanomamis, nem música, nem canto, nem contos, nem dança com música. Essas árvores cantam, e aqueles que as escutam, aprendem seus sons. Para ler mais confira “A queda do Céu, 2016” de Davi Kopenawa e Bruce Albert.

de dirigir-se a um povo já suposto, busca contribuir para a construção de um povo através da especulação de diversas experiências, corpos, mundos, ontologias e realidades.

A colonialidade do conhecimento, conforme discutido por Quijano (1998), é uma força que contribui para a desumanização de grupos ao desvalorizar seus conhecimentos e práticas, costumes, culturas. Isso resulta no silenciamento de alternativas que vão emergindo, ou que estão resistindo, ao conhecimento dominante, evocando um fim de mundo para alguns seres. Perpetua-se assim o apagamento de outras narrativas essenciais para a jardinagem de fim de mundo. A abordagem monocultural do conhecimento leva à marginalização de saberes locais, frequentemente rotulados como primitivos ou prejudiciais pela lógica dominante. Mas nós, em nossa intervenção em alcateia, nos dedicamos a compormos com as plantas, aprendemos com as ervas, reconhecemos a margem como um espaço de resistência e possibilidades. Lugar onde habitam muitos mundos que estão sobrevivendo aos seus fins, onde narrativas esquisitas podem emergir.

Espada-de-são-jorge, erva-daninha que se deixar se espalha. Tem caule tipo rizoma, é incontrollável. Um encontro com essa planta, nos fez perceber como esses seres verdes rajados de amarelos, carregados de significados culturais e históricos, também representam uma forma de resistência racial. Em muitas comunidades, especialmente nas diásporas africanas, as espadas-de-são-jorge são cultivadas não apenas por sua beleza e utilidade do cânhamo, mas também como símbolo de proteção espiritual e resistência contra a opressão. Ao trazer essa força da luta racial através das plantas de espadas-de-são-jorge, o devir-jardinagem traz consigo resistência e resiliência frente a colonialidade e da marginalização de mundos que ela provoca.



A reflexão de Grada Kilomba (2019), baseada nas obras de bell hooks³⁶, sobre a perspectiva da margem, ressalta como mulheres negras e homens negros desenvolvem uma maneira particular de compreender a realidade, tanto “de fora para dentro” quanto “de dentro para fora”. Isso implica em focar a atenção tanto no centro quanto nas margens, reconhecendo que a sobrevivência daqueles que habitam esses lugares depende dessa consciência. – *As ervas também?* Kilomba (2019) defende que a margem não deve ser vista apenas como um espaço de perda e privação, mas sim como um espaço de resistência e possibilidade. – *Como as ervas fazem?*

Vamos pensar aqui a margem como frestas. Pois não seriam essas rachaduras qualidades lançadas sobre os territórios que definiriam seus limites e alcances? Suas margens? As frestas dão chances para a vida vegetal brotar, fazer narrativas e jardinar o

36 As obras de bell hooks que inspiram os estudos de Kilomba (2019) que foram trazidos para composição deste trabalho, são os textos: “Talking Back: Thinking Feminist, Talkin’ Black” (1989) e “Yearning. Race gender and cultural politics” (1990). Decidimos em manter o nome de bell hooks em minúsculo no texto, entendendo como uma forma de respeito, uma vez que tal prática é uma postura da própria autora, que o mantém em minúsculo em suas obras, o descrevendo como um posicionamento político frente as convenções de escrita e linguagem acadêmica, manifestando assim que o enfoque deve ser dado as suas tecituras e não à identidade-pessoa de quem escreve.

ambiente. A margem é um “espaço de abertura radical” (hooks, 1989, p. 149), onde novos discursos surgem e as fronteiras estabelecidas são desafiadas e construídas. A margem “nutre nossa capacidade de resistir à opressão” (Kilomba, 2019, p.68), a fresta é onde vs jardineirvs escolheram jardinar, transformar e especular mundos alternativos e outras narrativas.

No entanto, Kilomba (2019) também alerta para o perigo de romantizar a opressão ao falar da margem como um lugar de criatividade. Ela questiona em que medida estamos idealizando posições periféricas e, ao fazê-lo, minando a violência do centro. Contudo, a autora destaca que reconhecer a margem como uma posição complexa que incorpora mais de um local não é um exercício romântico, mas sim um reconhecimento da dualidade da margem como um local de repressão e de resistência. Ambos os locais estão sempre presentes porque “onde há opressão, há resistência” (Kilomba, 2019, p.69).

Em nossa jardinagem, as espadas-de-são-jorge, mescladas por mãos negras e na presença de um outro “eu” felina, compuseram uma parte da intervenção. Espada-de-ogum ou espada-de-são-jorge é uma planta sul africana que reflete a força e o poder do santo guerreiro, que fabricava seus próprios instrumentos de guerra. A espada-de-são-jorge tem um papel importante nas religiões de matrizes africanas por quebrar mau-olhado e purificar o ar doméstico. A presença da espada-de-são-jorge em nossa vivência, e a força que ela traz para todo o ambiente, aguça a memória, principalmente do público negro, relembrando histórias dos mais velhos relacionadas a essa planta. A espada-de-são-jorge é a própria decolonização. É a presença negra que encorpa resistência, força e proteção, sem precisar falar como os humanos. É o reviver conhecimentos que foram marginalizados durante tantos anos no nosso país, arrastando-os para o centro da força da sobrevivência e coletividade. É a existência negra entrelaçada às plantas e ao misticismo. A espada-de-são-jorge é a rachadura da colonialidade do conhecimento pela resistência que emana com a força de um povo.

A presença de um outro ser não-humano na proposta com a espada-de-são-jorge também foi pensada no seu misticismo e a possibilidade de trazer conhecimentos culturais para a cena. O felino, principalmente a imagem do gato, tem uma história antiga com os keméticos. No antigo Egito, as gatas eram veneradas porque não podiam ser totalmente dominadas e sempre mantiveram seu instinto selvagem e sua independência. Tanto que a deusa Bastet, da felicidade e fertilidade, é corporificada por uma mulher com cabeça de gato. Com esse afeto entrelaçamos a corporeidade do gato preto no corpo de uma mulher negra que manuseava suas espadas-de-são-jorge. Uma deusa? Uma gata? Uma planta? Vidas, proteção, força e resistência. Outras “eus” para além do corpo humano.

Decolonizar o conhecimento para além de nós mesmas. Estender o pensamento como Castro (2013) pontua, que os animais se veem como pessoas, expressam consciência e enxergam o mundo como os seres humanos. E que também abrigam um espírito, assim como nós. E é isso que nos aproxima mais. E assim, nós nos entrelaçamos, ganhamos força e compomos com esses outros seres, pensando sempre em jardinagens de fim de mundo que se sobrepõem em camadas de diferentes mundos e possibilidades de sobrevivência coletiva.

JARDINAGEM DANÇANTE

Em uma tentativa de explorar vivências não convencionais, rompendo com a ideia tradicional de jardinagem, que geralmente está enraizada em nosso imaginário, nasce uma Jardineira Ambulante, que exercita decolonizar o pensamento enquanto brota em deslocamento. Ao coletar plantas, terra, carcaças de insetos e diversos objetos feitos de materiais como plástico e papel, tive o objetivo de plantá-los e criar formas e movimentos de jardinagem, relacionando com o nosso tema “jardinagens de fim de mundo”.

Mas se o mundo é jardim, não é porque as plantas constituem seu conteúdo privilegiado (pois o planeta seria habitado principalmente por elas): ao contrário, é porque o mundo é feito, fabricado pelas plantas. Elas são, portanto, os jardineiros: são elas que fazem este mundo, elas que conservam este mundo em vida (Coccia, 2018. p. 18).

Inspirei-me nos conceitos apresentados por Emanuele Coccia (2018) em seu livro “Virada Vegetal”, onde ele destaca o papel central das plantas na criação e manutenção do mundo. Coccia sugere que as plantas não são apenas os habitantes do mundo, mas também os próprios construtores, os jardineiros que moldam e sustentam a vida. Assim, ao envolver-me com as plantas durante a intervenção, senti-me como parte desse processo de criação e cuidado do mundo, tornando-me um jardim vivo.

Ao formar um cordão com várias espécies de plantas e folhagens, envolvendo-o em meu corpo, explorei a ideia de me tornar um jardim ambulante. Em um momento da intervenção, uma visitante quis participar, juntas dançamos e exploramos movimentos corporais como se fôssemos galhos de árvores, experienciando novas vivências de jardinagens com o corpo. Essa interação me fez pensar nas possibilidades de dependência mútua entre os seres vivos e o mundo que habitamos, destacando a complexa rede de relações que compõem a vida na Terra.

Através dessas ações, pude vivenciar a ideia de que todo ser é um jardineiro para outras espécies e um jardim para outras mais, como Coccia (2018) explora. Essa perspectiva nos leva a compreender que estamos inseridos em um ecossistema interconectado, onde cada ser desempenha um papel ativo na construção e manutenção do mundo. Assim, nossa existência está intrinsecamente ligada à prática da jardinagem, e nunca realmente sairemos do jardim do mundo, conforme destaca Coccia (2018).



3. JARDINAGENS HETEROTÓPICAS NARRANDO OUTROS MUNDOS

(fabulações pelo cultivo; convite às continuidades pelo público.)

Mas o presente de fim de mundo que eu peguei foi um renascimento, porque é um brota-palavra. Se brotar palavras em mim para descrever o que eu sinto, eu estarei mais viva (Participante do evento, 2023).



O que é uma jardinagem se não uma heterotopia? O que é um jardim se não um mundo dentro de nossos mundos? Ao criarmos uma intervenção artística que desejasse pensar um jardim em um fim de mundo buscamos, com Foucault (2013, p.20), perceber e criar espaços “que são absolutamente diferentes, lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los”. A heterotopia conseguiria, para o filósofo, sobrepor territórios reais que individualmente seriam incompatíveis. Uma heterotopia de fim de mundo seria um jardim clandestino? Uma plantação de ruínas? Cultiva-se para não colher? Colhe-se o que não se plantou?

A heterotopia permite pensarmos em mundos criados dentro do nosso próprio mundo. São mundos que possuem seu próprio tempo, seus ciclos subjetivos, suas criações, experiências, seres e relações. Uma heterotopia não está preocupada com o tempo, com a forma como aparece ou com o modo como é vista pelos humanos, ela está mais debruçada no sentido de causar coisas em nós, de narrar outras formas de viver no mundo, de (re)inventar maneiras de se relacionar, de se entender enquanto ser vivo no lugar em que ocupamos.

O autor entende dois tipos de heterotopias: as acumulativas e as de festival. As heterotopias acumulativas desejam criar arquivos, acúmulos de memórias, fechar, em um só local, tempos, experiências, momentos e vivências como os museus e as bibliotecas. Já as heterotopias de festival não seguem um tempo linear, são fugazes, transitórias, podem aparecer em um determinado momento e depois desaparecer sem data para voltar. Estas desejam incomodar, transitar, transformar, (re)inventar o modo como entendemos o espaço em que vivemos e como nos relacionamos com ele. Nesse tipo, podemos citar o teatro, as feiras e o circo (Foucault, 2013).

Para além disso tudo, também pensamos as jardinagens enquanto heterotopias, afinal, elas também narram outros mundos dentro desse mundo em que vivemos, elas criam espaços dentro dos lugares-comuns em que ocupamos, elas transformam o cotidiano em experimentação sempre a devir. As jardinagens permeiam nosso

dia a dia nos oferecendo possibilidades de criarmos outros roteiros no tempo, em aliança com seres humanos e mais que humanos, interseccionando ciclos, tempos, vidas, marcas que desejam emergir e nos contar coisas.

Para pensarmos nessa jardinagem heterotópica, buscamos viver fabulações especulativas, como aprendemos com Donna Haraway (2023, p. 60), uma “narração de histórias e o relato de fatos, [...] modelagem de padrões de mundos e tempos possíveis - mundos semiótico-materiais que desapareceram, que permanecem e que ainda estão por vir”. Fabulações pelo cultivo, que nos põem em movimento de produzir e pensar como seriam jardinagens de fim de mundo? Quem seriam jardineiros? E que tipo de coisa cultivariam?



Ao olharmos para as frestas nas paisagens que vão se formando nesse mundo em ruínas que é o Antropoceno, o que vemos são

inúmeras ervas-daninhas resistindo entre cimento, entre asfalto, entre pesticidas, entre serem arrancadas do chão de condomínios por moradores de ruas, entre a força brutal do colonialismo, entre a chance de conseguirem brotar ou não. “A única saída é a erva [...] a erva existe exclusivamente entre os grandes espaços não cultivados. Ela preenche os vazios. Ela cresce entre e no meio das outras coisas. A flor é bela, o repolho útil, a papoula enlouquece. Mas a erva é transbordamento [...]” (Deleuze; Guattari, 2011, p. 28).

Para jardinar no fim do mundo precisamos treinar as matilhas para que aprendam a resistir nas frestas como as ervas-daninhas. A transformar coisas em matos, em capins que forram o solo e fazem brotar vida da serrapilheira. Não plantar só planta, plantar o que pode ser cultivado, co-elaborar materiais, paisagens, meios. Reinventar significados. Ou melhor, não significar as coisas. Pensar numa jardinagem que “nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir” (Deleuze; Guattari, 2011, p.11).

Recordamos um relato de um participante da intervenção ao receber uma planta para que ele também criasse sua própria jardinagem de fim de mundo:

Interessante quando a gente olha para uma planta, ou um folheto, ou um graveto, né, e lembra também que ele nem sempre tem aquele significado que ele sempre tem, né? A gente pode dar um outro significado, um outro uso. [...] Que a gente descobre que nem sempre uma coisa corresponde a outra, o uso de uma coisa corresponde a outra. Que um objeto pode ter diversas funções ou nenhuma função. [...] Ver num momento de destruição do mundo a planta ressurgindo como uma importância, em comunhão, em mistura, acho que é de mistura mesmo, com o humano. Não esse projeto de humano falido que a gente fala, um humano eurocêntrico, machista, LGBTfóbico, mas um humano que é uma outra coisa,

que produz outros sentidos, outras situações, outros devires (Participante do evento, 2023).

Dar sentido a outras coisas. Fazer a heterotopia das jardinagens narrar outros mundos para além daqueles que conhecemos. Tirar as plantas dos seus lugares de objeto e encará-las como sujeitos que querem dizer coisas, fazer coisas e nos fazer pensar outras coisas para além do humano, dos humanos, das humanidades, mas *humusidades*, como nos diz Donna Haraway (2023), aquele *húmus* que tem relação com a terra, em “direção do solo, do funcionamento multiespécie, dos terrestres, das relações que fazemos e nos tornamos uns com os outros, como na compostagem [...] um fazer-composto” (Franklin, 2017).

JARDINAGEM POR VIR



Sob a claridade do sol poente, um grupo de jardineiros de fim de mundo se reuniu. Nossas mãos se moveram em harmonia com a terra, plantando não sementes, mas sussurros de resistência e renovação.

Guiados pelas ideias de Donna Haraway, Anna Tsing, Ailton Krenak, entre outros, sabemos que nossas mãos não estão apenas moldando o solo, mas também desafiando as fronteiras que separam o humano do não-humano. Em cada gesto, em cada cuidado com as plantas daninhas, reconhecemos nossa própria dança na teia da vida, entrelaçados com todas as criaturas que compartilham este mundo conosco.

Nossa intervenção artística foi mais do que simplesmente criar um jardim; foi um ato de descolonização do pensamento no Antropoceno. À medida que as ervas daninhas encontraram espaço entre as rachaduras do concreto, experimentamos dismantlar narrativas coloniais que nos aprisionam em uma visão hierárquica do mundo. Somos agentes de criação, desafiando estruturas de poder e conhecimento que nos mantêm separados de uma existência coletiva.

Ao oferecer essa intervenção como um convite à reconexão, estamos construindo um povo não a partir de suposições preconcebidas, mas sim através da celebração da diversidade de experiências, corpos e realidades. Nossa jardinagem não foi apenas um ato de resistência, mas também de criação, onde cada planta, cada poema, cada desenho é uma afirmação da nossa existência em meio ao caos de um mundo em ruínas.

À medida que os sons ecoavam suavemente ao nosso redor, fomos lembrados de que o eu é outro, uma demanda da vida que nos convida a transpor as fronteiras que nos separam. Somos todos jardineiros de um mundo em transformação, onde cada ato de plantar uma semente é também um ato de plantar uma nova visão de mundo, mais justa, mais conectada e mais que humana.

Como Haraway (2023) nos lembra, permanecer com o problema requer fazer conexões improváveis, tornar-se com as plantas e outros seres, criando narrativas de transformação e renovação que

nos convidam a fazer parte de uma história maior de coexistência e interdependência.

Nossas mãos estão sujas de terra, nossos corações cheios de esperança. Somos vs jardineirxs de fim de mundo, cultivando não apenas plantas, mas também fabulações de um presente onde todos os seres possam cultivar e ser cultivados juntos.



REFERÊNCIAS

COCCIA, Emanuele. *A virada vegetal*. São Paulo: n-1, 2018.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem*. 5. ed. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2. 2 ed. São Paulo: 34, 2011. v. 1.

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: n-1, 2013.

FRANKLIN, Sarah. *Staying with the Manifesto: an interview with Donna Haraway*. Theory, Culture e Society, 0-0, 1-15, 2017.

HARAWAY, Donna J. *Ficar com o problema: fazer parentes no Chthuluceno*. 1. ed. São Paulo: n-1 edições, maio, 2023.

HARAWAY, Donna J. *O manifesto das espécies companheiras: cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Trad. por Pê Moreira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

hooks, bell. *Talking back: Thinking Feminist, Talking Black*. Boston: South Edn Press, 1989.

hooks, bell. *Yearning. Race gender and cultural politics*. Boston: South End Press, 1990.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: Episódios de Racismo Cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. *Revista Ecuador Debate* - Descentralización: entre lo global y lo local, Quito, n. 44, ago. 1998. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10469/6042>. Acesso em: 28 jun. 2024.

ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina; UFRGS, 2011.

TSING, Anna. *O cogumelo no fim do mundo*. São Paulo: n-1, 2022.

DESVIOS E DEVIRES: O QUE PODE O CORPO-ESCRITA?

Lucas Kelly³⁷

Resumo: Este estudo, inserido no campo da esquizoanálise e cartografia, explorou as potencialidades do corpo-escrita através de encontros com mulheres trans e travestis na Casa Florescer. O objetivo foi promover uma virada afetiva na escrita acadêmica, desafiando padrões hegemônicos de uma Ciência que se pretende neutra. Utilizando uma metodologia cartográfica não hierárquica e a-centrada, foram realizadas visitas semanais à Casa Florescer, resultando em quatro cartas cartográficas. A carta apresentada neste texto, intitulada “O que pode a escrita”, abordou a anestesia que nos separa das nossas potencialidades como viventes. Um corpo-escrita incapaz de vibrar por estar separado do que pode foi perturbado por uma escrita que não busca linearidade e aposta nos cortes afetivos como possibilidades éticas e estéticas. Essa escrita fragmentada e sensível pode fomentar novas formas de produção de ciência, rompendo com perspectivas acadêmicas que buscam a separação entre razão e afeto.

Palavras-chave: cartografia, esquizoanálise, virada afetiva, fragmentação.

1 INTRODUÇÃO

Penso nessas histórias como um desvio de código, um gap inesperado na montagem de uma engrenagem que sempre vai fazer uma máquina dar um solavanco. Meu bug é o mal de embaçamento, coisa que pega em pessoas errantes ou de fronteiras. Esse embaçamento, atua em mim no que pode ser visto por outros como um transtorno do limite e da orientação das coisas, mas para mim não é um transtorno é só o meu princípio vital (Denise Alves-Rodrigues, 2022).

37 Formado em Ciências Sociais e do Consumo pela ESPM (Escola Superior de Propaganda e Marketing), dedicou sua carreira acadêmica ao estudo e pesquisa dos marcadores sociais da diferença. Recentemente, contribuiu como pesquisador para a Fundação Memorial da América Latina, escrevendo um capítulo de livro sobre lideranças femininas negras na tecnologia. Foi laureado com o prêmio de melhor artigo de iniciação científica na ESPM, com foco em gênero e sexualidade na tecnologia da informação.

Este artigo floresceu de encontros ocorridos ao longo de um ano: um Centro de Acolhimento para mulheres trans e travestis (Casa Florescer) localizado na vibrante Rua Prates, no bairro do Bom Retiro, em São Paulo; um encontro de esquizoanálise que aconteceu em novembro de 2023 na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG); e um trabalho de conclusão de curso (TCC) intitulado “Desvios e Devires: corpos e cartas em transição”, do qual o presente texto faz parte.

A cartografia, ferramenta teórica da esquizoanálise foi a metodologia utilizada nesta pesquisa, funcionando como “um sistema a-centrado, não hierárquico e assignificante” (Hur, 2021, p. 4). Como programa cartográfico, foram feitas visitas quase semanais à Casa Florescer e ao território ao redor, pelo período de um ano, com o objetivo de narrar as experiências que emergiam do encontro do pesquisador com o território da pesquisa.

Como ferramenta para relatar esses encontros, o autor escreveu quatro cartas que eram, de todo modo, cartográficas, constituindo-se de forma descentralizada, ou seja, sem um objeto central. “Formam uma rede, um rizoma. Num rizoma entra-se por qualquer lado, cada ponto se conecta com qualquer outro, não há um centro, nem uma unidade presumida — em suma, o rizoma é uma multiplicidade” (Pelbart, 1995, p. 4).

A carta nesse processo de escrita se situa como o ponto inicial da abertura dos capítulos onde a discussão é estabelecida por meio da fragmentação dos trechos escritos. Cada fragmento é uma via para a eclosão de novos mundos possíveis. Eclosão, definida como a abertura do que estava anteriormente preso, contraído ou fechado, um desabrochar.

Essa abertura para as multiplicidades suscitada a partir de um devir da própria correspondência permite a composição do território existencial da pesquisa, que se dá a partir de um mapa aberto. A cartografia, segundo Hur “é um procedimento que conecta, agencia e que compõe com o real. É um mapeamento que produz a realidade e não meramente a representa” (2021, p. 4).

Segundo a perspectiva cartográfica, a construção de um território existencial não nos coloca de modo hierárquico diante do objeto, como um obstáculo a ser enfrentado (conhecer = dominar, objeto = o que objeta, o que obstaculiza). Não se trata, portanto, de uma pesquisa sobre algo, mas uma pesquisa com alguém ou algo. Cartografar é sempre compor com o território existencial, engajando-se nele (Alvarez; Passos, 2009, p. 135).

A carta que apresentaremos no desenvolvimento deste texto é fruto de um desses desvios intitulados: “O que pode a escrita”. Nesse devir-carta buscamos abordar uma certa anestesia que nos separa das nossas potencialidades como viventes. Um corpo-escrita incapaz de vibrar por estar separado do que pode, é aqui perturbado por uma escrita que não busca uma linearidade e aposta nos cortes afetivos como possibilidades éticas e estéticas.

O presente texto, trata-se menos de um trabalho sobre mulheres trans e travestis e mais de um trabalho que emerge de um fazer-com que brota dos diversos encontros que o autor teve com as mulheres da casa. Vale salientar que não buscamos uma pretensa neutralidade deste sujeito produtor desta episteme cartográfica. Portanto, é preciso situar que a narrativa é uma composição realizada por um homem queer de 30 anos, oriundo do Rio de Janeiro, que traz sua própria experiência e corporeidade para afetar e ser afetado por essa pesquisa.

Segundo Larissa Pelúcio (2020, p. 147):

Localizar o saber não é ancorar o ser. É um ato epistemológico e político que denuncia a falácia de um conhecimento supostamente desinteressado que esconde quem o produz. Portanto, não é silenciar, mas fazer falar. Resgata, assim, a vocação perturbadora da ciência, que mais do que verdades, traz interrogações.

Neste trabalho, “a relação ética aberta pelos afetos nos força a repensar nossas certezas e nosso ser de pesquisador” (Moriceau, 2019, p. 7). Para isso, propomos uma virada afetiva do corpo-escrita, que nos permite perturbar os modelos universais e nos deslocar ao indeterminado por meio do encontro que “dá a pensar / dá a experienciar - experimentar / dá a viver” (Moriceau, 2019, p. 4). A relevância desta episteme cartográfica está em “dar língua para afetos que pedem passagem” (Rolnik, 2007, p. 23) e, assim, nos desafiar a pensar de novas maneiras, deformando-nos para permitir a criação de pensamentos forjados pela experiência (Moriceau, 2019).

2 O QUE PODE O CORPO-ESCRITA?

A carta a seguir constitui o primeiro relato elaborado após uma visita à Casa Florescer.

30/08/2023

Carta 1.1 (Lucas para Cíça):

Querida Cecília,

Te escrevo em transição de corpos, entre metrô-casa. Fui visitar a Florescer, que é uma Casa de Acolhimento de mulheres Trans. Foi um dia intenso, participei de uma roda de terapia comunitária com as meninas da casa. Nessa roda um relato que me chamou bastante atenção foi de uma das meninas, que disse ter o hábito de mutilar seu corpo como forma de expurgar certa ‘culpa’. Mas que culpa habita esse corpo Cecília? Que culpa habita o meu corpo ao ouvir esse relato?

Aqui já começo a sentir os rastros apocalípticos na minha pele, percebo a insurgência de transcender a materialidade do EU - num espaço entre-tempos - para me despir do Lucas e habitar uma não zona... Será que consigo?

Reflieto, mas não paro, busco respeitar a transição. Já não me lembro da pergunta e da resposta.

Enquanto estava na casa, recebi a ligação de um querido amigo chamado Roberto, que me disse que a partir de agora gostaria de ser chamado apenas de Gonzaga, para ele isso ajudaria com a percepção geral da mudança que está realizando em sua vida. Com isso fico refletindo como seria se pudéssemos delimitar o nosso nome, não através de um longo processo, mas com apenas uma ligação como fez o Roberto. Talvez não com apenas uma ligação rs, pois eu mesmo acabei de errar o nome do Gonzaga. PROCESSOS.

Lembro quando nos conhecemos em Berlin, e te procurei por outro nome, qual era aquele nome? E qual é o seu nome?

Penso no nome social como uma espécie de visto temporário de cidadania com acesso restrito a determinadas fronteiras, algumas dão acesso às semi-zonas da humanidade, outras permitem um acesso temporário à "civilização". Mas como todo processo de visto, a decisão de entrada é sempre do corpo-nação.

Conversei sobre a questão do nome social com uma das mulheres da casa Florescer hoje. Uma delas me relatou que fez a retificação de nome 12 anos atrás e que na época conseguiu alterar seu nome social, mas o sexo designado em seu nascimento permaneceu em sua identidade. Fer...nanda teve sua existência disputada por duas identificações que operam pela desestabilização do seu exercício identitário nas fronteiras binárias. O mercado de trabalho não a enxergou, ficou na borda da "sociedade". VISTO NEGADO!

Amiga, como está a igualdade, a liberdade e a fraternidade por aí?

Figura 1. Fonte: O autor (2024).

Nos itens abaixo, encontram-se fragmentos do texto acima (Figura 1) que funcionam como um devir da própria escrita. Esse processo buscou mapear as potencialidades que emergem nos encontros descritos nesta correspondência. Os trechos podem parecer desconexos em alguns momentos, mas essa contradição é intencional e bem-vinda. Priorizamos os agenciamentos e os movimentos monstruosos, em vez de um princípio de coesão textual ou de um objeto central a ser pesquisado. Esses fragmentos induzem a escrita a desvios e devires, elementos intrínsecos ao processo vivenciado. Cada ruptura do corpo-texto deve ser vista como uma abertura para novos mundos possíveis. Evite buscar coesão; os cortes nem sempre são lineares.

2.1 FRAGMENTO INICIAL: QUE CULPA HABITA O MEU CORPO AO OUVIR ESSE RELATO?

Era dia 30/08/2023, e eu tinha acabado de sair da Casa Florescer. Ainda era uma das minhas primeiras visitas, mas eu já estava intrigado para conseguir uma forma de expressar os afetos que me atravessavam

nessas idas até o Bom Retiro. Foi quando, através de uma carta, decidi contar para uma amiga os processos que se abriam em mim.

Na situação que relato (Figura 1), descrevo o dia em que um grupo de psicólogos visitou a Casa Florescer e propôs uma roda de conversa. A dinâmica consistia em trazer à tona questões que nos incomodavam, para que pudéssemos compartilhá-las com as outras pessoas e, em conjunto, eleger uma história para discussão. Um dos relatos me marcou bastante. Lembro-me claramente de como ela mencionou, quase casualmente, que frequentemente se automutilava. Esse momento me levou a questionar minhas próprias reações físicas e emocionais diante de um testemunho tão íntimo.

No entanto, apesar de inicialmente ter acreditado que o relato tivesse me tocado profundamente, ao refletir enquanto escrevo este texto, percebo que meu corpo permaneceu insensível. A reação mais tangível que senti foi uma sensação de culpa. Essa percepção pessoal me levou a refletir de forma mais ampla sobre a estranha insensibilidade aos afetos do mundo em nosso corpo. Quando abordo a questão do afeto, não me refiro a uma emoção psicológica. Nesse sentido, Suely Rolnik contribui com uma reflexão relevante ao observar que:

Quanto ao afeto, este não deve ser confundido com afeição, carinho, ternura, que correspondem ao sentido usual dessa palavra nas línguas latinas. É que não se trata aqui de uma emoção psicológica, mas sim de uma “emoção vital”, a qual pode ser contemplada nessas línguas pelo verbo afetar - tocar, perturbar, abalar, atingir; sentido que, no entanto, não se usa em sua forma substantivada. Perceptos e afetos não tem imagem, nem palavra, nem gesto que lhes correspondam - enfim, nada que os expresse - e, no entanto, são reais. Eles compõem uma experiência de apropriação do entorno mais sutil, que funciona sob um modo extracognitivo, o qual poderíamos chamar de intuição; mas como esta palavra pode gerar equívocos, prefiro chamá-lo de “saber-do-corpo” ou “saber-do-vivo”, ou ainda “saber eco-etológico”. Um

saber intensivo, distinto dos conhecimentos sensível e racional próprios do sujeito (Rolnik, 2019, p. 53).

Com frequência, ao depararmos com um relato triste, nossa reação se limita a uma emoção psicológica de pena ou compaixão. Essa limitação ocorre devido à primazia de preceitos morais em detrimento das experiências dos afetos do mundo no corpo. Nesse sentido, há uma obstrução que impede o que “faz ressoar a fissura” (Deleuze, 1994, p. 333). Essa fissura pode ser entendida como uma abertura para múltiplas possibilidades, como um abalo que desloca o corpo para o desconhecido.

A fissura não transmite senão a fissura. O que ela transmite: não se deixa determinar como isto ou aquilo, mas é forçosamente vago e difuso. Não transmitindo senão a si mesma, ela não reproduz o que transmite, não o reproduz um mesmo, não reproduz nada, contentando-se em avançar em silêncio em seguir as linhas de menor resistência, sempre obliquando: prestes a mudar de direção, variando sua tela, perpetuamente herdada do Outro (Deleuze, 1994, p. 334).

Dessa forma, a abertura não consiste em uma ação ideal que buscaria consertar, por exemplo, o sofrimento da automutilação da mulher da Casa Florescer, mas de uma outra relação de sensibilidade com o objeto de um encontro. No entanto, o modelo de subjetivação dominante é pautado por “um modo do tipo identitário-figurativo” (Rolnik, 2000) baseado em ideais preestabelecidos, que anestesiam o corpo da sua potência.

De onde vem a percepção de que estamos perdendo a capacidade de vibrar na vida? Não é apenas o meu corpo que percebo na berlinda. Corpos de amigos, de familiares, de estranhos. Animais, plantas, rochas,

um planeta. Corpo que é aqui entendido não apenas como massa biológica, orgânica, mas como fonte de sabedoria, sentidos, subjetividade, sensibilidade. Corpo complexo, participante e relevante para a construção do sujeito sensível e cognoscente, que não deve ser interpretado através da hierarquia fundada pela modernidade ocidental “mente versus corpo” (Rovati, 2023, p. 21).

Refletindo sobre essa perda da nossa capacidade de vibrar, podemos aferir que essa ausência de abalo no corpo é um resultado da dissociação entre corpo e mente que inaugura o sujeito moderno, promovendo um afastamento do corpo de sua capacidade de se conectar com os aspectos mais sutis do entorno (Rolnik, 2019). Rolnik sugere que essa separação é fundamental para o que ela chama de “inconsciente colonial-capitalista”, que reduz a experiência humana à dimensão do sujeito pensante (2019). Essa perspectiva, forjada no contexto da modernidade e da colonialidade, enfatiza a supremacia da mente sobre o corpo. Tal visão cartesiana, encapsulada no ‘penso, logo existo’, eleva o ‘eu’ a um estado de ser puramente cognitivo e relega o corpo a um papel secundário, visto apenas como uma fonte de erros e ilusões (Cassiano; Furlan, 2013). Vale refletir que a anestesia inferida pelo primado da mente sobre o nosso corpo, revela uma violência que nos impede de acessar nossa potência de vida e nos mantém presos a um sistema que nos aliena daquilo que podemos.

De acordo com Rolnik, é necessário “resistir ao regime dominante em nós mesmos” (2019, p. 36). Por isso, faz-se imprescindível inventar novos caminhos para reconectar corpo e mente, humano e natureza, e escapar do esquema idealista que distingue sujeito de objeto, um esquema que teve em Hegel seu último grande representante (Mejat, 2012).

Para Flusser, “o gesto de escrever é uma forma de pensar-se” (2014, p. 107). Portanto, ao refletir neste texto sobre o relato de automutilação (Figura 1), pude reelaborar essa experiência para acessar a dormência

que nos aflige como sociedade. Como bem defendido por Spinoza (2007), essa anestesia nos impede de acessar o que pode um corpo. Portanto, é preciso romper com essa insensibilidade e nos abrir para os afetos do mundo. Por mais perturbadores que sejam, eles podem nos reconectar com algo que foi perdido.

Rolnik salienta que é preciso “buscar vias de acesso à potência de criação em nós mesmos e em nosso entorno”. Para a autora é necessário empreender “um trabalho de experimentação sobre si que demanda uma atenção constante” (Rolnik, 2019, p. 37). Nesse sentido, busco nesta escrita ensaiar alternativas ao registrar o que escapa e transborda de mim.

Como pode ele escapar da camisa de força que representa sua forma atual, organização, estrutura consolidada? Se a plasticidade criadora é um critério para avaliar o tipo de vida ali presente, o outro é o grau de intensidade. Pois, em última instância, é a intensidade o critério imanente capaz de avaliar tal ou qual tipo de vida e sua “altura”. Qual nota será tocada de maneira mais intensa em tal ou qual existência? De que modo tal ou qual existência atingirá sua potência própria? Não são perguntas teóricas, mas parte de uma experimentação prática que cabe a cada vida singular ensaiar, sem que jamais qualquer modelo possa servir de exemplo ou fórmula, nem qualquer formato deva ser tomado como um objetivo genérico (Pelbart, 2019, p. 13).

2.2 FRAGMENTO: VISTO NEGADO!

Nas minhas visitas ao Bom Retiro, onde fica localizada a Casa Florescer, pude conhecer Fernanda³⁸, uma das colaboradoras desta carta (Figura 1). No encontro descrito na correspondência, ela

38 Todos os nomes utilizados são fictícios para preservar a imagem das mulheres da Casa Florescer.

compartilhou comigo a experiência de ser percebida como uma ‘trans falsa’ aos olhos normativos dos serviços sociais por ser pai de dois filhos. Fernanda contou que não foi bem aceita diante de uma compreensão cis-fálica-sexista do que corresponde uma mulher no contexto urbano de São Paulo. Ao mencionar que é pai de dois filhos, Fernanda refuta uma compreensão normativa de sua experiência, reivindicando o que a pensadora trans sudaca Susy Shock denomina “o direito de ser um monstro” (2021).

É possível observar os limites e borrões entre a descrição de histórias de vidas enquanto elaboração de um quadro em movimento que a todo tempo pergunta quem é travesti, quem é trans e o que seria drag? O que as difere? Quem pode dizer: tire a barba para ser mulher? Quem pode determinar a quantidade de maquiagem sobre a pele que um corpo travesti apresenta? Quem pode dizer a alguém que ela não é travesti, senão ela mesma? Quem pode autoidentificar alguém? (York, 2020, p. 3).

Como ressaltado na citação acima por Sarah York, há um imperativo social que busca encaixar o corpo trans/travesti em uma determinada inteligibilidade. Assumir movimentos monstruosos é uma abertura as potências do corpo, aos processos de diferenciação de sua imanência, que podem ser explicitados pelo que Suely Rolnik chama de “modo antropofágico de subjetivação” (2000), ou seja, o ato de liberar o corpo das imagens pré-estabelecidas. Esse processo de liberação é uma recusa à tradução que confinaria a complexidade da existência: o devir.

Essa liberação é crucial, especialmente quando consideramos que “a ideia de humanidade, bem como de natureza humana, foi uma concepção colonial estabelecida após a Renascença e embasou a ideia de que existiam humanos mais humanos que outros” (De Freitas; Martins; Sena, 2022, p. 7). Nesse sentido, estabeleceu-se um destino

ideal para se atingir a humanidade: o homem cisgênero, branco, heterossexual, cristão, burguês e europeu. Fernanda (Figura 1) falhou: teve seu visto de humanidade negado.

Largaram nossas mãos, apagaram nossa história, retiraram nossos nomes, identidade e direitos. Negaram nossa humanidade. Mesmo assim, nós fizemos aquilo que a sociedade deseja e rejeita, pois reivindicamos uma liberdade, de ser e existir, de desafiar os limites do corpo e da sexualidade que escapa ao controle, denunciando a opressão colocada sobre aqueles que se curvam diante da cisgeneridade compulsória sem contestá-la. (York, 2020, p. 6).

2.3 FRAGMENTO PROCESSOS: PARTE 1

No manifesto de Susy Shock (2021), autodefinida como uma artista trans sudaca, a autora defende o direito de ser “o monstro do meu desejo, a carne de cada uma das minhas pinceladas, o lenço azul do meu corpo, a pintora do meu andar. Não desejo mais títulos para me enquadrar, nem cargos, armários, nem um nome exato reservado por qualquer ciência”.

A concepção de monstrosidade que Suzy invoca baseia-se na ideia de identidade como travessia, isto é, o ‘eu’ como processo de diferenciação. Para Suely Rolnik, “no lugar de imagens a priori em torno das quais se reconfiguram as subjetividades desterritorializadas, o que se pode vislumbrar são modos de existência singulares e heterogêneos” (1997, p. 18). A ontologia do monstro requer o desmoronamento de qualquer atributo essencial ao sujeito, atribuindo apenas as intensidades como princípio vital. Sendo que as intensidades nada mais são do que formas de diferenciação (Hur, 2021).

No cenário de subjetivação dominante, caracterizado por binarismos e ideais hegemônicos, as monstrosidades não são espaços

inteligíveis, pois expõem uma certa incongruência no sistema³⁹. Preciado esclarece o que ocorre nesse tipo de situação:

UMA PESSOA APRESENTA-SE diante de um portão de embarque num aeroporto, numa fronteira, na recepção de um hotel ou ainda numa agência de aluguel de automóveis. Mostra seu passaporte e a comissária, o vendedor, o recepcionista, o administrador ou o agente de alfândega olha o documento, olha o corpo que tem diante de si e diz: “Não é você!”. Produz-se então uma falência sistêmica de todas as convenções legais e administrativas que constroem ficções políticas vivas. Em câmera lenta, o aparato social de produção de identidade entra em colapso e suas técnicas (fotografias, documentos, enunciados...) caem uma a uma como numa tela de videogame, dando passagem a um deslumbrante game over. Por um segundo, reina um gélido silêncio wittgensteiniano. A sensação de estar fora do jogo da linguagem: o terror de ter ultrapassado os limites da inteligibilidade social; a fascinação de observar de fora, ou melhor, do limiar, mesmo que seja por um instante, o aparato que nos constrói como sujeitos (Preciado, 2020, p. 220).

Qual é a sensação de estar em uma fronteira, em um estado de indeterminação social onde, por um momento, não se pertence a lugar nenhum? Essa completa desterritorialização das narrativas que formam a identidade permite, como demonstrado por Preciado, observar de perto as falhas dos moldes que nos constroem como sujeitos. Trago esse questionamento mais uma vez para o meu corpo,

39 Utilizo o termo “cistema” em vez de “sistema” para destacar a crítica ao contexto cisnormativo em que vivemos. A palavra “cistema” é uma fusão de “cigênero” e “sistema”, e visa denunciar a estrutura social que privilegia identidades cisgênero enquanto marginaliza e oprime pessoas trans e não-binárias. Essa escolha lexical é intencional e busca evidenciar a cisnormatividade que permeia nossas instituições e práticas cotidianas.

ciente do abismo que separa as minhas experiências como escritor cisgênero das vivências de pessoas trans em uma sociedade altamente cis-fálica-sexista. No entanto, seria ainda mais injusto não abordar essa experiência, pois acredito no potencial de coletivizar feridas. Mas para isso, é preciso abri-las.

Na época a ser descrita, a compreensão da ferida não veio tão facilmente. No entanto, ao escrever este texto e me deparar com outras mutilações, pude resgatar “o que o mundo real não me dá” (Anzaldúa, 2000, p. 232). A escrita de si, conforme proposta por Foucault, possui um potencial etopoiético, ou seja, a capacidade de fabricar modos de vida e configurar uma poética do eu, resultando na produção de uma nova estética da existência (2004).

A seguir, relatarei um acontecimento pessoal que me ajudou a refletir sobre algumas ficções políticas que nos constituem. Esse “eu” é colocado nesta pesquisa a partir de um plano de intensidades, para revelar o que nossa existência tem de impessoal. Se, por um lado, é necessária uma experimentação em que as notas da vida sejam ensaiadas de forma singular, por outro lado, esse processo de criação se torna possível quando politizamos nossas feridas. Ou seja, unir-se na ruptura e descobrir, entre os fragmentos de um vidro quebrado, um vínculo inesperado, “o indício de uma coletividade áspera e improvável” (Mombaça, 2021, p. 26).

2.4 FRAGMENTO PROCESSOS: PARTE 2 - RELATO PESSOAL

Era o ano de 2017. Eu, um corpo latino, estava no aeroporto de Los Angeles. Me apresentei ao agente da alfândega com o meu passaporte. Nos minutos que seguiam, os fluxos entre mim e o agente ficavam a cada segundo mais estreitos e o corpo-entre cada vez menos sutil. Nesse contexto, qualquer movimento brusco poderia me desestabilizar, até que o agente diz: “Me acompanha, por favor”. Provavelmente, ele já sentia as batidas mais acentuadas do meu coração, mesmo que já estivesse anestesiado dos afetos do mundo no seu corpo.

Nesse dia, eu fui guiado para uma zona de indeterminação, sem saber ao certo para onde ia, simplesmente seguindo o corpo-agente. O espaço entre nós parecia diminuir a cada passo, nossos movimentos estavam quase em uma sincronia perfeita, ainda que uma lacuna intransponível nos separasse. Guiado por uma demanda inflexível de conformidade que marcou a interação com o agente da alfândega, o monstro que vos fala⁴⁰ foi levado a um quarto branco completamente diferente — um espaço que parecia despir a normalidade e expor as bases cruas do corpo institucional. Cercado por outros corpos latinos também percebidos como intrusos, desafiávamos como um vírus os padrões normativos impostos pelas potências globais. Nesse espaço, o corpo-agente detinha a autoridade para determinar quem era digno de penetrar o corpo-nação. Será que meus órgãos são potentes o suficiente? Eu refletia.

No quarto branco onde fui colocado, busquei conexão com os outros habitantes, perguntando: “Vocês falam inglês?”. A invisibilidade deles na luz intensa espelhava a minha própria, e o silêncio era um lembrete pungente de nosso dilema compartilhado. O desespero impregnava minha pele enquanto eu sentia a profunda insuficiência do meu ser naquele momento. Por horas, minha identidade parecia se dissolver, deixando-me questionar: “O que sou?”. O tempo, nessas horas, revelou sua natureza não linear. Isso desencadeou em mim um processo de desterritorialização, mas precisei permanecer firme até o veredito final: “Acesso negado”. O corpo falha, e nem Viagra resolveria em uma situação dessas. Talvez essa pergunta ainda ecoe em mim: “O que sou?”.

Vale refletir aqui como os processos de contradição são inerentes a quem reivindica as monstruosidades como um devir ético e estético. Este limiar em que a existência se coloca: territorializar-se nessa travessia, que, “como qualquer sujeito nômade bem sabe, nos constitui” (Butler, 2022, p. 241). No entanto, é nesse mesmo movimento

40 A expressão ‘O monstro que vos fala’ é uma alusão ao texto de Paul B. Preciado, apresentado na Escola Freudiana de Psicanálise. Para mais detalhes, veja: Preciado, Paul B. ‘O monstro que vos fala.’ Conferência apresentada na Escola Freudiana de Psicanálise, Paris, 2019.

inerente à zona de passagem que nos deparamos com os dispositivos de sua própria captura. Conforme Butler expressa, “mesmo que minha agência seja violentamente atravessada por paradoxos não significa que seja impossível. Significa apenas que o paradoxo é condição de sua possibilidade” (2022, p. 14-15).

2.5 FRAGMENTO FINAL: BUSCO RESPEITAR A TRANSIÇÃO

Nesta máquina-carta, busquei tecer uma rede somatopolítica de afetos, unindo diferentes temporalidades para expor a potente vulnerabilidade de “nós, os trabalhadores farmacopornográficos da terra, trans, migrantes, animais, indígenas, queergêneros, crips e trabalhadores do sexo” (Preciado, 2018, p.13). E embora estejamos atravessados por discursos “necrobiopolíticos” (Preciado, 2023, p. 115) que definem o que é vida e morte, estamos desenvolvendo novas formas de existir e resistir, “inventando novas tecnologias de produção de vida e subjetividade” (Preciado, 2018, p. 13).

Portanto, inspirado por Deleuze (2007), compreendo que a criação requer intercessores; assim, coloquei meu corpo em obra neste texto, para dialogar com o aspecto falsário em mim e produzir uma escrita que “nada tem a ver com significar, mas com agrimensar, cartografar, mesmo que sejam regiões ainda por vir” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 11).

O papel da escrita é constituir, com tudo o que a leitura constituiu, um “corpo” (quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus). E, este corpo, há que entendê-lo não como um corpo de doutrina, mas sim – de acordo com a metáfora tantas vezes evocada da digestão – como o próprio corpo daquele que, ao transcrever as suas leituras, se apossou delas e fez sua a respectiva verdade: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida “em forças e em sangue” (in vires, in sanguinem). Ela transforma-se, no próprio

escritor, num princípio de acção racional (Foucault, 2004, p. 152).

Segundo Rovati (2023, p. 113), “o poético é cúmplice do teórico. Podem caminhar juntos, se alimentando, trocando, ensinando e aprendendo”. Nesta escrita poética, busquei desobstruir alguns caminhos que nos reconectam ao que nunca deixou de fazer parte: a vida. Portanto, desliguei as luzes da razão para inventar novos sentidos. E, na escuridão, busquei ativar “o imemorial na memória ou o impensável no pensamento” (Pelbart, 2019, p. 139). É preciso insistir “nos movimentos aberrantes que nos arrancam de nós mesmos” (Lapoujade, 2015, p. 23).

O que pode, então, a escrita?

3 ECLOSÃO

No presente texto, apostei nos fragmentos como uma possibilidade de instaurar novos mundos possíveis, questionando a linearidade do pensamento e a separação entre razão e afeto. Uma escrita feita com o corpo pode, por vezes, ser angustiante por não respeitar uma linearidade. No entanto, mesmo sendo um movimento arriscado, é também necessário para explorar maneiras de produzir intensidade no corpo-escrita.

Os relatos, outrora pessoais, outrora atravessamentos de mulheres da Casa Florescer, são trazidos a partir do entendimento de que a abertura dessas feridas pode ser uma ferramenta útil quando deixam de ser pessoais para formar uma fissura coletiva, uma composição somatopolítica das fragilidades. Busquei, no plano de imanência desta escrita, um deslocamento das anestésias que aprisionam o corpo-texto.

Há algo de ‘forte demais’ na vida, intenso demais, que só podemos viver no limite de nós mesmos. É como um risco que faz com que já não nos atenhamos

mais à nossa vida no que ela tem de pessoal, mas ao impessoal que ela permite atingir, ver, criar, sentir através dela. A vida só passa a valer na ponta dela própria (Lapoujade, 2015, p. 23).

Acredito que, com todos os seus dualismos e artigos definidos, a vida foi perdendo sua capacidade de vibrar e passou a ser como a carta roubada do conto de Edgar Allan Poe (1843/2017), um ocupante sem lugar. Ficamos, desse modo, buscando desvendar um mistério, como no conto de Poe, e não nos ocupamos de olhar o devir minoritário das nossas caminhadas. Caminhadas que podem estar justamente em relatos pessoais, nos processos contraditórios das notas aberrantes da vida, em uma recusa a dominar um objeto central da Ciência para falar de novos usos frágeis para o corpo-escrita.

Este texto foi uma tentativa de raspar a crosta que nos impede de expor nossas fragilidades, sob o risco de sermos taxados como não acadêmicos o suficiente. Como no caso de Fernanda, que me contou na carta (Figura 1) sobre ser considerada uma “trans fake” diante dos aparatos médicos legais, um escritor que assume os movimentos monstruosos da escrita pode ser considerado de forma similar pelos eminentes senhores da academia. Precisamos resgatar essa carta roubada pela Ciência com C maiúsculo e sustentar uma virada afetiva na escrita acadêmica, especialmente neste momento de urgência, onde o sujeito que produz episteme perde força diante da produção em massa das novas tecnologias de inteligência artificial.

Assim, encerro não com uma conclusão, mas com um convite à contínua reconfiguração de pensamentos e percepções. Afinal, como as feridas que permanecem abertas e os nós que se recusam a fechar, este trabalho não buscou selar entendimentos, mas abrir espaços para novas indagações e desestabilizações. Que este texto tenha sido um mapa, não do que foi, mas do que pode vir a ser, numa constante celebração das potencialidades e das trajetórias que se desdobram infinitamente.

REFERÊNCIAS

ALVAREZ, Johnny; PASSOS, Eduardo. Cartografar é habitar um território existencial. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009.

ALVES-RODRIGUES, Denise. Toda Técnica é Testemunho. In: THE FUTURE OF CODE POLITICS II TECHNOLOGIES OF RADICAL CARE, 2022. Painel: Lost in Translation II: Decolonizing Our Imaginaries about Techs. [S.l.: s.n.], 2022.

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.

BUTLER, Judith. *Desfazendo gênero*. São Paulo: Editora Unesp, 2022.

CASSIANO, Marcella; FURLAN, Reinaldo. O processo de subjetivação segundo a esquizoanálise. *Psicologia & Sociedade*, v. 25, p. 373-378, 2013.

DE FREITAS, Leticia Fonseca Richthofen; MARTINS, Eduardo Espíndola Braud; SENA, José. Despensar a colonialidade. *Revista Linguagem & Ensino*, p. 4-18, 2022.

DELEUZE, Gilles et al. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 1994.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Capitalismo e Esquizofrenia. Rio de Janeiro: 34, 1995.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. 6. reimp. São Paulo: Ed. 34, 2007.

FLUSSER, Vilém. *Gestos*. São Paulo: Annablume, 2014.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: FOUCAULT, Michel. *O que é um autor*. v. 6, p. 129-160, 2004.

HUR, Domenico Uhng. Cartografia das intensidades: pesquisa e método em esquizoanálise. *Revista Práxis Educacional*, v. 17, n. 46, p. 275-292, 2021.

LAPOUJADE, D. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1, 2015.

MEJAT, Guillaume. Gilles Deleuze e Félix Guattari leitores de Marx: a inspiração marxista do conceito de desejo desenvolvido no Anti-Édipo. *Philosophique*: Universidade de Franche-Comté, n. 15, 2012.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

PELBART, Peter Pál. "Preface." In: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*, ix-xii. São Paulo: 34, 1995.

PELBART, Peter Pál. *Ensaio do assombro*. São Paulo: n-1, 2019.

PELÚCIO, Larissa; DUQUE, Tiago. "Cancelando" o cuier. *Contemporânea*, v. 10, n. 1, p. 125-151, 2020.

POE, Edgar Allan. *A Carta Roubada e Outros Escritos de Crime & Mistério*. Trad.: William La gos. Porto Alegre: L&PM, 2017. (Col. L&PM Pocket Vol. 331).

PRECIADO, Paul B. *Dysphoria mundi: O som do mundo desmoronando*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

PRECIADO, Paul B. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. São Paulo: Zahar, 2020.

PRECIADO, Paul. *Transfeminismo*. São Paulo: n-1, 2018. (Coleção Pandemia).

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental*. Porto Alegre: Sulina, 2007.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1, 2019.

ROLNIK, Suely. Esquizoanálise e antropofagia. In: ALLIEZ, Eric (org.). Gilles Deleuze: uma vida filosófica. São Paulo: 34, p. 451-462, 2000.

ROLNIK, Suely. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. In: LINS, Daniel. *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: Papirus, 1997. p. 19-24.

ROVATI, Ana Oliveira. *Fissuras no cotidiano: provocações poéticas para corpos anestesiados= Ruptures in everyday life: poetic provocations for anesthetized bodies*. 2023. Tesis Doctoral. [S.l.: s.n.].

SHOCK, Susy. Eu, monstro meu. *Revista Periódicus*, v. 1, n. 15, p. 91-97, 2021.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

YORK, Sara Wagner; OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes; BENEVIDES, Bruna. Manifestações textuais (insubmissas) travesti. *Revista Estudos Feministas*, v. 28, p. e75614, 2020.

ESBOÇO GERAL PARA UMA ANTROPOLOGIA PÓS-CIENTÍFICA E ANTI-HUMANISTA

Luís Filipe Viveiros e Silva⁴¹

Resumo: Este trabalho é um convite ético para a continuidade deste longo esforço de diferenciara antropologia contemporânea da ciência mecanicista chamada imperialista que domina saberes ancestrais, e da filosofia humanista em suas manifestações, que mantém um corpo teórico iluminista que massacra a multiplicidade. Como saída teórica, propõe um projeto anarquista ontológico específico contra os problemas modernos dos saberes e um marxismo que abandone a filosofia essencialista e da alienação.

Palavras-chave: ciência, humanismo, anti-humanismo, marxismo, anarquismo.

INTRODUÇÃO

O presente artigo é a tentativa de uma sintonização da antropologia nova – menor, em acepção *deleuzo-guattariano* retomado por Viveiros de Castro – com a tradição anti-humanista, principalmente aquela criada no seio dos pensadores nômades do final do século passado.

Seu fio argumentativo passa por declarar que tanto a ciência quanto a fundamentação humanista de princípio comum do gênero humano esmagam a multiplicidade em favor de uma imagem reificada de essências que não satisfazem ao pensamento antropológico.

Em primeiro lugar, expõe-se a ética imperialista científica na era que se convencionou chamar “Capitaloceno”. Para tanto, a obra de Isabelle Stengers em convergência com os conceitos de Deleuze e Guattari são valiosos para mapear o problema ético da ciência moderna bem como suas implicações semióticas, políticas e ontológicas que tendem a suprimir a multiplicidade⁴².

41 Graduando em Ciências Sociais pela UFMG. E-mail: viveiros.luis002@gmail.com.

42 No entanto, com a possibilidade de estranhamento ao leitor mais apegado à semiótica científica, há a necessidade de contextualização prévia, afirmando que o presente escrito se opõe apenas ao cientificismo impregnado na ciência moderna, e não pode, deste modo, ser usada a favor de ideais anti-ciência e negacionistas.

Após, a articulação das obras dos brasileiros Eduardo Viveiros de Castro e Mauro Almeida permitem enunciar a guerra ontológica que o perspectivismo e o pragmatismo enfrentam contra o hábito ocidental reificador. Posto, por fim, o dilema de Roy Wagner acerca do choque das culturas na relação antropológica, o artigo aponta para a encruzilhada que a nova antropologia encara.

Depois, o texto responde ao problema cientificista com uma afirmação anarquista do projeto antropológico. No entanto, diferencia duas propostas anarquistas – a de David Graeber e a de Mauro Almeida – que, apesar de se construírem sob o mesmo nome, parecem radicalmente diferentes ao leitor mais atento. O texto finaliza constatando problemas no anarquismo de Graeber e argumenta junto ao antropólogo brasileiro.

Em sua segunda parte, o artigo se concentra em uma exposição comparativa entre duas tradições do marxismo e duas tradições da antropologia sob a ótica apresentada nas obras de Eduardo Viveiros de Castro.

À primeiro aproximação, enuncia-se as semelhanças entre o multiculturalismo e o humanismo marxista, ecoado na própria obra de juventude de Marx. Assume-se, por consequência, uma posição crítica contra essas noções – a partir da obra do brasileiro e da contribuição de Bruno Latour – e sua insistência em um fundo comum e diferencial do gênero humano, argumentando que são predicados antropocêntricos.

Em seguida, é discutida a noção inversa: como a metafísica da predação – parecer do perspectivismo – e sua derivação lógica multinaturalista concordam e convergem com a leitura de um Marx anti-humanista e relacionado à “ruptura epistemológica” descoberta por Althusser, à medida que seu foco (de ambas) é social-relacional e não mais no gênero humano enquanto individualidade transparecida. Depois, aponta-se os acertos e os limites da crítica à Marx feita pelo antropólogo brasileiro.

1.1 O IMPERIALISMO DA CIÊNCIA E A GUERRA ONTOLÓGICA

Como toda ciência nascida no Capitaloceno, as ciências sociais não deixaram de ser contaminadas pela ideologia burguesa. Seu pecado foi a neurose de purificar toda ontologia do Outro em uma verdade científica. Na psicanálise, por exemplo, refletiu-se a explicação estritamente darwiniana e de herança evolucionista da proibição do incesto, que Freud enunciou em seu “Totem e Tabu”, através do mito originário da horda primitiva; na ciência política, a constatação do Estado como último estágio de civilização e entidade inevitável, realização do espírito de coro hegeliano, e assim por diante. A virada ontológica, no entanto, foi o suspiro dissidente ante o imperialismo científico-burguês, e é seu aspecto antropológico que confronta de forma satisfatória essa construção que mortifica a multiplicidade, fazendo naturalizar a ciência ocidental à medida que descaracteriza o mito indígena, ou se submetendo aos feitiços de uma indústria cultural encantada pela forma-mercadoria ao mesmo tempo que preza pela não existência de Caipora.

Isabelle Stengers (2017) reconhece assertivamente o problema metaético com o qual a ciência se defronta: a sua inserção em um plano de organização arborescente, sua ligação teleológica à noção de progresso, que institui o desejo científico especificamente no campo da falta: se algo não responde às demandas científicas, é porque é carente de realidade. Ao contrário, Stengers evoca o *rizoma* deleuzoguattariano para demonstrar a multiplicidade de ontologias que transcendem a noção científicista: o rizoma não reconhece a homogeneidade e o valor-verdade que a ciência quer que se institua sobre ele; seu compromisso é com a heterogeneidade da realidade, como argumentam a dupla de autores franceses,

Princípios de conexão e de heterogeneidade: qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo. É muito diferente da árvore ou da raiz que fixam um ponto, uma ordem [...].

Num rizoma, ao contrário, cada traço não remete necessariamente a um traço lingüístico: cadeias semióticas de toda natureza são aí conectadas a modos de codificação muito diversos, cadeias biológicas, políticas, econômicas, etc., colocando em jogo não somente regimes de signos diferentes, mas também estatutos de estados de coisas. (Deleuze; Guattari, 1997, p. 14).

Deste modo, a disputa científica de nossa era é, acima de tudo, uma guerra ontológica: se comporta de forma imperialista e classificatória. Os franceses de Mil Platôs a chamariam de uma figura divina, que a tudo quer disciplinar e decidir. A saída que Stengers encontra, no entanto, é criativa: pôr fim a afirmação ideal de verdade objetiva das ciências em favor de uma afirmação pragmática das verdades, a derrubada da pretensão de classificar tudo entre a dicotomia ciência-dado e crença-convencionado. Seu exemplo ao citar a Virgem Maria que intercede pelos peregrinos é excepcional, argumenta:

Se concordarmos, em vez disso, que o objetivo de uma peregrinação é a experiência transformadora que ela proporciona, não devemos exigir que a Virgem Maria “demonstre” sua existência para provar que ela não é meramente uma “ficção”. Não devemos, em outras palavras, mobilizar as categorias de superstição, crença ou eficácia simbólica na tentativa de explicar o que os peregrinos alegam experimentar. Devemos, pelo contrário, concluir que a Virgem Maria requer um meio que não responde às demandas científicas. (Stengers, 2017, p. 5).

Escapando da sanha moderna de dominar os saberes, percebe-se que o objetivo de práticas do gênero nunca foi ser uma “ciência às avessas” ou um ritual apenas para provar a validade da ciência que o tenta desmentir, tampouco uma mobilização falsa da cultura,

como pretendem cientistas positivistas. A questão é que a estrutura rizomática da peregrinação está muito longe da semiótica científica, então articular medidas da ciência purificadora não é suficiente (é, ao contrário, pernicioso) para compreender a beleza do ato. Se, como afirma o ultimato da autora, a Virgem Maria requer um meio alhures à ciência, ousa-se dizer que para conhecê-la é necessário um devir-peregrino.

1.2 PERSPECTIVISMO E PRAGMATISMO CONTRA A NEUROSE SUBSTANTIVISTA MODERNA

A linguística moderna se construiu sob uma cultura terrivelmente reificadora. Dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço, e um significante dificilmente designará um processo ou um devir. Ao projeto antropológico, no entanto, cabe a desconstrução dessa cristalização, argumentando que outras formas de se pensar a realidade existem e são expressões das ontologias do Outro. Nesse sentido, a noção ocidental que Viveiros de Castro (2002) designou como substantivista permeia a antropologia classificatória como (pseudo-)solução que é inaplicável às cosmologias ameríndias, disputando a Natureza e a Cultura sob o aspecto de afirmação ou negação. Argumenta o autor sobre as antinomias:

Penso que a solução para essas antinomias não está em escolher um lado, sustentando, por exemplo, que a versão mais recente é a justa e relegando a outra às trevas pré-pós-modernas. Trata-se mais bem de mostrar que tanto a tese como a antítese são razoáveis (ambas correspondem a intuições etnográficas sólidas), mas que elas apreendem os mesmos fenômenos sob aspectos distintos; e também de mostrar que ambas são imprecisas, por pressuporem uma concepção substantivista das categorias de natureza e cultura (seja para afirmá-

las ou para negá-las) inaplicável às cosmologias ameríndias. (Viveiros de Castro, 2002, p. 253).

A alternativa perspectiva, ao contrário, funciona menos de forma substantiva que de forma pronominal. Os enunciados “humano”, “pecari” etc. são antes percepções pragmáticas que apreendem apenas o ponto de vista do sujeito que substâncias atemporais que satisfazem à um totemismo ocidental-sintático.

Paralelamente, a recusa desta identidade intransponível das filosofias substantivistas perpassa pelo problema que Mauro Almeida caracteriza como nossas “ontologias minimalistas”. Para tanto, ele recorre a obra do filósofo Willard Quine, que sugere, em um dilema de decidir se o termo *gavagai* que o linguista-etnólogo traduz como coelho designa o todo significante do animal da mesma forma que o ocidental identifica. Pois,

“Quando o linguista pula da semelhança de significados estimulatórios [a classe de estímulos aos quais o nativo reage dizendo “gavagai”] para a conclusão de que um *gavagai* é um coelho enquanto um todo durável, ele está pressupondo que o nativo é suficientemente parecido conosco para ter um termo geral sucinto para coelhos, mas não um termo geral sucinto para estágios ou partes de coelho” Quine conclui que toda tradução é indeterminada, e que a relatividade ontológica é inescapável (Almeida, 2013, p. 11).

O problema é, aqui, outra face do sintoma neurótico que Viveiros de Castro (2002) diagnosticou como o “hábito tolo [...] de pensar por dicotomias”. O projeto antropológico não precisa substantivar seus entes, porque os indígenas mesmo não o fazem; seu interesse é a relação e não a totalização ontológica.

Para um mundo onde caibam muitos mundos, parafraseando o lema Zapatista, a alternativa da antropologia contemporânea deve ser, ao contrário da imposição ontológica – científica, filosófica ou capitalística –, a convergência pragmática de múltiplas visões de mundo e, ao contrário da substantivação de um sujeito humano universal ao modo cartesiano ou kantiano, a ética antinarcisística proposta por Viveiros de Castro (Almeida, 2021). Esse projeto, que nas palavras de Roy Wagner, é situado entre “uma experiência aberta e de criatividade mútua [...], e uma imposição de nossas próprias preconceções a outros povos” (Wagner, 2010, p. 46) aponta inevitavelmente para uma guerra política entre o anarquismo ontológico (na acepção de Mauro Almeida) e o colonialismo.

1.3 DOIS ANARQUISMOS, E O QUE ESCAPA A GRAEBER

A pluralidade dos anarquismos ronda também a antropologia. Em sua variação anti-humanista teve em Pierre Clastres sua formulação mais excepcional na dupla “A sociedade contra o Estado” e “Arqueologia da Violência”. Em suas variações das últimas décadas, conta com expoentes como David Graeber, Mauro Almeida e Eduardo Viveiros de Castro. Embora a reivindicação pela mesma filosofia, as duas concepções anarquistas (a de Graeber e a dos brasileiros) apresentam implicações radicalmente diferentes.

O anarquismo ontológico começa pelo reconhecimento da multiplicidade e da indeterminação ontológica, com o diagnóstico rizomático do real, e avesso à qualquer organização arborescente que venha a cessar a potência criadora do encontro de culturas ou do encontro nas culturas. Em seu território, o mito científico e o mito indígena coexistem, sem que aquele anseie em traduzir ou ressignificar este em seus termos. É uma teoria sobre os encontros pragmáticos no “acervo de pressupostos sobre o que existe” (Almeida, 2013, p. 9).

O Anarquismo humanista de Graeber, por outro lado, é mais uma contrariedade ao projeto estatal – sob o lema do “não-governo” – que

uma condição de recuperação ontológica da multiplicidade. O senso que o antropólogo americano atribui a palavra é a uma reconciliação com o espírito cooperativo que ele encontra nas sociedades indígenas contra o estado que, para ele, são sociedades anarquistas por rejeitarem explicitamente a lógica do mercado e do governo (Graeber, 2004, p. 23). Para tanto, ele convoca uma noção transhistórica de comunismo, como uma ética da cooperação que permeia toda a história da humanidade. Como argumenta,

Os princípios básicos do anarquismo – auto-organização, associação voluntária, mutualismo – referem-se a formas de comportamento humano que eles [os anarquistas] assumiram existir a tanto tempo quanto a própria humanidade. (Graeber, 2004, p. 3, tradução própria).

E também, em outra obra, “Na verdade, o comunismo é o fundamento de toda a sociabilidade humana. É isso que torna a sociedade possível.” (Graeber, 2010, tradução própria).

Graeber, no entanto, é irremediavelmente iluminista em seus termos. Acolhe a noção de um comunismo imperativo (e categórico!). Se seu anarquismo já existe na sociabilidade burguesa, para o antropólogo, subtrai-se o capital e o estado da equação e eis o comunismo, como um espírito da individualidade solidária a muito ofuscado e que renasceu enfim. Ironicamente e talvez mesmo involuntariamente, Mauro Almeida é extremamente crítico a esse minimalismo ontológico que incorre na antropologia graeberiana, como argumenta,

Uma antropologia relativamente recente tem se orientado pela limpeza de entes, desconstruindo o que chama de “identidades nacionais”, “comunidades imaginadas” e “tradições inventadas”, em favor de uma figura universal de cidadãos individualizados

– esquecendo que aqui apenas se substitui uma multiplicidade de metafísicas sociais por uma metafísica universal de Estado. (Almeida, 2013, p. 18).

E também,

Tudo se passa, nessa antropologia armada com a navalha de Occam, como se toda proliferação ontológica tivesse que ser raspada, junto com suas “essencializações”. Esse programa volta-se, assim, contra um movimento negro que “essencializa” a “raça negra”, um movimento homossexual que “essencializa” a opção “sexual”, e assim por diante. Mas não se vê uma investida anti-ontológica similar contra a “essencialização” do indivíduo livre. O problema parece estar apenas na “essencialização” de diferenças que ameaçam ou a unidade da nação, ou que ameaçam fraturar os indivíduos em suas relações um com os outros. (Almeida, 2013, p. 18).

Talvez sua crítica não tenha sido diretamente ao americano, mas é um apontamento a um erro que este também comete: desmistificar as categorias de *nação*, *capital* e *estado* como construções ocidentais para ontologizar a categoria do indivíduo repleto de uma ética solidária e comunista *a priori* é substituir a régua estatal universalizadora pela régua moral universalizadora. É, novamente, buscar a redenção das filosofias substantivistas que os antropólogos supracitados combateram quando, ao contrário, a tarefa da nova antropologia é, repete-se, pronominal-relacional.

2.1 MULTICULTURALISMO NA ANTROPOLOGIA, HUMANISMO NO MARXISMO

Viveiros de Castro (2002) argumentou contra o diagnóstico da velha antropologia – multiculturalista de natureza monista e multiplicidade de culturas – em favor de sua proposta perspectivista–multinaturalista, de cultura universal e de natureza e corporeidade múltipla-relacional –. Sua etnografia e teoria acerca da realidade ameríndia é um golpe contra a maneira ocidental da metafísica do sujeito à medida que propõe uma extensão perspectiva, não substantiva e múltipla, não absoluta *a priori* do humano e do não humano.

A investida ameríndia é radicalmente antimoderna, e como tal, condena ao ostracismo a metafísica iluminista do sujeito por um lado, e o marxismo humanista por outro. Ao iluminismo, a decadência de conceitos como identidades intransponíveis, uma razão capaz de apreender o absoluto ou um mito original do estado de natureza rousseauiano é evidente: não há espaço, segundo o perspectivismo, para uma definição nova e aberta do humano, pois “a pressuposição radical do humano não torna o mundo indígena mais familiar nem mais reconfortante: ali onde toda coisa é humana, o humano é “toda uma outra coisa”.” (Viveiros de Castro, 2015, p. 35). Sua preocupação é relacional-pronominal, uma vez que, para o ameríndio, a humanidade é dado, o universal do espírito e o fundo comum de todo ente. Para o marxismo, a crítica não é menos impiedosa. Ao enunciar a essência humana, seja através do trabalho como ontologia constitutiva do humano, ou mesmo através da sua objetivação nas relações sociais para disto derivar a *alienação* (do trabalho; da essência) enquanto conceito o marxismo incorre ao mesmo erro do iluminismo: acreditar (porque é uma ficção) em uma unidade original, um aspecto ontológico que repete exaustivamente a fórmula multiculturalista criticada pelo antropólogo. Se, para o multiculturalismo, a trajetória ontológica começa pela animalidade como plano de fundo e a humanidade que prossegue como condição de diferenciação em relação ao não-humano (com o seu abandono incontornável para constituir assim o

“todo” humano e unívoco), para o humanismo teórico do marxismo (tradição herdada da antropologia feuerbachiana), a diferenciação está no que Viveiros de Castro chamou de “narcisismo dos modernos”, que encontra sua expressão no próprio Marx e em seus textos de juventude:

Ao criar um mundo objetivo por meio de sua atividade prática, ao trabalhar a natureza inorgânica, o homem prova a si mesmo ser uma espécie consciente [...] Sem dúvida, os animais também produzem [...] Mas um animal só produz o que necessita imediatamente para si mesmo ou sua prole. Ele produz unilateralmente, ao passo que o homem produz universalmente [...] Um animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz o todo da natureza [...] Um animal forma as coisas em conformidade com o padrão e as necessidades de sua espécie, ao passo que o homem produz em conformidade com os padrões de outras espécies. (Marx, 1961 *apud* Viveiros de Castro, 2015).

Para o Jovem Marx, a capacidade ontológica do gênero humano é qualitativamente superior à dos animais por serem capazes de (re) produzir universalmente através do trabalho. Dessa forma, a *alienação* surge como furto da essência humana, outrora na sua unidade original, pela relação especular do objeto (a religião, o capital etc.)

O alemão é um repetidor moderno em sua especulação. Para tanto, a genealogia da (pseudo-)modernidade de Bruno Latour denuncia o problema de forma excepcional. O humanismo é ele próprio uma atitude assimétrica (na acepção do francês) porque destaca o gênero humano e seu nascimento, mas naturaliza e toma como dado – ao invés de convencionalizado – o nascimento do “não-humano”, quando esquece, na verdade, “o nascimento conjunto da “não-humanidade” das coisas, dos objetos ou das bestas, e o nascimento, tão estranho quanto o primeiro, de um Deus suprimido, fora do jogo.” (Latour, 1994). O não-humano, as coisas, os objetos e as bestas só existem *em comparação*

com o humano – pois, poderia responder satisfatoriamente de forma perspectivista, o objeto inútil para um humano é também parte de um adorno cultural de outra espécie, etc.–, são o avesso da humanidade; uma qualificação ontológica inalcançada. É como se o gênero Humano fosse o fim de uma corrida, em que os seres que a vencem são coroados com o atributo de não-coisa e recebem o sopro divino do trabalho (que é o caso presente, mas poderia ser o sopro divino do *cogito* cartesiano ou o sopro divino do *imperativo categórico* kantiano), e os que perdem são abandonados em sua incompletude e condição de eterna servidão à espécie universal.

A qualificação narcísica que o antropólogo brasileiro atribuiu ao Jovem Marx (Viveiros de Castro, 2002) é precisa, uma vez que descreve a empreitada tautológica de Marx em explicar o gênero humano através de seus próprios atributos e de julgar o não-humano através das categorias humanas. A humanidade aparece como justificação de si mesma.

Isso posto, é evidente a convergência antropocêntrica do humanismo teórico com o multiculturalismo.

2.2 METAFÍSICA DA PREDACÃO E ANTI-HUMANISMO MARXISTA

Enunciado pelos ameríndios, o caminho multinaturalista é a resposta ortogonal ao problema relativista ou universalista, natural e cultural e da animalidade e humanidade. Isso porque ou esses conceitos não os cabem, ou seu entendimento deles são completamente alheios ao entendimento ocidental. Se a apreensão de mundo indígena é antropomórfica e não antropocêntrica, é porque o que eles experimentam em sua ontologia é o que está *entre* um ente sob o ponto de vista de diferentes sujeitos, não o que está *em* um ente, sob a forma essencial ou de substância. Nesse sentido, a metafísica da predação é o ponto central da questão: se os jaguares veem o sangue do qual se alimentam como cauim ou cerveja, sua plumagem como adornos culturais e sua organização social tais quais as instituições

humanas – dispostas de xamãs, regras, obrigações etc. – (Viveiros de Castro, 2002), não é pela glória de um relativismo desordenado, mas sim porque está contido na própria metafísica dos entes esta realidade dupla: não se trata de sangue para o humano e cerveja para o jaguar, mas sim de sangue-cerveja desde o início. Não se trata de matilha de lobos para o humano e organização social para os lobos, mas ao contrário, matilha-sociabilidade o tempo todo. A forma relacional/perspectiva é exatamente a diferenciação que o indígena destaca em relação à forma substantiva/ocidental.

Em consonância ao projeto anti-humanista do perspectivismo, notar uma “ruptura epistemológica” – conceito popularizado e explorado por Louis Althusser (2015) – na obra de Marx é urgentemente necessário. Postular o abandono pelo Marx da maturidade do Marx jovem, e por consequência o abandono do humanismo-ideologia em detrimento do anti-humanismo-ciência é a única saída ao marxismo que se pretende ainda como teoria crítica e emancipatória. A conexão aqui não é por aventureirismo: é, antes, para atestar que encerramento da preocupação filosófica do marxismo com ordens abstratas derivadas da essência humana coaduna com a forma que Viveiros de Castro lidou com o problema. Se esse último declara que

Não se trata portanto de, por recusar a questão “O que é [o próprio de] o Homem?”, estar-se sugerindo que o “Homem” não tem uma essência, ou que sua existência precede sua essência, que o ser do homem é a liberdade e a indeterminação e por aí afora. Trata-se de afirmar que a questão “O que é o Homem?” tornou-se, por razões históricas por demais evidentes, uma questão impossível de ser respondida sem solécia [...]. (Viveiros de Castro, 2002).

O marxismo anti-humanista de tradição althusseriana complementa,

As palavras de que Marx se serve recusam, ao mesmo tempo o ponto de vista individualista (prioridade do indivíduo, e principalmente a ficção de uma individualidade que poderia ser definida por si mesma, isoladamente, em termos de biologia, psicologia, comportamento econômico etc.) e o ponto de vista organicista [...]. Trata-se de pensar a humanidade como uma realidade transindividual] e até de pensar a transindividualidade como tal. Não o que está idealmente “em” cada indivíduo (como uma forma ou uma substância) ou o que serviria, do exterior, para a classificá-lo, mas o que existe *entre os indivíduos*, em consequência de suas múltiplas interações. (Balibar, 1995).

Ambas as teorias, conforme os trechos supracitados, compreendem que a questão definitiva e diferenciadora do Humano não é proveitosa, por ter justificado com suas ferramentas ideológicas toda sorte de colonialismo e dominação (do Humano sob o inumano, do Humano sobre a natureza ou mesmo do Humano sobre o humano)

Assim, a saída anti-humanista do marxismo está em afirmar que a alienação não é mais supervalorizada como conceito, e foi substituída pelo *fetichismo*, justamente porque a crença em uma unidade original unívoca cessou assim que Marx terminou seus ensaios sobre a Crítica da Economia Política.

Ainda, a obra de Evgeni Pachukanis, jurista soviético, citada por Balibar demonstra outro aspecto anti-humanista da maturidade de Marx. Como argumenta o francês à luz da teoria do direito marxista,

Assim como as mercadorias individuais aparecem como portadoras de valor por natureza, assim também os indivíduos que participam da troca aparecem como portadores por natureza de vontade e de subjetividade. Assim como há um fetichismo econômico das coisas, há um fetichismo jurídico das pessoas, que na realidade formam um único, porque

o contrato é a outra face da troca, e porque cada um é pressuposto pelo outro. O mundo vivido e percebido a partir da expressão do valor é na verdade (e Marx indicou isso; era até a razão de sua releitura crítica da Filosofia do direito de Hegel, onipresente no *Capital*) um mundo económico-jurídico. (Balibar, 1995).

Pachukanis demonstra a contrariedade da Crítica da Economia Política em relação a qualquer projeto de definição da subjetividade *a priori* específica do gênero humano, uma vez que a própria obra de Marx lança a luz sobre o fetichismo como produtor de uma subjetividade reificada.

Assim, perante a provocação de Latour em favor de uma antropologia simétrica,

Se a natureza e a epistemologia não são constituídas de entidades trans-históricas, então a história e a sociologia também não o serão - a menos que adotemos a posição assimétrica dos aurores e que sejamos simultaneamente construtivistas para a natureza e racionalistas para a sociedade! (Latour, 1994).

e a refutação do jovem Marx por Viveiros de Castro, ousa-se dizer que uma leitura que aponta e destaca o anti-humanismo da obra de maturidade de Marx sobressai satisfatoriamente às críticas da antropologia contemporânea e declara um respiro ao marxismo enquanto teoria emancipatória, desde que se preocupe em exorcizar as nuances iluministas restantes em seu corpo crítico.

CONCLUSÃO; OU NOSSO MARX PERSPECTIVISTA, FINALMENTE

Em verdade, a antropologia humanista feuerbachiana e a objetificação da essência humana através da alienação não pode sobreviver à metafísica Araweté, por exemplo, a menos que isso custe uma violência teórica obtusa com esta última. A destituição de todo *apriorismo* essencialista sempre foi indispensável ao caráter materialista do campo marxista: a paralisação da crítica é, por conseguinte, a morte do marxismo por implicar em uma hipóstase do conceito que o retira do seu caráter localizado.

Assim, este é o diagnóstico de alguns momentos de desencontro entre marxismo e antropologia, quando alguma vulgata do marxismo ocidental glorificava o trabalho como essência humana e o que sobrava às sociedades “que não trabalham” (leia-se, que não trabalham como nós queremos que trabalhem) era o título de atrasadas.

A ruptura epistemológica é o golpe irrevogável contra essa metafísica fetichista por arrancar a substancialidade tão quista pelo Ocidente. Aos últimos escritos econômicos de Marx, percebe-se uma contundência extraordinária em favor do momento relacional do social, ao invés da totalização dos entes:

Mas os seres humanos não começam de modo algum com o “estar nessa relação teórica com as coisas do mundo externo”. Eles começam, como todo animal, com o comer, o beber etc., não começam, portanto, a “estar” em uma relação, mas a se comportar [*verhalten*] ativamente, a se apoderar de certas coisas do mundo externo por meio do ato e, assim, a satisfazer sua carência. (Eles começam, portanto, com a produção.) Por meio da repetição desse processo, a propriedade dessas coisas de “satisfazer suas carências” se imprime em seu cérebro; os seres humanos, assim como os animais, aprendem, também “teoricamente”, a diferenciar, de todas as outras coisas, as coisas

externas que servem à satisfação de suas carências (Marx, 2020).

Para o alemão, não faz sentido a fórmula – virtualmente semelhante com o multiculturalismo, aliás – “o ser humano está em relação às coisas do mundo externo como meios para a satisfação de suas carências” (*Ibidem*). Ao contrário, o *agir* inevitavelmente social é o que coloca o ser humano enquanto espécie.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mauro. Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 2013.

ALMEIDA, Mauro W. B. Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno. *Ilha – Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 10-29, jan. 2021.

ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. São Paulo: Unicamp, 2015.

BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: 34, 1997. v. 1.

GRAEBER, D. *Communism*. Disponível em: <https://davidgraeber.org/articles/communism/>. Acesso em: 20 set. 2023.

GRAEBER, D. *Fragments of an Anarchist Anthropology*. Prickly Paradigm Press. 2004.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro. 34, 1994.

MARX, Karl. Glosas Marginais ao Tratado de Economia Política de Adolph Wagner. In: MARX, Karl. *Últimos Escritos Econômicos*. São Paulo: Boitempo, 2020.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. *Caderno de Leituras*, Rio de Janeiro: Chão da Feira, n. 62, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: n-1, 2015.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 2010.

BORDANDO EXPERIMENTAÇÕES E APROXIMAÇÕES ENTRE BIOLOGIA E CULTURA

Marcos Allan da Silva Linhares⁴³

Keyme Gomes Lourenço⁴⁴

Lúcia de Fátima Dinelli Estevinho⁴⁵

Resumo: Chegamos em sala de aula, a maioria ainda desconhecidos um para o outro. Ocupamos o espaço procurando um lugar para sentar. Era o primeiro dia de aula de uma disciplina chamada “Biologia e Cultura”, ofertada pelo curso de Licenciatura em Ciências Biológicas da Universidade Federal de Uberlândia (INBIO/UFU). Num constante devir, as aulas de Biologia e Cultura nos impulsionam a pensarmos outros lugares para a nossa formação e para o modo como a Biologia nos produz no presente. Nesse texto procuramos pensar no primeiro dia de aula da disciplina, onde os alunos são convidados a bordarem seus nomes numa grande toalha de mesa. Logo é objetivo deste ensaio cartografar o modo como os bordados movimentam pensamentos, deslocam ideais e descontrolam visões sobre a formação em Biologia através da disciplina Biologia e Cultura. O bordado é rizoma abrindo caminhos para outros modos de pensarmos a ciência em nossos dias, pela cartografia do primeiro dia de aula da disciplina, propomos trazer as marcas que compõem esse processo, as experimentações que chegam a pele e nos movem para outros lugares, desencadeando novas narrativas que poderão ser contadas sobre diversas formas: através do texto escrito, de poemas, mas aqui, de maneira especial, por biografemas.

Palavras-chave: experimentação, fabulação, educação, criação.

O PRIMEIRO DIA DE AULA...

Chegamos em sala de aula, a maioria ainda desconhecidos um para o outro. Ocupamos o espaço procurando um lugar para sentar.

43 Mestre em Educação em Ciências e Matemáticas (PPGECM/UFPA); Doutorando em Educação (PPGED/UFU). Faz parte do UIVO: matilha de estudos em criação, arte e vida. Bolsista CAPES. E-mail: marcosallan.18@gmail.com.

44 Mestre e Doutorando em Educação (PPGED/UFU). Faz parte do UIVO: matilha de estudos em criação, arte e vida. Bolsista CAPES. E-mail: keymelourenco@gmail.com.

45 Professora do Instituto de Biologia e do Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade Federal de Uberlândia (PPGED/INBIO/UFU). Doutora em Educação (UNICAMP). Lidera o UIVO: matilha de estudos em criação, arte e vida. E-mail: lestevinho@gmail.com.

Observamos ao redor e vemos animais empalhados, outros em vidros com álcool, alguns livros com protocolos de identificação e grandes *banners* de trabalhos científicos expostos na parede com gráficos e tabelas fixadas. Era o primeiro dia de aula de uma disciplina chamada “Biologia e Cultura”, ofertada pelo curso de Licenciatura em Ciências Biológicas da Universidade Federal de Uberlândia (INBIO/UFU).

Era de se esperar que fosse mais uma aula qualquer das ditas “disciplinas pedagógicas” que faziam parte do currículo da Licenciatura. Vale lembrar que também temos o curso de Bacharelado em Ciências Biológicas, entretanto a disciplina pode ser cursada tanto por licenciandos quanto por bacharéis em formação que desejam sair da graduação com os dois títulos. Logo a miríade de olhares e visões acerca da disciplina torna o primeiro dia um momento único de mistura de olhares, identidades, formações e vidas que se entrelaçam nas aproximações entre conhecimento biológico e educação.

Essa aproximação muita das vezes é tratada como “imitação” pela maioria dos discentes que enxergam as disciplinas educacionais da mesma forma que as disciplinas específicas do curso de Ciências Biológicas. Logo, ao longo da disciplina, muitos usam da imitação para buscar semelhanças entre as duas áreas do conhecimento, principalmente no que se refere a métodos, didáticas e critérios de ensino-pesquisa (Santos, 2000).

Assim uma das principais propostas da disciplina de Biologia e Cultura é problematizar o modo como estamos narrando a história de uma ciência/biologia que é natural-neutra-branca-hetero-cis e assim ousar contar outras narrativas que conectem os educandos as práticas culturais e as integrem com os conhecimentos científicos, sociais, políticos, etc.

Num constante devir, as aulas de Biologia e Cultura nos impulsionam a pensarmos outros lugares para a nossa formação e para o modo como a Biologia nos produz no presente como uma ciência que possui um “conhecimento interessado”, ou seja, que até hoje “vem traçando, através de novas e atualizadas narrativas, fronteiras muito claras entre os sexos, as diferentes orientações sexuais, o que

se entende por raças, [...] entre o que é natural e o que é naturalizado” (Santos, 2000, p. 232).

No recorte desse texto procuramos pensar no primeiro dia de aula da disciplina Biologia e Cultura onde os alunos são convidados a bordarem seus nomes numa grande toalha de mesa a partir do texto “Fita verde de experimentação”, de Davina Marques (2008). Consideramos o processo do bordado como um processo de escrita, sempre inacabado, inconcluso, em devir, sendo passagem de vida (Deleuze, 1997), espaço para circulação de desejos, de sonhos e de outras possibilidades em se pensar a Biologia no hoje.

Ao bordarmos, imaginamos outras histórias para a Biologia que nem sempre é aquela vinculada aos discursos hegemônicos da ciência dita “tradicional”, mas que é feita na intercessão vida-cultura-arte. Ornamos com as agulhas linhas de escritas “que se conjugam com outras linhas, linhas de vida [...] linhas que criam a variação da própria linha de escrita, linhas que estão *entre as linhas*” (Deleuze; Guattari, 2004), problematizando a Biologia, olhando com olhar de desconfiança para essas narrativas acomodadas que nos produzem e nos propondo a pensar a disciplina pelo *entre* linhas para refletir sobre o todo que é um da educação (Marques, 2008).

Logo é objetivo deste ensaio cartografar o modo como os bordados movimentam pensamentos, deslocam ideais e descontroem visões sobre a formação em Biologia através da disciplina Biologia e Cultura, principalmente procurando borrar os limites das Ciências Biológicas enquanto uma ciência neutra-apática para criarmos possibilidades-outras de aproximações com as práticas culturais na formação de professores.

BORDAR, RIZOMAR, CARTOGRAFAR...

O bordado é rizoma abrindo caminhos para outros modos de pensarmos a ciência em nossos dias, é como mato que cresce por entre as brechas, mas aqui com agulha e linha. O bordado-rizoma faz

pensar para além dos dualismos, constrói mapas experimentando o real, a vida cotidiana, o inconsciente por ele mesmo, descoloniza os pensamentos através da multiplicidade, da coletividade que aparece como arte, como performance, como ação política, como meditação (Deleuze; Guattari; 1995).

Acreditamos que a cartografia nos ajuda a olhar para esse mapa que passa a ser construído na disciplina com atenção, nos possibilitando vê-lo como algo aberto, conectável, desmontável através de pistas que fazem emergir os processos, aquilo que se passa entre as formações instituídas, aquilo que escapa (Passos, Barros; 2009). A cartografia “acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos e a formação de outros” (Rolnik, 1989) e é isso que desejamos: criar novos mundos, novas aproximações em conjunto com a Biologia, novos afetos que se criam na proximidade da ciência com a cultura, com a arte, com a literatura, com a vida.

Pela cartografia do primeiro dia de aula da disciplina, propomos trazer as marcas que compõem esse processo, as incertezas, as dúvidas, as experimentações que chegam a pele e nos movem para outros lugares, desencadeando novas narrativas que poderão ser contadas e recontadas sobre diversas formas: através do texto escrito, de poemas, de relatos autobiográficos, mas aqui, de maneira especial, contada por biografemas.

Os biografemas são formas de escritas narrativas propostas por Barthes (2012) como um modo de olhar com outros olhos para as fotografias. Aqui o biografema surge como “oportunidade de dar visibilidade aos acontecimentos banais, triviais que se inscrevem na superfície do corpo e sem os quais não poderíamos ultrapassar o saber, nem resistir ao poder” (Martins, 2022). Assim os biografemas são experimentos que, no trajeto da cartografia, nos ajudam a olhar para as miudezas, para os lugares não-reconhecidos, para os detalhes que por vezes se perdem nas rotinas e nos cotidianos cansados.

Biografemar com os bordados é pensar além dos significados, mas ser picado por uma experimentação que faz passar desejos-outros para a vida ao deixar emergir sensações e sentimentos que antes eram

considerados banalidades, mas que aqui passam a ser encantamentos. Pequenos fragmentos que compõem a formação de professores em formação. Miudezas que se juntam para formar uma colcha de retalhos que intersecciona formação-vida-ciência-cultura-arte e tantos outros modos de viver que fazem parte de nossos dias.

Para além dos biografemas, as fabulações também nos ajudam a pensar nesses *outros* que desejamos sonhar para nossas formações, para a ciência e em especial para a formação de futuros professores de Biologia. A fabulação nos possibilita “ir pelos encontros, por entre as rasuras do texto, do seu não dito, do seu inacabamento” (Brito; Costa, 2020, p.45), ela põe nosso corpo à escrita para que possamos, a partir das experimentações vividas, desenhar outras linhas de fluxos que nos levem pelo *entre* ciência e vida e fabulação e... entrelaçando novas formas de pensar e de se formar no presente.

Assim a fabulação se torna uma possibilidade de olharmos com outras lentes os currículos, a formação e o modo como conduzimos nossas vidas, uma vez que “se afasta da perspectiva da narrativa [...] envergada pelas linhas da representação [...] ao se aproximar dos afetos, dos encontros, daquilo que afeta o corpo e o desorganiza arrastando-o para outras veredas” (Brito; Costa, 2020, p.46), empurrando-o para outros lugares, colocando em suspenso nossas certezas e afirmações para dar lugar a sonhos e experimentações.

Logo a função fabuladora nada tem a ver com a memória ou com o resgate de vivências do passado, mas está dedicada a causar em nós compostos de sensações em conjunto com imagens, sons, palavras, percepções, composições que desejam liberar a vida lá onde ela é prisioneira, deixando-a livre para experimentar o que vier através dos encontros e das relações tecidas ao longo do tempo (Deleuze; Guattari, 2010).

MÃOS...

Colocar as mãos na massa. Bom, não era bem dessa forma que se imaginaria utilizar as mãos em uma aula de Biologia. Agora as mãos não conduziam placas de petri ou equipamentos pesados de microscopia, mas teciam com as agulhas suas linhas de vida. E a lição? Bordar o seu próprio nome no tecido. Que tarefa simples, afinal várias pessoas fazem isso em cinco ou dez minutos. Porém levamos mais de uma hora para podermos fazer nossas iniciais, ainda de modo amador e trêmulo. Não imaginávamos o quão difícil seria a tarefa do artesão. O que esperar pela frente? Um biólogo em formação que também fosse artista. Botar as mãos em jogo para que pudesse compor outros desenhos, outros padrões, quem sabe desfazer os rolos da linha da vida, quem sabe bordar novas ciências. Artistar a vida. Reinventar a ciência. Ciência-bordado? Biologia-Linha de vida? O que tinha a ver? Só sabíamos de uma coisa: não era uma tarefa fácil.



LINHAS...

Contar histórias também é tarefa da Biologia. “E a Biologia tem uma história que, longe de ser natural, é construída no tempo, tendo suas marcas, compreensões, valores...” (Santos, 2000, p.254). Quem melhor para contar histórias de professores de Biologia em formação do que as linhas? Ao longo do processo de serem bordadas e desenhadas no tecido, elas contam outras formas (e fôrmas) de serem biólogos-professores no tempo presente. Mesmo com dificuldades e medo, elas criam linhas em aliança com a cultura, a arte e com as subjetividades. Vão emergindo nomes com plantas, adereços

bordados que carregam símbolos, siglas, histórias de vida que compõem um corpo-professor. Frases motivacionais, palavras, escritas curtas que dizem muitas coisas. Querem aparecer no tecido, conquistar o seu espaço.



As linhas abrem os caminhos, desbravam o desconhecido sempre em frente, em busca de algo por vir. Aqui não eram linhas de texto dos livros didáticos ou dos cadernos escolares que carregam consigo suas linhas enfileiras e hierarquizadas. Mas eram linhas de fuga, desejando fazer outras passagens para além daquelas as quais já estava acostumada a ocupar ou a que era imposta a viver. Fugia dos enredamentos de poder... da ciência, da biologia, da universidade, queria ser outra coisa... casa, flor, um desenho abstrato que resistisse ao tempo e que em algum momento pudesse provocar estranhamento ou um riso no canto da boca. Eram linhas flutuantes, como nuvem no céu ou como barco na água... sem destino. Só linhas...

TECIDO...

Era inverno, o tempo estava frio. Desencavamos o tecido que estava guardado no armário faziam uns meses. Ele ainda estava com aquele cheiro de mofo misturado com os perfumes dos alunos que haviam bordado com ele no último semestre. Naquele momento ele abraçava a mesa com o desejo de ser morada para experimentações e para sonhos secretos que não podem

ser contados na faculdade de Ciências Biológicas. Afinal, o que sonhar num curso/currículo de Biologia com linhas, tecido e agulhas? Mas ali pouco importava as indagações e os receios. Ele era diário aberto para as mais bonitas e variadas experimentações. Formava um mapa, mas sem direções, normas ou protocolos. Desejava ser apenas campo aberto para as variações que surgiam em meio a uma aula esquivo.



Naquele momento, não havia tempo medido em horas, minutos ou segundos. Era apenas um fluxo de sentimentos, um bloco de sensações, uma simbiose entre o tecido e os corpos através das mãos que se entremeavam com o pano azul, como se fossem um único ser vivo. O que surgirá da relação do corpo com o tecido? Qual o resultado? Tudo! Inclusive nada. Conhecimento

e cuidado de si. Ou uma tarefa qualquer que ficará esquecida na memória. Experimentação da vida com o real. Ou mais uma hora aprendendo algo que nunca usarei na profissão. Não importa. Naquele momento somente o contato faz o corpo sentir e imaginar outras coisas, mesmo que elas não perdurem por muito tempo. Afinal, o que é o tempo se não instantes entre dois nadas?



O QUE FICA APÓS O BORDADO?

É esperado que, após tudo isso, consigamos uma linda e pomposa toalha de mesa, com nomes escritos e desenhos em contraponto como se fosse uma espécie de vitral que se forma na união das linhas, das mãos e do trabalho que se fez ao longo das horas. Mas no final o que temos é uma composição de vida. Vida que, assim como “no mundo real”, não é lógica, linear e muito menos organizada. Nessa composição em aliança construímos um mapa do imprevisível, colocando em

jogo vidas, formações, ciência, biologia, arte... mas acima de tudo, movimento.

Nos movimentamos. Ora para fora de nós. Ora para dentro de nós. Mas gostamos de pensar, assim como Mia Couto (2011) que “a Biologia é um modo maravilhoso de emigrarmos de nós, de transitarmos para lógicas de outros seres, de nos descentrarmos” (p.51) e penso que seja esse o cerne do bordado: deslocarmos nosso trabalho e nosso ser na construção de uma obra que pode dar muito certo, ao mesmo tempo que pode dar muito errado.

E a graça é essa. Refazer, voltar, olhar para o tecido sem nada e iniciar do zero, ir indo lá onde a vida pede passagem, em conjunto, coletivo, construindo em alianças novas formas de nos fazermos em conjunto com seres humanos, com seres mais que humanos e com todas as formas de existir e resistir nesse mundo.

Ainda inspirados em Mia Couto acreditamos que “ciência e arte são margens de um mesmo rio” e que “poesia e ciência são entidades que não se podem confundir, mas podem e devem deitar-se na mesma cama e quando o fizerem espero bem que dispam as velhas camisas de dormir” (p.60). Assim também nós na disciplina de Biologia e Cultura desejamos nos afastar, queimar, rasgar essas velhas camisas de dormir como forma de pensarmos em novas vestimentas para nossas práticas, formações e vidas.

Novas roupas que nos permitam dançar, pular, deitar, correr e deixar o movimento ser livre para que possamos ousar buscar outros caminhos do saber, para além da ciência. Existem milhares de outros caminhos que podemos fazer enquanto professores, biólogos, artistas, experimentadores, aventureiros e queremos estar disponíveis para percorrê-los. Sempre em aliança, em coletivo. Numa caminhada que nunca é sozinha, mas em experimentação, em aproximação... como no bordado... a fazer-se, unindo e formando com as coisas que nos cercam um mesmo mundo.

REFERÊNCIAS

BARTHES, Roland. *A câmara clara: notas sobre a fotografia*. Edição especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BRITO, Maria dos Remédios; COSTA, Dhemersson Warly Santos. Escrita e corpo e fabulação: variações com Deleuze e Clarice Lispector. *Revista Linha Mestra*, n. 41, 2020.

COUTO, Mia. *E se Obama fosse africano? E outras interinvenções*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. São Paulo: 34, 2004. v. 3.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. Rio de Janeiro: 34, 1995. v. 1.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é filosofia?* São Paulo: 34, 2010.

MARQUES, Davina. Fita verde de experimentação. *Revista ETD – Educação Temática Digital*, v.9, 278-281, 2008.

MARTINS, Marília Frade. Biografema: uma escrita infame sobre a obra do professor. In: CHAVES, Sílvia Nogueira (org.) *Experimentar na diferença: um banquete de monstruosidades acadêmicas*. São Paulo: Livraria da Física, 2022.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP,

Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana (org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2009.

ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

SANTOS, Luís Henrique. A Biologia tem uma história que não é natural. In: COSTA, Marisa Vorraber (Org.). *Estudos Culturais em Educação: mídia, arquitetura, brinquedo, biologia, literatura, cinema...* Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2000.

SECREÇÕES, MAQUIAGENS, CICATRIZES E PRÓTESES: A INSTAURAÇÃO DE UMA BUFONA-CIBORGUE-BIXA

*Matheus Silva*⁴⁶

Resumo: O artigo-manifesto aqui presente é um texto reflexivo onde traço uma convergência entre os dispositivos teórico-práticos de meu processo inventivo na arte da performance, na qual “instauro” uma existência mínima, a AdivinhaaDiva, uma bufona- ciborgue-bixa. Por meio de uma investigação na interface entre arte e vida, almejei o entrecruzamento da prática criativa do bufão, junta à natureza conjuntiva do ciborgue para produzir uma atividade que acomete ao “ativismo”. Tratam-se de dispositivos de intensificação de uma prática que torna o corpo um espaço de denúncia e o liberta de conservadorismos, levando-o a lugares não conhecidos, selvagens e impessoais. Para tanto, muitas questões se mostram em aberto e precisam ser discutidas: como superar os valores sociais normativos e “instaurar” essa população estrangeira que nos orbita, via arte da performance? Em que medida é possível tratar de uma produção artística aproximando o “modo de existência” bixa na arte da performance com o ativismo? Como poderei relacionar essas instâncias? De que modo instaurar em um corpo um novo mundo, uma existência mínima bufona-ciborgue-bixa?

Palavras-chave: corpo desembestado, bufona-ciborgue-bixa, ativismo, arte da performance, instauração.

46 Matheus Silva é artista das artes cênicas que performa e pesquisa a Teoria Queer, com doutorado pelo Programa de Pós-graduação em Artes da Escola de Belas Artes - EBA, da UFMG (Conceito 6). Por meio do ativismo na arte da performance, investiga o conceito de corpo desembestado e, somado a uma série de dispositivos extradisciplinares, instaura uma existência bufona-ciborgue-bixa.

*Estou procurando
Estou procurando
Estou tentando entender
O que é que tem em mim
Que tanto incomoda você
QUEBRADA (2017)⁴⁷.*



Imagem 1 – “cOFFeeCENA # 3: O corpo desembestado de AdivinhaaDiva”. ObsCENA agrupamento em parceria com Sesc Palladium. Ação feita no Foyer Rio de Janeiro, Belo Horizonte/MG, em 17 de novembro de 2017. Foto: Clarissa Alcantara.

SERES OU NÃO-SERES?

Uma bufona disforme pede para existir mais, nascer de meu peito desembestado. Criatura de aspecto monstruoso, com traços aberrantes, causa um reboição nas noções consolidadas, prontas. Nasce desse jeito, sem aviso prévio e com um nome: AdivinhaaDiva, a Diva de mundos larvais. Pela arte da performance, eu sou sua agente

⁴⁷ QUEBRADA, Linn da. Letra de “Submissa do 7º Dia”, do álbum “Linn da Quebrada no Estúdio Showlivre”, 2017.

instauradora. AdivinhaaDiva é uma existência mínima que me coabita e que me pede sempre para existir mais. Trata-se da arte de fazer existir mais essas forças estrangeiras e embrionárias que nos povoam... No ato, ela esboça sua nova maneira de vir ao mundo. Sempre produzindo novas conexões para existir mais. Quando instaurada, ela provoca repúdio, nojo, asco nos corpos domesticados; suas ações a fazem acabar às margens, posto que os corpos dóceis não suportam sua existência. Banida, do limbo, quase ninguém. Do descarte: como muitas odiadas e assassinadas. Anônimas, sem fisionomia (ou seria Cem fisionomias?); não aceitas, anuladas, negadas, levadas, recusadas, silenciadas. Repudiada e ocultada, uma bufona:

inaugura outra possibilidade de vermos o mundo – e sempre haverá outras maneiras de vermos as coisas! De modo que nunca conseguiremos apreendê-lo por completo, pois ele consegue sempre escapar adotando outra forma e jogando por terra nossa tentativa de aprisioná-lo em uma só definição. [...] Grosso modo, bufões são tipos cuja função é destruir qualquer lógica imposta de fora para dentro, deslocar a compreensão dos fatos, inverter a ordem estabelecida, alterar o jogo sem qualquer aviso prévio. Porém seu significado mais profundo é o de fazer com que as pessoas reflitam sobre a incongruência, a subjetividade e o absurdo do ser humano, por meio da exposição da sua torpeza, de sua covardia, de sua estupidez. (Elias, 2018, p. 23).

É com a arte da performance que produzo um espaço onde a percepção, as sensações, a simultaneidade e uma certa instantaneidade não repetível tornam-se componentes de uma experiência da presença corporal que não mais se limita a mostrar um resultado final, mas que passa a enfocar mais as rearticulações do corpo em ato artístico. Vivo atitudes-limites experimentais aqui, ali, em qualquer lugar, culminâncias de poéticas existenciais que me transbordam, um furor

investigativo na laboração dos meus platôs expressivos em arte, ao mesmo tempo em que traço os dispositivos teóricos e artísticos que percorrem minha feitura. Assim, o corpo desembestado⁴⁸ é aquele no qual os impossíveis coexistem e no qual o que é embrionário ganha passagem. Trata-se de possuir seu próprio caminho como objetivo, de apostar no ato ao invés de levantar hipóteses ficcionais, de fazer, produzir conhecimentos de nós por nós, transmutar os processos e inventar novos mundos no mundo; uma performer está sempre conectando e ampliando estratégias, imbricando sujeito e objeto em processos experimentais. A potência dessa prática é fazer “corpo com”, juntar partes, é permitir-se ser atravessada por outras populações larvais, redesenhar-se e se refazer continuamente; conectar sua potência com a potência do mundo no espaço limiar entre arte e vida para a instauração de uma existência outra:

Instaurar é fazer valer esse direito, promovê-lo. É legitimar uma maneira de ocupar um espaço-tempo. [...] A partir de então, instaurar é como se tornar advogado dessas existências inacabadas, seu porta-voz, ou melhor, seu porta-existência. Carregamos sua existência como elas carregam a nossa. Compartilhamos com elas a *mesma causa*, contando que possamos ouvir a natureza das suas reivindicações, como se exigissem ser amplificadas, aumentadas, enfim, tornadas mais reais. Ouvir essas reivindicações, ver nessas existências aquilo que elas têm de inacabado, é forçosamente tomar o partido delas. É o que significa entrar no ponto de vista de uma maneira de existir, não apenas para ver por onde

48 A noção de “corpo desembestado” nasce a partir do encontro com a imagem literária de “As ondas”, de Virginia Woolf, a de uma “besta acorrentada que pateia na praia, pateia sem parar”, uma pista tomada não para ser decifrada, mas para se produzir a partir dela: “Vejo pássaros selvagens, e instintos mais selvagens do que os mais selvagens pássaros erguem-se do meu selvagem coração. Meus olhos são selvagens; meus lábios, firmemente comprimidos. O pássaro voa; a flor dança; mas eu ouço sempre o embate monótono das ondas; e a besta acorrentada pateia na praia. Pateia sem parar” (Woolf, 2004, p. 44).

ela vê, mas para fazê-la existir mais, aumentar suas dimensões ou fazê-la existir de uma outra maneira. (Lapoujade, 2017, p. 90).

Como instauro para mim a AdivinhaaDiva? Em rito performático, repito: calma e confia. Se por um lado desembestar é tornar o corpo todo um espaço de denúncia, um verdadeiro campo de guerra, quando instaurar é formalizar, instituir uma existência, por outro diluo, desqualifico o tribunal em mim e com ele, todo seu sistema: passo a me proteger e a me defender menos, a julgar menos, a apontar menos, a discursar menos, a citar menos, a resistir menos, a ensaiar menos. Dissolvo, com isso, todo um “microfuncionamento”, todo um patrulhamento e vigilância que me encerra no lugar de projeções, de projetar e a pensar o certo, o errado. Tudo isso vai por água abaixo. AdivinhaaDiva me arrasta de meus medos mundanos. Confio e tenho mais calma, Respiro. Res-piro.

Desastre!

Eu me desorbito e as populações inauditas que vivem no meu entorno eclipsam meu eu. Torno-me uma porta existência de um embrião que quer existir mais. Sou a agente instauradora de AdivinhaaDiva. Meu corpo desembestado corre para o seu abraço. Entrelaçamo-nos e passamos ambas a existir mais... e mais... e mais... Nesse corpo que é um espaço de denúncia das injúrias que todo um bando LGBTQIAP+ vive, manobro forças para estar à altura dessa monstra diva montada, cujo corpo carrega marcas e cicatrizes de um modo de vida bixa. Mas que também está muito cansada de lambar as próprias feridas. Por isso ganhou, recentemente, uma nova prótese, um colar cirúrgico.

As cicatrizes precisam secar. Criar casca. Preciso desse anexo para que possam definitivamente fechar. Advogo por AdivinhaaDiva, uma bufona, uma criatura anômala; ela transporta abalos, faz a gente rir de nós mesmas. Permite revoluções naquilo que em mim é cercado pela indústria da cultura hegemônica, triunfante e autoritária e, em sua existência performática, toca a dimensão singular do

desconhecido, do provisório e se liberta das bases conservadoras e dos conformismos. Tal existência, assim, esgota-se do que a aprisiona e reluta diante a inscrição dos poderes diversos sobre a mesma, contra a sua redução a uma intensa “docilização” e domesticação adquiridas. Como agente instauradora de tal força bufônica, acompanho seus movimentos aberrantes, que provocam o nascimento de uma força desestabilizadora das formas vigentes e hierárquicas. Instauro, com Adivinhada Diva, infinitamente infinitas novas combinações, na qual se autoproduzem produzindo, simultaneamente, diferenças de estado sensível em relação aos estados já situáveis e determinados. Eu me perco e me acho nesse labirinto.

Há coabitando o mundo uma bufonaria infinita, uma variedade e variação de entes finitos singulares com seus distintos modos de existência. Vidas que passam por espasmos intensivos que arrebatam mundos e modos organizados. Embaraçam-se na urgência dessas composições intrínsecas e extrínsecas, sempre aberrantes: corpos brutalmente desengonçados geram um incômodo social necessário. Que enigmas e que ações emergenciais ela colocava à tona? Como tocar o mais fundo de nós, ao ponto de conseguirmos rir de nossa própria existência? Seria possível transformar estigmas em risos? “o riso do bufão traz em sua história um caráter de degradação do poder, que surge como metáfora da subversão das regras através do linguajar injurioso e blasfematório ligado ao “baixo material e corporal” intensificando a paródia” (Bordin, 2013, p. 16). Nesse sorrir, há toda uma política que visa expor vestígios, não acomodar e cuja natureza é disforme, *Freak*, de junções duvidosas, ciborgue, monstruosa, não terminada, em trânsito, excêntrica:

Pensados como anormais, excepcionais, qualitativamente distintos porque resultados de uma falha ou quebra nas regras usuais de operação da natureza, eles são vistos pelo homem normal (pelo menos o que é assim considerado) com um misto de horror e pena, mas sempre encarados como “de

outra ordem”, frutos de uma outra causalidade. Em nenhum momento este homem se reconhece no *freak*, mas talvez só tenha a possibilidade de se reconhecer como “normal” porque o *freak* lhe serve de parâmetro para a alteridade. (Tucherman, 1999, p. 94).



Imagens 2 e 3 – Acima, momentos antes do início de “O corpo desembestado de AdivinhaaDiva”, realizada durante o “Queerlombos: território de Guerrilha”, na Praça da Estação, em Ouro Preto, dia 21 de novembro de 2019. Foto: Pedro Vaz. E, abaixo, “O corpo desembestado de AdivinhaaDiva”, durante o evento “I Simpósio de Estudos e Práticas da Performance”, nos arredores do PPGAC-UEMG, Belo Horizonte/MG, em 24 de setembro de 2019. Foto: Rômulo Rodrigues.



As marcas precisam fechar para que eu possa me abrir...

Alguém que, em sua vida, viveu com muita dor, cuja vida passou por muitos momentos de dor física, sentiu dor violentamente física, vai querer que outras pessoas sintam a mesma dor? A brutalidade da dor. Meu corpo dói de ansiedade. Há um modo de dor para tudo. Tem um ponto que atinge um certo adoecimento e que revela uma existência doída. Haveria um vício na dor? E o auto ódio? E o apego à dor? Estou farta de tanta dor. Estou exausta do modo de vida adoecido, de um desmoronamento que me arrasta, que me puxa. Como soltar-me? Como desembestar? Quero passar, cada vez mais, da doída para a doida. É preciso, para isso:

Experimentar agenciamentos: “procurem agenciamentos que lhes convenham”; é o que sai da voz plácida e rouca de Deleuze fazendo tremer muitos corpos. São quatro dimensões, quatro componentes de agenciamento por onde corre o desejo. Eis a “alegria prática do diverso”, único motivo para filosofar, e isto funciona, como funciona! Mas será que pode funcionar como quando se brinca no briquitar da bricolagem? O mesmo que dizer:

para passar o tempo, entreter, distrair, discutir, brigar, trabalhar pesado, pelejar, exigindo ocupar-se com rigor de pequenas coisas e, ainda, ficar pensativo, preocupado, cismado, traçando diretrizes, arquitetando, pensando demoradamente sobre um trabalho, um fazer intermitente; bricolar, num movimento de ir e vir de uma arte de inventar, de fabricar algo que, na prática, forma aí seu conceito. Assim mesmo é que filosofia e teatro se atravessam maravilhosamente, e, transversos, riscam a linha por onde vai escapar esse teatro desessência, produzindo em semiótica mista, à resistência de corpos que não aguentam mais” (Alcatara, 2011, cc).



Imagem 6 – “O corpo desembestado de AdivinhaaDiva”, durante o “Queerlombos: território de guerrilha”, na Praça da Estação em Ouro Preto, em 21 de novembro de 2019. Foto: Pedro Vaz.

O que vem de todos os lados atinge?

As marcas, os sinais que nos causam dor insistem em se inscrever em meu corpo. As forças que insistem em me ridicularizar, zombar de modo a me tornar uma corpa triste ainda querem vir ao meu encontro. E tais vetores de forças também possuem suas manobras, seus modos, suas estratégias para me atingir. Infiltram-se na instituição familiar, no trabalho, aqui, ali, em qualquer lugar. As cicatrizes precisam secar e não quero deixar nascerem outras. Como se desviar dessas balas perdidas, dessa insistência em nos excluir? Como não fraquejar nessa guerrilha? E, em que momentos, o único modo é desviar da colisão? Uma bixa bufona é aquela que vai escancarar para todes essas infâmias, seus projetos mal feitos cuja intenção é nos diminuir.

O cuidado de si como tecnologia de luta.

Há uma luta contra forças contrárias em meu desembestamento: quero ultrapassar minha mania de arrependimento. Quando foi que coloquei isso em minha cesta de conhecimentos adquiridos? Ou teria sido introjetada em mim? Eu sempre tratei da mania de modo naturalizado. Seria preciso ultrapassar uma chamada sensibilidade exagerada aos acontecimentos? Sei que quero ultrapassar esse estado de tristeza, de agitação desmedida seguida de arrependimentos. Uma ansiedade seguida por uma preocupação excessiva e que termina no pessimismo. Em um corpo sem potência, tomado por paixões tristes... e com uma valorização desmedida do mesmo. É quando, então, com minhas próprias garras, me coço as costas até sangrar. Com minhas próprias garras, encontro prazer na dor. Compartilho elas em minhas performances com AdivinhaaDiva.. Uma prática de liberdade? Só consigo ser livre quando não estou subordinada ao pessimismo, à dor. Preciso de uma certa alegria desconcertante, repleta de prazer, júbilo, regozijo e contentamento. Preciso de leveza. Assim produzo esse corpo-desembestado, desorganizado. Olhos em minha nuca e visualizo focos desfocados, difusos juntos a uma nítida vontade diante da vontade densa, a de existir mais... e mais... e mais... Desvios para a passagem de múltiplas intensidades que fazem o desejo fugir, fazem-no

fazer; forças que não possuem pré-ocupações ou preconceitos, porque só assim o desejo é: “pipocações” no “instante-já”⁴⁹.

Minhas costas, minhas peles, não aguentam mais minhas garras.

Manobra. O desejo é manobra. A manobra é desejo. É preciso manobrar tudo isso para que sua existência venha à tona, AdivinhaaDiva. Você me arrasta para a produção de conceitos moventes e dissolventes e envolve... e...e...e... Que acontecimento bombástico nascer ao seu lado, AdivinhaaDiva! Compartilhar de toda a sua sensibilidade afrontosa. Vibro contigo em mil platôs! Sua instauração faz meu corpo. Seu pensamento é minha ação e nos move. Todes desdobrede no tempo, nos modos, nos raios e trovões, nas ondas que quebram e batem, batem, batem... querem a praia.

49 Conforme Lispector (1978, p. 16): “Mas o instante-já é um pirilampo que acende e apaga, acende e apaga. O presente é o instante em que a roda do automóvel em alta velocidade toca minimamente o chão. E a parte da roda que ainda não tocou, tocará num imediato que absorve o instante presente e torna-o passado. Eu, viva e tremeluzente como os instantes, acendo-me e me apago, acendo e apago. Só que aquilo que capto em mim tem, quando está sendo agora transposto em escrita, o desespero das palavras ocuparem mais instantes que um relance de olhar. Mais que um instante, quero o seu fluxo”.



Imagens 4 e 5: “Secreções, maquiagens, cicatrizes e próteses: a instauração de uma bufona-ciborgue-bixa” no GT Corpos desviantes: biopolítica e subjetivação durante o I Encontro de Esquizoanálise da UFMG, em 27 de outubro de 2023. Fotos de Zaida Mojica.



Qual a fissura pela qual a besta produz sua liberdade? Quando foi que o corpo desembestado gerou essa fratura na corrente?

Foi quando a besta acorrentada e “acorrentadora” deu-se conta de que não tinha controle sobre o conjunto das variáveis que pipocavam ao seu redor nas mais diversas direções. Foi exatamente isso que a tornava uma acorrentada: vontade de controlar! Por isso ficava tão inquieta, tão aflita, querendo domar o conjunto dos movimentos e centrá- los em torno de si. Mas seu pensar/agir mudou e muda, novamente. Morte súbita, uma rachadura na corrente que a aprisionava, ela agora dispara, não pergunta mais “aonde vai a estrada/ Agora não espero mais aquela madrugada/Vai ser, vai ser, vai ter de ser, vai ser faca amolada/ Um brilho cego de paixão e fé, faca amolada” (Nascimento; Bastos, 1975); Tal “ir” foi no relâmpago, riscou o céu. O círculo rompeu-se. Liberdade, a bufona desgrudou e adquiriu aderências.

Bufona-ciborgue-bixa: um modo de existência está desde sempre e para sempre implicado com sua convicção política. Trata-se da nossa rede de relações de forças, na qual manobramos as tensões todas. E quais são nossas táticas, nossas estratégias para mantermo-nos vivas, em tempos de extermínio das diferenças? AdivinhaaDiva cria para si uma política da festa, de uma blasfêmia que combate uma violência nada abstrata, mas que se circunscreve nos corpos, policiando-os. Seu sorriso é diabólico. “Por isso o riso do bufão, que retoma a ideia do riso medieval do bobo do rei, é o riso que contém a verdade que fere, é o riso da loucura reveladora que aparece subvertendo regras e invertendo valores, expressando o ridículo das relações de poder.” (Bordin, 2013, p. 85). Uma existência que encorpa, ganha conjuntura e torna-se uma zona de agitação, motim e provocava inquietudes capazes de abalar o império dos hábitos e costumes. Um corpo grotesco resultante do impacto de forças com a realidade; tal choque com sua natureza *freak* a fazia fugir em direção a um fluxo vital que transfigurava o corpo e suas formas de manifestar-se:

Os artistas ativistas de hoje compartilham uma série de estratégias de atuação, são críticos ao sistema da arte e desejam produzir algo “útil”, algo que modifique a realidade social. Suas obras, ações ou manifestos organizados muitas vezes pela internet ganham as áreas públicas e de uso cotidiano das cidades, re-significando-os e criando novas maneiras de circulação, discussão e debate. A dimensão política da arte, em contato com diferentes dinâmicas sociais, tem um papel muito particular de criar espaços de discussão por meio de experiências críticas, lúdicas, irônicas e criativas. A arte empresta ao repertório do ativismo seu próprio repertório de símbolos, ideias e estratégias de expressão e comunicação, fazendo sua linguagem de intervenção entrar em diálogo (ou conflito) com o repertório da ação política. (Campbell, 2015, p. 261).

Um corpo desembestado expõe todo um conjunto de marcas e cicatrizes que o compõem, uma vez que o Brasil é um país com alto índice de violência contra a população LGBTQIAP+. Portanto, é de extrema importância que um corpo bixa possa reivindicar por proteção social, por medidas e políticas públicas que combatam a violência que as fazem tombar, que ceifam suas vidas. Trata-se de um corpo que milita “em defesa da população LGBTQIAP+ e contra ações letais que violam direitos humanos e inumanos, contra o desprezo pela vida”. (Silva, 2021, p. 264).

É a partir da reunião com elementos orgânicos e inorgânicos encontrados na rua que manobro toda a natureza bufônica dessa existência mínima, toda sua monstruosidade, sua composição não-harmônica, seu insistente modo “freak”. A bixa da “montação”: uma criatura revestida de restos e sobras que acaba por tornar visível toda uma multidão que é marginalizada, colocada à beira da existência em uma sociedade ainda muito atrelada à valores conservadores. Nessa atividade, desfazem-se e se embaralham as categorias, imanando apenas as veemências instantâneas que compunham suas zonas incertas, para as percorrer a toda velocidade e ser capaz de se confrontar com as ordens impostas sobre ele. Um corpo desembestado reivindica o informe e atualiza-se por alteração contínua das formas e novas articulações improváveis, desajustadas; um corpo-evento que se transmuta com próteses e anexos que o fazem existir mais, na medida em que chama a atenção para uma aparência fora de padrão, que foge dos dogmas:

O ativismo se mostra como um discurso alternativo de resistência contra os discursos dominantes, difundidos principalmente pela grande mídia, que se colocam como verdades absolutas. O artista busca intervir em questões de relevância na vida social com o intuito de denúncia, buscando atos artísticos para sua realização, e assim pretende derrubar as convicções mais profundas daqueles que acredita serem os responsáveis pelo atraso de nossa sociedade atual. Esse pensamento de “mudar o mundo” começa a partir da sua própria

mudança enquanto ser humano, optar pela arte para realizá-las é o diferencial do artista. (Bordin, 2015, p. 133).

Trata-se de uma invenção maquínica entre arte e vida e como ambas entram em uma zona de indiscernibilidade para que possamos visualizar as forças ativas e reativas que “corpeiam”: “É preciso insistir nas possíveis alianças sociais, na consolidação das políticas públicas de enfrentamento às desigualdades, promover um ativismo junto às práticas cidadãs necessárias para abater a violência que está aí”. (Silva, 2021, p. 265). Uma bixa mostra que extrapola barreiras via um exagero, uma demasia, uma heterogeneidade e um desgoverno, uma conexão descomedida e monstruosa, desencadeada por uma metamorfose num entrelaçado de linhas, platôs e formas. Coloca muita coisa no caldeirão de si. Adivinhaadiva não quer ser aceita, mas tornar-se uma zona de alteração que se desterritorializa e reterritorializa, um espaço não-formado de denúncia, modulado por contínuas transformações éticas-estéticas-políticas e ambientais para conquistar uma vida-livre de constrangimentos e forças que diminuíssem sua potência inventiva, sua potência de afirmação das diferenças.

Tudo precisa de persistência e retorno.

Eu preciso dedicar minha atenção àquilo que move meu trabalho, que concretiza o seu andamento, que o coloca “de pé”. AdivinhaaDiva conquista o universo em alta velocidade e anseia pelo tempo o qual não se conta o tic-tac, um tempo desmedido, que não tem minutos, que não conta nada. Minha corpa é o mundo. E a gente bota a boca no trombone, meu bem. Enquanto há aqueles que usam os grupos das redes sociais para nos caçoar, temos nossas corpas para nos afirmar nas ruas, aqui, ali, em qualquer lugar. E não nos subestimem! A gente é capaz de aprender a usar esses instrumentos tanto quanto eles. A gente aprende, viu? Nosso bando é muito metuculoso, fiquem sabendo. Mas, sim, dói. Meu coro arrepia. Quando me atacam, ainda sinto dor. Fico batalhando com todas as convicções que possuo para não me deixar capturar pela tristeza que “despotencializa” minha corpa bixa.

Desembestar esse corpo se baseou no pressuposto de que um conhecimento de nós, feito por nós bixas, é processual e inseparável

do próprio movimento da vida e suas múltiplas redes e conexões. Nesse processo, acompanhei as pistas em curso, conheci aquilo que produz novos mundos no mundo, o que nesse corpo me faz desviar e instaurar uma bufona-ciborgue-bixa para seguir lutando por avanços dos direitos da população LGBTQIAP+. Não adianta, voltarei das latas de lixo, não permanecerei lá; o lixo também é um organismo vivo, não nos enganemos, repleto de existências mínimas, gigantes, cansadas, enérgicas. Que recebe e dá; de lá voltarei, seja como um monstro para atormentar a vida harmônica e bela ou, então, simplesmente para dançar: aprendi que dançar é uma revolução. Não estarei estática para ser seu alvo.

Ao encerrar o rito, AdivinhaaDiva encapuzava-se e arremessava-se à margem, ao limbo: “Esse corpo da BIXA LOKA é um corpo que não aguenta mais o quanto estamos desassistidas e, via arte da performance, defende um propósito: não seremos mais anuladas e encontradas nas latas de lixo, meio a despojos e dejetos”. (Silva, 2021, p. 265). Uma existência bixa é sempre renegada, destinada a tornar-se parte do lixo, descartada. São poucos os grupos que se interessam por nossa segurança e por nossos direitos. Pouco importa. A lógica do descarte. Isso quando é encontrado ainda algum tipo de funcionalidade, porque em geral somos vistas como um erro, “mal criadas”, algo que deu errado; eu ainda me percebo imprópria. Inconveniente. Indevida. Inadequada para muitos. É por isso que desembesto?

Desembeste, querida performer...

Pois só assim conseguirá atualizar o seu desejo e o sintonizar com o desejo do mundo. Desembeste, querida performer, para que não fique afogada em seus anseios e presa em um não-lugar, em um portal, não indo à direção alguma. Desembeste, cara performer, para que não fique alienada em sua crise existencial. Desembeste, amada performer, para que não fique tão encerrada na cultura que já adquiriu. Desembesta, meu amor, para sair do cercadinho. Desembesta, gentil performer, para não precisar encaixar nos sonhos de ninguém, nem nos seus próprios. Desembesta, minha amada, para que continue a dançar Madonna pelos corredores, a escorrer pelas paredes, a deslizar.

Desembesta, cara performer, para não precisar ser aprovada por ninguém, nem mesmo por você. Desembesta, atenciosa performer, porque só assim você vai ser sincera com seu desejo e prosseguir sem precisar prestar contas a ninguém, sem culpar-se ou pedir desculpas. Desembesta, cara performer, para que você coloque em prioridade seu contínuo prosseguir e produza novas ondas, ou seja, as estratégias necessárias para desembestar o mundo.

E você, está comigo?



*Imagem 7 – “O corpo desembestado de AdivinhaaDiva”, durante o evento “I Simpósio de Estudos e Práticas da Performance”, nos arredores do PPGAC-UEMG, Belo Horizonte/MG, em 24 de setembro de 2019.
Foto: Rômulo Rodrigues.*

REFERÊNCIAS

ALCANTARA, Clarissa de Carvalho. *Corpoalíngua: performance e esquizoanálise*. Curitiba: CRV, 2011.

ALBERTI, Verena. *O riso e o risível: na história do pensamento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

BORDIN, Vanessa Benites. Artivismo: borrando fronteiras entre vida e arte. *Zona de impacto*, v. 2, p. 126-135, jul./dez. 2015. Disponível em: https://revistazonadeimpacto.unir.br/2015_2_ARTIGO_ARTIVISMO.pdf. Acesso em: 11 jul. 2021.

BORDIN, Vanessa Benites. *O jogo do bufão como ferramenta para o artista*. 2013. 115f. Dissertação (Mestrado) - Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

BRAGA, Bya. “Figuras Bufônicas: Cultura Material de Ator e Outros Bichos”. In: BRAGA, Bya; TONEZZI, José. (orgs.). *O bufão e suas artes: artesanaria e soberania*. Jundiaí: Paco, 2017. p. 31-56.

CAMPBELL, Brígida. *Arte para uma cidade sensível*. Tradução para o inglês de Valéria Sarsur e Pedro Vieira. São Paulo: Invisíveis Produções, 2015.

DELEUZE, Gilles. *Cartas e outros textos*. Edição preparada por David Lapoujade. Tradução de Luiz B. Orlandi. São Paulo: n-1, 2018.

ELIAS, Joaquim. *No encalço dos bufões*. Belo Horizonte: Javali, 2018.

LAPOUJADE, David. *As existências mínimas*. Tradução de Hortência Santos Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LAZZAROTTO, Gislei Domingas Romanzini. “Experimentar”. In: FONSECA, Tania M.G. (Org). *Pesquisar na diferença: um abecedário*. Porto Alegre: Sulina, 2012.

LISPECTOR, Clarice. *Água viva*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

NASCIMENTO, Milton; BASTOS, Ronaldo. Fé Cega, Faca amolada. In: NASCIMENTO, Milton; BASTOS, Ronaldo. *Minas*. 1975.

SILVA, Matheus. *Corpo desembestado: por uma instauração bufona-ciborgue-bixa*. 2021. 286f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-graduação em Artes – Escola de Belas Artes, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

TONEZZI, José. “Bufonaria, Riso e Anomalia”. In: BRAGA, Bya; TONEZZI, José. (org.). *O bufão e suas artes: artesanania e soberania*. Jundiaí: Paco, 2017. p.75-88.

TUCHERMAN, Ieda. *Breve história do corpo e de seus monstros*. Lisboa: Vega, 1999.

WOOLF, Virginia. *As ondas*. Tradução de Lya Luft. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2004.

CARTAS PARA MIM MESMA

*Nayara Elisa Costa da Conceição*⁵⁰

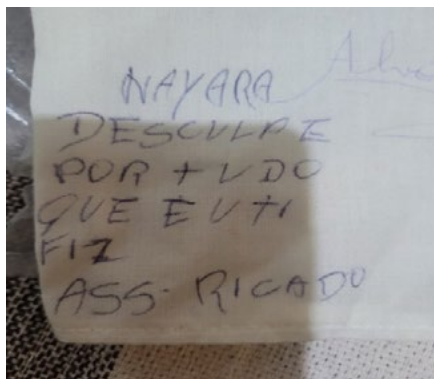
*Lucia de Fátima Dinelli Estevinho*⁵¹

Resumo: O artigo tem como objeto de estudo as memórias e as experiências que derivam de imagens disparadoras de lembranças do passado. Trazendo à tona um racismo recreativo embutida nas fotografias, as pesquisadoras conversam com autoras que possam fazer emergir novos escritos a partir de memórias não positivas. Inspirada nas pesquisas narrativas autobiográficas e no conceito de escrevivência de Conceição Evaristo, cartas são feitas como forma de re-criação de experiências, que a todo momento o passado e o presente estão entrelaçados. Outros conceitos, como o de amor de bell hooks são mobilizados para dar o tom de ressignificação proposto pelas pesquisadoras. Neste movimento, os corpos se enredam pelas lembranças e memórias, entregam novas experiências e desaguam em novos escritos.

Palavras-chave: memórias, cartas, mulheres negras, escrevivência.

INTRODUÇÃO

Fotografia 1 – Nayara em férias Fotografia 2 – recado de aluno em blusa



Fonte: arquivo pessoal Fonte: arquivo pessoal

50 Doutoranda em Educação (PPGED/UFU) e professora efetiva da rede estadual do estado de Goiás (SEDUC/GO). E-mail: nayaraelisaconceicao@gmail.com.

51 Mestrado e doutorado em Educação pela Unicamp, professora e pesquisadora do Instituto de Biologia e do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFU. E-mail: lestevinho@gmail.com.

*Conseguimos seguir sem mexer
em lembranças dolorosas?
E mesmo que as deixemos de lado, quando
elas nos encontram, o que fazemos?
Com a Conceição Evaristo, aprendi a
desaguar as memórias na escrita.
Com a Bruna Bellinazzi, aprendi
a dançar as memórias.
Com o Emicida, aprendi a cantar essas memórias.
E não estou aqui tentando esquecê-las.
Estou aqui tentando ressignificá-las.
Coletivamente como faziam meus antepassados.
Espiritualmente como faziam meus ancestrais.
Meus pés estão fincados ao chão, meu corpo
dançante traz à tona a força da transformação.
Sou mulher negra em busca da humanidade,
uma mulher preta em busca de sua dignidade.
Memórias me reaparecem longe do meu querer,
Tento desviar, mas é impossível.
Então, que venham e lhe dou boas-vindas.
Mas não pensem que irão pesar,
No máximo, vão transmutar.
Que se transformem em poesia, canto e dança.
Que se transformem em força, revolução e liberdade.
Sou uma mulher negra buscando a sua
própria identidade e o acalanto que
muitas vezes me foi negado.
(Nayara Elisa Costa da Conceição, 2024)*

A poesia inicial desse artigo foi a forma mais honesta de começar um texto que se encaixa em uma pesquisa que traz a autobiografia e a narrativa como cerne do trabalho. Uma escrita que engloba memória e experiência dentro do processo criativo que é o escrever sobre si, mas mantendo um olhar crítico sobre essas vivências e tentando não cair em devaneios narcísicos. Com isso, trago autoras que possam encorpar a minha escrita, a partir de memórias pessoais desbloqueadas e experiências não positivas de um passado que se

confunde a todo momento com o presente. Leal (2011) defendeu sua tese sobre autobiografia e memória no campo das artes, e com ela pude aprender que “trazer para a cena fragmentos autobiográficos de situações de opressão colaborou para se refletir sobre performances que já naturalizaram esses mesmos discursos de opressão e controle” (Leal, 2011, p. 70). E com a Peres (2017), que defendeu sua tese sobre memória, percepção e dança, aprendi a partir da sua performance “me conte uma lembrança que eu te dou uma dança” que o corpo também cria e se afeta pelos pensamentos construídos pelas lembranças, sejam elas boas ou ruins (Peres, 2017).

Assim, a maneira de trazer a memória e a experiência para esse texto foi através de imagens. Fotografias antigas, objetos da infância encontrados. Nas imagens que iniciam esse artigo, trago sentimentos nunca explorados, adormecidos e deixados de lado. Mas ao mesmo tempo, Leal nos fala que “é o estar no mundo aqui e agora, presente, atento, vulnerável que possibilita a experiência, mas ela só acontece quando há o encontro, a fricção com experiências anteriores, com suas memórias (Leal, 2011, p. 67). Ainda com a autora, podemos entender que:

Essas reminiscências podem ser desde as memórias mais pessoais, vividas na carne, como as coletivas vividas que dizem respeito ao grupo social do qual o sujeito faz parte, que lhe foram narradas desde a primeira infância e tantas vezes recontadas e reconstruídas, modificando assim a relação que o sujeito terá com as experiências que virão. Esse ciclo é dinâmico, pode ser tanto repetido *ad infinitum* como um pesadelo que se tem todas as noites como pode ser também reelaborado a partir da abertura às novas experiências, possibilitando outras formas de contato com o mundo, seja por estados diferenciados de presença, seja pela criação de diferentes narrativas (Leal, 2011, p. 67).

E essas experiências dependerão de como nosso corpo-mente vão se organizar perante a percepção acionada pelas imagens de experiências passadas. “Essas imagens, por sua vez, provocam associações, sensações, emoções, produzindo um ‘reviver’ dessas experiências. Nesse processo, o passado articula-se ao presente, tornando possível a descoberta e construção de significados (Leal, 2011, p. 67). E nesse caso, a remontagem feita a partir das imagens oferecidas nesse texto e a experiência do passado é o racismo na infância que acompanha a vida por inteiro da pessoa negra (Sousa, 1983). São experiências marcadas no corpo, na postura perante o mundo, no pensar, no agir e também no escrever. Aqui, me coloco em movimento, corpo e mente, para inserir novos significados para o passado.

OLHARES NAS MEMÓRIAS

*Minha nave é a palavra, é potente o meu veículo sem
código de barra
Não tem etiqueta embora sua marca seja boa, minha
alma é de boa marca
Por isso não tem placa, tabuleta, inscrição
Meu cavalo pega geral, é pegasus, é genial
A palavra tem mil cavalos quando eu falo
Sou embaixador da rua, não esqueço os esquecidos e
eles se lembram de mim
Sentem a lágrima escorrer da minha voz, escutam a
música da minha alma
Sabem que o que quero pra mim quero pra todo o
universo
É esse o papo do meu verso
(Bang! Canção do rapper Emicida)*

Emicida é o meu artista preferido. Entendi que o que ele escreve e canta, fala com uma multidão que se identifica com a história e

com quem ele é, pessoas negras, muitas periféricas, com trajetórias parecidas, que gritam a plenos pulmões cada letra de suas músicas.

A minha nave, assim como a do Emicida, também é a palavra, na maioria das vezes, em forma de textos acadêmicos. Ela é potente, porque traz consigo uma força das vozes não ouvidas de nossos ancestrais. Kilomba (2019) diz que é “uma história de vozes torturadas, línguas rompidas, idiomas impostos, discursos impedidos e dos muitos lugares que não podíamos entrar, tampouco permanecer para falar com nossas vozes (KILOMBA, 2019, p. 27). Mas, que hoje, também é uma forma de resistência trazer a nossa voz, a nossa palavra, o nosso canto, o nosso escrever e o nosso corpo para a cena central emergindo como um ato político. É essa a tentativa desse texto. Aqui, digo como Kilomba (2019, p. 27): “Aqui não sou a “outra”, mas sim eu própria. Não sou objeto, mas o sujeito. Eu sou quem descreve minha própria história, e não quem é descrita”.

Com isso, me torno narradora da minha própria realidade e experiência. Sou sujeito. Sou o que me foi negada por várias gerações. E desse espaço emerge escritos como forma de exprimir os racismos na infância que sofri e toda realidade psicológica e corporal advindas desses episódios. A temporalidade dos relatos subjetivos que virão são consequências de um debruçar-se novamente às fotografias de uma Nayara criança, menina negra inserida em ambientes brancos no final da década de 1990 e início da década de 2000. Ao me deparar, sem querer, com tais lembranças, o que me ocorre? O que crio a partir de lembranças não positivas? A experiência não está só nos pensamentos, o corpo também fala. As lembranças se corporificaram no momento em que vi a foto de mim mesma aos 10, 11 anos de idade em cima do cavalo do Beto Carreiro em algumas férias em Santa Catarina. As lembranças se corporificaram quando achei, no fundo de uma gaveta na casa antiga dos pais, um uniforme antigo, de despedida da escola daquele ano de 2001, um recado, que atravessou o peito e fez o meu coração acelerar de lembrar os episódios de racismo que passei com o menino que assinava aquela camisa e ao mesmo tempo, me pedia

desculpas. Está na mente e no corpo. E hoje, talvez, consiga organizá-las em palavras.

Conceição Evaristo fala que ela escreveu e escreve poemas como forma de suportar o racismo que ela sempre enfrentou na vida, seja na adolescência ou na fase adulta. Escrever se torna, principalmente para meninas negras, uma forma de desaguar todas as dúvidas e angústias de uma vida imersa na rejeição e no racismo. A autora, em uma entrevista para o portal “Catarinas”, no ano de 2021, destaca que ela sabia que tinha algo de errado, que ela não tinha respostas para aquilo (racismo) que vivia, mas a escrita a ajudou a fugir dessa realidade.

A vivência de Conceição Evaristo nas décadas, como 1950, 1960, se repete na vida da maioria de meninas negras nesse país. Para mais ou para menos, a dor encontra o seu lugar através do racismo. Comigo, também aconteceu. Nas duas imagens acima (acervo pessoal), temos, na primeira (fotografia 1), eu, uma menina negra em férias, com o cabelo natural, preso, e um dos motivos de maior chacota e racismo que sofri na infância. E na segunda foto (fotografia 2), um recado em uma blusa colegial, de um dos meninos que eu mais sofri racismo na vida escolar.

Escrevo hoje, como diz Conceição Evaristo, para desaguar minhas angústias e minha dor encontrar potência na forma literária e acadêmica. O escrever é o escrever-viver, escrever-ser, é a escrevivência. “A nossa escrevivência não é para adormecer os da casa grande, e sim para acordá-los de seus sonos injustos” (Evaristo, 2021). É escrever para memorar, e deixar marcado, que mais dias ou menos dias, a oralidade e escrita de mulheres negras irá reescrever a história desse país.

PRIMEIRA CARTA

Oi, pequena Nayara!

Tudo bem?

Que incrível essa sua foto. Você estava em um momento feliz, viajando com toda a sua família para um parque que muitas

crianças tinham o sonho de conhecer nessa época, né?! Olha, o tanto que isso é legal. Você estava no Beto Carreiro World. Mas na verdade, esse não era o seu sonho. Nessa época, especialmente, se você pudesse, trocaria todas as experiências legais que seus pais já te proporcionaram em tantas viagens, para ser uma menina branca, de olhos claros e cabelos lisos e longos. Nossa, você queria ter um nariz menor e até lábios mais finos, não é mesmo? Lembro de muitas dores, angústias e choros, principalmente em relação ao seu cabelo, à sua aparência. E o mundo ao seu redor não ajudou, né? A sua auto-imagem ficou comprometida por tanto auto-ódio. Preciso te falar, que tanto sofrimento na infância e na adolescência não acaba com a chegada da fase adulta. Ele continua travestido, não de palavras hostis, exclusão e o famoso racismo recreativo que você sofreu. Hoje, ele se dá, muitas vezes, nos gestos, olhares, maneiras de te tratar ou fingir que você é invisível. Mas, você mudou. Você acredita que parou de alisar o cabelo? Hoje, você tem um black lindo. A sua boca é uma das partes que você mais gosta do seu corpo. E você gosta tanto do seu nariz que adornou ele com dois piercings. Impressionante, né? Você colocou em pessoas incríveis e leu tantas autoras negras que entendeu o seu lugar no mundo e tenta sempre se colocar com sua voz. Você estudou, saiu do interior, vivenciou tantas coisas legais se achando bonita. E você é. Você fez ensaios fotográficos e está vivendo a mulher negra que é em diáspora. Se tornou a professora militante, a doutoranda com altivez. Você mudou, pequena Nayara. Você já era incrível, linda, inteligente e muito argumentativa. Você só foi silenciada pelo racismo. Hoje, você fala e escreve. Hoje, você é um sujeito. Você chegou. Me dá um abraço?

Com amor,

Nayara de 2024.

Escrevo essa carta para que essa menina da primeira foto encontre conforto na atual forma de ser e, que é bela sim, o problema não estava nela e sim no olhar do branco. Frantz Fanon (2008) diz que no mundo branco, as pessoas negras encontram dificuldades até para ter noção de seu próprio corpo. Conhecer e reconhecer seu corpo é uma atividade de negação e uma atmosfera de incertezas paira ao redor

desse corpo preto. E o que a Neusa Santos Sousa (1983) nos escurece⁵² também é que “ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais do Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro” (p. 13).

Com isso, acabamos não nos amando. “O amor-próprio não pode florescer em isolamento” (bell hooks, 2021, p. 94). bell hooks⁵³ nos fala que examinar o passado de forma crítica, principalmente a nossa infância, para entender como nos sentíamos naquela época e como a sociedade nos enxergávamos não é suficiente. Não é só isso que vai nos fazer nos amar como pessoas negras. É preciso ultrapassar esse estágio de compreender a origem de uma autoestima baixa para

introduzir ativamente em nossa vida padrões de pensamento e comportamento construtivos e positivos. Não é importante que as pessoas se lembrem dos detalhes dos abusos. Quando a consequência desse abuso é um sentimento de falta de valor, elas ainda podem se envolver num processo de autorrecuperação ao encontrar formas de afirmar o próprio valor (bell hooks, 2021, p. 95).

A autoaceitação é muito difícil para nós. Mas conforme nos aceitamos, mais preparados ficamos para tomar posse e assumir responsabilidades em todas as áreas de nossas vidas. Assumir as responsabilidades não quer dizer fechar os olhos para o racismo que vamos continuar sofrendo diariamente. Isso não podemos impedir.

52 Termo utilizado como opção pessoal da autora para indicar um contraponto do termo “esclarecer”, entendo que é um termo colonial e historicamente racista.

53 Sobre o nome de bell hooks ser escrito em letra minúscula é uma escolha, um posicionamento político da autora que busca romper com as convenções linguísticas e acadêmicas, dando enfoque em seu trabalho, seus escritos e suas falas, e não, à sua pessoa. “Ao insistir em ser letra minúscula, bell hooks ampliou suas palavras (escritas e faladas), bem como as palavras que vieram antes dela, ajudando a pavimentar esse caminho que estamos percorrendo – e sobre o qual ainda há muito o que dizer” (SANTOS, 2021, p. 1).

Mas, bell hooks (2021, p. 97) nos fala que “assumir a responsabilidade significa que, diante de barreiras ainda temos a capacidade de inventar nossa vida, de moldar nosso destino de formas que ampliem nosso bem-estar ao máximo. Todos os dias praticamos essa transmutação para lidar com realidades que não podemos mudar facilmente” (bell hooks, 2021, p. 97).

SEGUNDA CARTA

Olá, querida Nayara!

Como você está?

Estou vindo de um lugar aconchegante, terno e muito bom de se viver. Um tempo que você não é mais criança, mas o que te formou desde a infância está aqui dentro de você. O ano do escrito dessa blusa do colégio Decisivo é um dos mais difíceis de ser relembrado, experienciado e compartilhado, não é mesmo? O aluno ao qual fazia o tão temido racismo recreativo com você, foi o motivo para os seus pais te mudarem de colégio no ano de 2001. Essa memória está no corpo. O seu corpo fala quando lê os pedidos de desculpa daquele colega de classe. O seu corpo sente e lembra cada palavra diária de uma também criança de 11 anos que te violentava com discursos. O recado era claro: ele não gostava de você, da sua cor de pele, do seu tipo de cabelo, da sua magreza e muito menos dos seus traços negroides. Mas, será que ele gostava dele mesmo? Uma criança de 11 anos que tinha tanta violência nas falas era amada? Você se indagou uma vida inteira sobre os porquês de tudo o que viveu naquela escola. E de onde venho, pode te dizer que ainda não temos respostas, pequena Nayara. Não sei se teremos. Mas posso te dar certeza, você é e sempre foi amada. Os seus pais, naquele tempo, não tinham o seu entendimento de hoje e a saída foi te tirar da escola e não mais enfrentar aquela violência de frente. Eu sei que era o que você queria. Eu sei que você queria ser defendida por unhas e dentes. Mas eles te protegeram e te defenderam da forma como acharam melhor. Só hoje você entende isso. Você é muito amada, minha menina.

O seu colega de classe te pediu desculpas, você nunca desculpou, viu? Nem hoje, você não desculpou e está tudo bem. Você foi violentada. Está tudo bem. Mas você ressignificou. Você precisa ver a professora que se tornou, tantas meninas negras brilham os olhos juntamente com você. É bonito de ver. Você está indo longe e alcançando coisas muito legais que nem imaginávamos na infância. Acredite em você. Erga essa cabeça, acredite, você vai se tornar uma mulher negra massa, firme, linda e muito inteligente. Eu te prometo! Quanto ao colega de classe e seu pedido de desculpas, ele desaguou em versos, em palavras. É a maneira que você tem de se ouvir, de criar e se fazer ouvida. As coisas mudaram, pequena Nayara. Hoje, as pessoas te leem, te ouvem e te elogiam genuinamente. Você é amada, minha querida.

Com carinho,

Nayara de um futuro próximo.

Quanto a tudo isso, a certeza é que eu fui violentada, como diz a autora Neusa Sousa, e um dos colegas de classe que mais me fez sofrer, deixou o seu recado, por escrito, na minha blusa, no final do ano de 2001. E as indagações são muitas: ele era também uma criança, por que praticava tanto racismo? Se ele sabia o que fazia, por que continuava? Por que me pediu desculpas no final do ano? Tantos porquês, que talvez eu não tenha as respostas. Não sei como essa pessoa está hoje em dia. Quem é o “ele” atualmente? A certeza que tenho é que “saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades” (Santos, 1983, p. 32).

E como eu disse na carta acima, a Nayara sempre foi amada. Eu sempre fui amada. E isso também reflete na minha busca do resgate e do me tornar-se negra constantemente. Quando bell hooks (2021) nos fala sobre o amor, ela destaca a importância de a criança ser amada na infância para o seu fortalecimento pessoal, fala dos amores românticos e até os amores na amizade. E com essa autora pude entender que

Quando vemos o amor como o desejo de alimentar o próprio crescimento espiritual ou o de alguém, demonstrado por gestos de carinho, de respeito, conhecimento e tomada de responsabilidade, a base de todo o amor em nossa vida é a mesma. Não há amor especial reservado exclusivamente para parceiros românticos. O amor verdadeiro é a base de nosso envolvimento com nós mesmos, com a família, com os amigos, com companheiros, com todos que escolhemos amar. Embora necessariamente nos comportemos de forma diferente dependendo da natureza da relação, ou tenhamos diferentes graus de compromisso, os valores que orientam nosso comportamento, quando baseados numa ética amorosa, são sempre os mesmos para cada interação (bell hooks, 2021, p. 167).

Com a ideia de amor trazida por bell hooks (2021), não estou tentando romantizar as violências que vivi por tanto tempo em minha vida. O que faço é recriar um espaço dentro de mim mesma depois disso tudo. Eu preciso do meu corpo vibrante para sobreviver à diáspora. Eu preciso de amor de uma comunidade para estar bem na diáspora. Meu corpo dança a partir de lembranças mesmo que ruins, lembrando a Perez (2017). Meu corpo se fricciona com as memórias do passado que são violentas com o amor de hoje, trazendo a Leal (2011). Minha mente -corpo se organiza nesse vão espaço do entre esses mundos. Ora feio, ora bonito. E com as lembranças vou recriando experiências e novas emoções. Vou desaguando pelo caminho e escrevendo como sujeito que sou.

CONTINUIDADES SEM CONCLUSÃO

*“[...] Você queria me ver destroçada?
Com a cabeça curvada e
os olhos baixos?
Ombros caindo como lágrimas,
Enfraquecidos pelos meus gritos
de comoção?
Minha altivez te ofende?
Não leve tão a sério
Só porque rio como se tivesse
minas de ouro
Cavadas no meu quintal.
Você pode me fuzilar com
suas palavras,
Você pode me cortar com seus olhos,
Você pode me matar com seu ódio,
Mas ainda, como o ar, eu vou me levantar [...].”
(Ainda assim eu me levanto - Maya Angelou)*

Maya Angelou, escritora e poetiza norte americana traz em sua poesia “Ainda assim eu me levanto” o sentido final para esse texto autobiográfico. É sempre na companhia de mulheres, especialmente negras, que me encontro nas leituras, nas vivências, nas memórias e nas experiências. São elas o elo entre o meu passado e o meu presente. A força e vitalidade de tantas mulheres negras que vieram antes de mim e que deixaram rastros de como seguir meu próprio caminho que me mostraram o amor em comunidade na diáspora.

bell hooks (2019) nos diz que “amar quem somos começa com a compreensão das forças que produziram quaisquer hostilidades que sentimos em relação à negritude e a ser mulher, mas também significa aprender novas formas de pensar sobre nós mesmas” (hooks, 2019, p. 124). E nesse processo de escrita, de deixar o corpo dançar a partir de uma lembrança (Peres, 2017), da mente e o corpo recriar a partir de memórias não positivas experiências outras além daquelas do passado, trago minha escrevivência à tona em um texto autobiográfico.

Embora autobiografias ou qualquer tipo de narrativa confessional sejam frequentemente desvalorizadas pelas faculdades norte-americanas de letras, esse gênero sempre teve um lugar privilegiado na história da literatura afro-americana. Como literatura de resistência, narrativas confessionais de pessoas negras são didáticas. Mais do que qualquer outro gênero textual, a produção de narrativas confessionais honestas pelas mulheres negras que estão lutando por sua autorrealização e para se tornar sujeitas radicais são necessárias como guias, textos que reforçam o companheirismo entre nós. (Eu preciso não me sentir isolada e saber que existem outras companheiras com experiências semelhantes. Eu aprendo com suas estratégias de resistência e com os relatos de seus erros). (hooks, 2019, p. 125).

Inspirada em bell hooks (2019) que fala sobre a importância de narrativas de mulheres negras como uma literatura de resistência e em Maya Angelou que diz que apesar de tentarem nos fuzilar, nós, mulheres negras, eu, mulher negra, vou sempre me levantar. Vou sempre dançar minhas memórias trazendo outras experiências.

Deixo aqui, no meu escrever, a possibilidade de resgate de mim mesma, de ressignificação de dororidades⁵⁴ e a esperança de ver “substituir mulheres negras como objeto de estudo por mulheres negras contando sua própria história” (Xavier, 2019, p. 82).

54 Conceito feminista de Vilma Piedade (2017) que trata das dores que unem as mulheres negras para além do machismo.

REFERÊNCIAS

ANGELOU, Maya. *Poesia Completa*. Tradução de Lubi Prates. Bauru: Astral Cultural, 2020.

EMICIDA. *Música Bang!* Álbum 10 anos de triunfo. 2018.

EVARISTO, Conceição. Conceição Evaristo: A escritora negra reconstrói a história brasileira. Entrevista concedida a Morgani Guzzo. *Catarinas*, 28 jul. 2021. Disponível em: <https://catarinas.info/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-das-mulheres-negras-reconstroi-a-historia-brasileira/>.

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

hooks, bell. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019.

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

KILOMBA, Grada. *Memórias de plantação: episódios de racismo cotidiano*. 1.ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEAL, Mara Lúcia. *Memória e(m) performance: material autobiográfico na composição da cena*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas da Universidade Federal da Bahia (PPGAC/UFBA). Salvador, 2011.

PERES, Bruna Bellinazzi. *Memórias perfumadas: percepção e memória em processo de criação em dança*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas da Universidade Federal do Estado Do Rio de Janeiro (DINTER UNIRIO/UFU). Rio de Janeiro, 2017.

PIEIDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós. 2017.

SANTOS, Ynaê Lopes. bell hooks e as miudezas que importam. *GELEDÉS*, 16 de dezembro de 2021. Questões de gênero, Mulher Negra. Disponível: <https://www.geledes.org.br/bell-hooks-e-as-miudezas-que-importam> Acesso em 15 de abril de 2024.

SOUSA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2^a edição. 1983.

XAVIER, Giovana. *Você pode substituir mulheres negras como objeto de estudo por mulheres negras contando sua própria história*. Rio de Janeiro: Malê, 2019.

IDEIAS PARA ADIAR O NOSSO PRÓPRIO FIM

Tuliola Lima⁵⁵

Resumo: O texto apresenta perspectivas analíticas entre esquizoanálise (filosofia da diferença) e psicologia sobre emoções e blocos de sensações candentes em nosso tempo. Na primeira parte, revisito ideias do Companheiro da Luta Antimanicomial, Paulo Azevedo, associando-as à necessidade de falarmos sobre o amor nos campos da saúde mental. Busco contribuir para reflexões provisórias acerca dos afetos envolvidos no campo da militância, território do qual também faço parte. Na segunda seção, esboço articulações esquizoanalíticas e contracoloniais com referenciais da psicologia, filosofia e autores(as) da Reforma Psiquiátrica. Considerando uma necessidade ética de discutirmos sobre democracia e liberdade, proponho refletirmos também sobre os afetos e modos de subjetivação dos nossos tempos. Na terceira e última parte, retomo estratégias de resistência e cosmologias dos povos originários e afrodiaspóricos, diante da colonização e das reiteradas tentativas de europeus tentarem destruir seus mundos e modos de vida. Com tais povos construímos ideias para outros fins. Ao longo do texto são citados trechos de canções que agem como intercessoras do pensamento e deixam entrever possibilidades de enfrentarmos sofrimentos. Uma conclusão que se faz convida ao reencantamento nas lutas e à reconstrução dos afetos que circulam entre nós.

Palavras-chave: esquizoanálise, saúde mental, amor, psicologia.

*“É preciso amor pra poder pulsar”
(Almir Sater e Renato Teixeira)*

INTRODUÇÃO

“Conheça o trabalho de quem faz da vida uma arte”⁵⁶ - assim começava a apresentação de um dos trabalhos propostos por Paulo José de Azevedo: comunicólogo e militante da luta antimanicomial. Pude conviver com Paulo em diversos momentos, perpassados por nossas trajetórias nos movimentos da saúde mental - entre eles, enquanto ele

55 Psicóloga, artista da dança e escritora. Militante antimanicolonial e anticapitalista. Nascida em biomas de transição entre mata atlântica e cerrado. E-mail: tuliolaa@gmail.com.

56 Em comunicação pessoal não publicada.

planejava realizar o programa para televisão chamado “Elaborando”. Dos temas iniciais propostos, constavam os seguintes: adoecimento psíquico; mercado de trabalho; disputas de afeto e projeção social. Conflito, preconceitos e exclusão social; mazelas sociais e familiares. Segundo ele, no mundo falta empatia, compreensão, amor, paciência e outras virtudes.

*“ It’s the terror of knowing
What this world is about
Watching some good friends
Screaming: Let me out”. (Under Pressure, 1981)*

A canção de Queen e David Bowie (1981) evocada ao longo deste texto age como intercessora para convidar a darmos outra chance a nós mesmas(os), apesar das nossas perdas, insanidades, risos incompreensíveis ao nosso redor e da pressão de nossos tempos, que insiste em nos fragmentar. Como nosso momento histórico cria condições para que algumas emoções sejam prevalecidas em relação a outras, seguimos construindo modos de travessia neste milênio, aproximando criações artísticas, filosóficas, conceituais. Podemos nos perguntar sobre os motivos para estas manifestações ocorrem, estranhando mesmo aquilo que pareça natural, por ser recorrente; “[...] os brados de sofrimento evidenciam a dominação oculta em relações muitas vezes consideradas como parte da natureza humana” (Sawaia, 2007, p. 98).

Com estas motivações, revisito as ideias deste querido amigo, à medida que construo uma espécie de personagem conceitual, conforme Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010) desenvolvem: “Eu não sou mais eu, mas uma aptidão do pensamento para se ver e se desenvolver através de um plano que me atravessa em vários lugares. O personagem conceitual nada tem a ver com uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, pois ele vive, ele insiste” (p.78). Através deste agente de enunciação, busco contribuir para reflexões

provisórias acerca dos afetos envolvidos no campo da militância em saúde mental, território do qual também faço parte.

Dentre as contribuições da esquizoanálise ou filosofia da diferença - elaborada por Deleuze e Guattari - estão perspectivas de pensamento sobre as relações humanas e os processos de subjetivação que produzimos e nos quais nos envolvemos. Comentando a produção destes autores, Suely Rolnik (1995) afirma que o que nos força a pensar é o mal estar que nos atravessa diante das combinações de forças do ambiente em que vivemos. As diferenças que advém daí, alterando nossos estados sensíveis, nos desorganizando, provoca novo trabalho de pensamento para reconfigurarmos nossos estados: sensíveis, de pensamento, entre dimensões visíveis ou não, dizíveis ou não. É um convite para usarmos a “teoria” a favor do pensamento - que, bem entendido, não se refere a um trabalho meramente mental - trazendo-o para um sentido de colocá-lo “a serviço da vida em sua potência criadora” (Rolnik, 1995, p. 1).

*... love dares you to change our way
of caring about ourselves...
(Under Pressure, 1981)*

Pouco antes de fazer a sua passagem, Paulo comentou com uma companheira nossa, talvez se referindo aos sentimentos que localizava como sinais de suas crises, que não havia aprendido a lidar com a sua dor. As experiências de vida atravessadas pela violência do tratamento psiquiátrico manicomial - no qual se incluem internações, eletroconvulsoterapias, estigmatização em função de diagnósticos, etc. - trazem a urgência e a necessidade veemente da luta por dignidade e garantia de direitos. As expressões de sofrimento, porém, são tão plurais quanto as demais vivências que presenciamos. Isso me faz pensar nas dimensões individuais e coletivas das dores que carregamos. E no atravessamento da “estrutura de violência de coerção do ditame neoliberal da liberdade” (Han, 2017, p. 23), pelo

qual lidamos com imperativos paradoxais para sermos livres... efeitos de subjetivação provocados pelo modo capitalista de produção atual.

Esgotamentos, tristezas, sentimentos de culpa e/ou impotência diante do que acabamos entendendo como nossos próprios fracassos, são comuns diante dos desafios cotidianos. Fazem parte dos efeitos do neoliberalismo que produz, ademais, também certa despolitização da sociedade (Han, 2017), com a prevalência de valores associados ao trabalho e produção incessante de mercadorias. Tais valores e ideologias contaminam nossos modos de ver, perceber e sentir os fenômenos que vivemos.

Dentre as emoções e blocos de sensações candentes em nosso tempos, o amor surge como tema contra-hegemônico. Qual o lugar deste sentimento na nossa sociedade? Renato Nogueira (2023) afirma que falar de amor concerne a todas(os) nós: e propõe pensarmos nele como algo que ajuda nas restaurações: pode ser entendido como fonte de pensamento e de emoções. Defendo usos destas ideias como modo de pensar que configura resistência ao processo colonial no Brasil, diante da imposição de culturas europeias e extermínios dos povos originários e afrodiaspóricos e de seus modos de vidas. Afinal, desde as contribuições de Césaire (1978), temos a avaliação da colonização europeia como processo esmagador e que fez inúmeras possibilidades serem suprimidas: “Entre colonizador e colonizado, só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias, o desprezo, a desconfiança, a arrogância, a suficiência, a grosseria, (...), as massas aviltadas” (Césaire, 1978, p. 25).

A colonialidade mantém, ao longo dos séculos, um letramento da convivência pela violência. Tratar sobre os efeitos do amor nas relações poderia contribuir para a criação de outros modos de pensar e agir?

ARTICULAÇÕES ESQUIZOANALÍTICAS E CONTRACOLONIAIS

Para situarmos condições de resposta a esta questão, precisamos de aportes teórico-ético-conceituais que considerem o contexto da sociedade brasileira: um país em que, conforme Simas e Rufino (2020), se destroem sistemas de mundo e formas plurais de vida, fazendo valer um projeto de normatização através de estratégias de desencantamento do mundo e aprofundamento da colonização dos corpos: “Este Brasil é um país de corpos doentes, condicionados e educados para o horror como empreendimento” (p. 12).

No campo da psicologia, temos contado com as colaborações de Bader Sawaia (2007) a respeito da importância de considerarmos a afetividade nas reflexões acerca da desigualdade social brasileira, para assim mantermos viva a capacidade de nos indignar. São muitos os desafios com os quais lidamos cotidianamente nas Redes de Atenção Psicossocial, enquanto lidamos com pessoas em situação de sofrimento mental e em diversas condições de vulnerabilidade.

A exclusão vista como sofrimento de diferentes qualidades recupera o indivíduo perdido nas análises econômicas e políticas, sem perder o coletivo. Dá força ao sujeito, sem tirar a responsabilidade do Estado. É no sujeito que se objetivam as várias formas de exclusão, a qual é vivida como motivação, carência, emoção e necessidade do * eu. Mas ele não é uma mônada responsável por sua situação social e capaz de, por si mesmo, superá-la. É o indivíduo que sofre, porém, esse sofrimento não tem a gênese nele, e sim em intersubjetividades delineadas socialmente (Sawaia, 2007, p. 98-99).

Tanto em planos micro quanto em macropolíticos, a exclusão é um “processo complexo, configurado nas confluências entre o pensar, sentir e o agir e as determinações sociais mediadas pela raça, classe, idade e gênero [...]” (Sawaia, 2007, p. 110). Assim, diante dessas

complexidades da realidade em que vivemos, busco sustentar modos de uso da psicologia nos quais o campo epistemológico não se dissocia dos aspectos éticos práticos. Fazendo uma dobra sobre referências dos campos de aplicação desta e de outras ciências humanas, mencionadas por Sawaia (2009), reforço a importância de pensarmos em processos de subjetivação, ao invés de mantermos noções como a de uma subjetividade estanque. Em discursos do senso comum esta é uma representação recorrente. No entanto, há conceitos que podem contribuir para uma ação militante em direção a transformações.

Os afetos, enquanto uma das dimensões da subjetividade, são analisados pela autora à luz da teoria da filosofia de Baruch Espinosa: para que ações revolucionárias sejam efetivas, é preciso que forças reprimidas da subjetividade sejam direcionadas à alegria de viver (Sawaia, 2009). Perseverar na existência e manter esforços para resistir compõem o que o filósofo denomina como *conatus*. É um referencial também importante na obra esquizoanalítica de Deleuze e Guattari.

A potência de conservação é também poder de ser afetado, o que significa que ela, apesar de ser irreprímível, varia de intensidade, a depender das intersubjetividades que me constituem, isto é, das afecções (*affections*) que meu corpo e minha mente sofrem nos bons ou maus encontros do passado, do presente e do futuro (Sawaia, 2009, p. 366).

Nesta perspectiva, podemos entender tanto a liberdade quando a felicidade como necessidades fundamentais para a existência humana. Por isso se torna tão eficiente a exploração de nós mesmas que a lógica da sociedade de conquistas e neoliberal estabelece, conforme Han (2020) enuncia. Não se trata de essencializar estas questões, mas de entendê-las em variações de intensidade e transições entre diferentes estados de corpo e mente durante a existência. E, neste percurso reflexivo, estabelecer outra relação com a própria temporalidade em que vivemos.

Dentre as distintas contribuições deste referencial, destaco a indissociabilidade entre afeto e ética, o que é um guia para a atuação na saúde mental, bem como o entendimento de que, concretamente, não há tampouco razão sem afeto.

Se, por um lado, temos esta construção contra-hegemônica no campo da filosofia ocidental, por outro, podemos perceber afinidades com as cosmologias dos povos originários, os quais pensam em profunda conexão com a terra e outros seres e entidades, para além de humanos. Krenak (2020), contribuindo para mantermos subjetividades fora da lógica predominante no regime colonial-capitalista, afirma que somos capazes de nos atrair, umas pessoas às outras, pelas nossas diferenças.

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar nosso horizonte; não horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado (Krenak, 2020, p. 32).

No campo da saúde mental, bem como em distintas dinâmicas da vida, incluindo o movimento social da luta antimanicomial, do qual Paulo participava, passamos a defender e pleitear o “direito à loucura cidadã”, como ele dizia. Creio que eu não esteja em condições de recuperar a plenitude desta ideia, mas entendo que ela sintetiza a necessidade da garantia do direito a ser louco(a): que pessoas com sofrimento mental e/ou diagnósticos psiquiátricos possam ter seus direitos preservados, como todas as outras. Que não sejam alvo de preconceitos, estigmatizações, discriminações de nenhum tipo, tampouco seja conduzidas a intervenções contrárias à sua vontade.

Que possam manter a circulação territorial, a convivência, o acesso às instituições de seu interesse. Além deste plano que concerne aos indivíduos, a loucura cidadã legítima o acesso das pessoas às diferentes funções e espaços sociais, para a cultura e a sociedade serem também compostas por ela.

Mas, sabemos que falar de cidadania e direitos não basta, como não basta apenas aprovar leis, pois não se determina que as pessoas sejam cidadãs e sujeitos de direito por decreto. A construção de cidadania diz respeito a um processo social e, tal qual nos referimos no campo da saúde mental e atenção psicossocial, um processo social complexo. É preciso mudar mentalidades, mudar atitudes, mudar relações sociais (Amarante, 2007, p. 71).

Why can't we give love that one more chance?
(Under Pressure, 1981)

Os referenciais esquizoanalíticos no campo da saúde mental contribuem para invenção de práticas em que as pessoas usuárias possam participar ativamente da reconstrução de si, de maneiras de estar consigo mesmas e com o mundo - conforme relata Patrícia Ayer (2005) em seu trabalho com dispositivos de grupo. Podemos nos valer de teorizações que ajudem a colocar pensamentos e reflexões a serviço da vida. Deste ponto de vista, é preciso incentivar buscas ativas por composições alegres, nas quais os corpos em relação possam ter ativadas sua potência de existir e aumento de conexões. A autora explicita, assim, a dimensão política destas composições afetivas.

Neste mesmo sentido, Sawaia (2007) incentiva que a alegria tenha papel crítico seletivo, pela qual selecionamos bons encontros que potencializem nosso modo de ser e que contribua para construção de uma coletividade organizada. A convivência com pessoas usuárias

da rede de saúde mental traz aprendizados e alegrias incomensuráveis. O sentido de nossa prática é dado a partir daí.

O título do presente trabalho faz referência à preciosa obra de Ailton Krenak (2020), na qual ele nos alerta sobre a pregação do fim do mundo para que possamos desistir dos nossos próprios sonhos. No texto “Ideias para adiar o fim do mundo” (Krenak, 2020), baseado em palestra proferida em 2019, o autor nos convida a questionar uma ideia homogênea de humanidade em que o consumo é mais valorizado que a cidadania das pessoas.

Para adiar nosso fim, bem como fim do nosso mundo, podemos recorrer também à elaboração de Viveiros de Castro (2020):

Esse fim que é preciso adiar assinala a falência de uma certa ideia de humanidade, uma ideia - um projeto - que, ao ter posto a desvalorização metafísica do mundo como sua própria condição de possibilidade, transformou os portadores dessa ideia em agentes da destruição física deste mesmo mundo (e de incontáveis mundos de outras espécies (p. 79).

Tarefa para a qual é preciso força, imaginação, sonho, utopia, coletividades...

Acredito que sonhar é uma forma de criar agenciamentos entre nós; uma forma de nos contrapormos a este tempo “especialista em criar ausências” (Krenak, 2020, p. 26). Contarmos e recontarmos nossas histórias e canções. Recuperarmos, com povos originários e afrodiáspóricos, sentidos para nossas coletividades e na vida em sociedade.

Estamos aprendendo, juntxs, a criar referências contracoloniais e antirracistas na saúde mental; algo que para algumas de nós parece ser urgente, para outras - as que pactuam com a branquitude - “desnecessário”. Queremos endossar experiências e modos de vida “numa terra cheia de sentido, numa plataforma para diferentes cosmovisões” (Krenak, 2020, p. 25). Estas são ideias-força às quais

pessoas, grupos e instituições colonizadoras não estão habituadas a considerar. Sonhar e criar agenciamentos outros para nossas produções é um modo contracolonial de agir no campo da saúde, saúde mental, movimentos sociais, entre outras práticas militantes.

Porém, como bem demonstrado por Hur (2020), há diferentes modos de agenciamento do desejo às máquinas políticas contemporâneas. Os efeitos do capitalismo e do neoliberalismo nos processos de subjetivação e nos fluxos desejantes levam a desencantamentos e pessimismos, pelos quais o desejo acaba produzindo sua própria repressão. A aceleração da subjetividade capitalística leva a um colapso, causando cansaço, impotência e desagregação. “Os fluxos desejantes em colapso, não recompensados, esgotados, endividados, sofrem uma reversão do vetor da força. O que se apresentava como forças ativas e reativas tornam-se somente reatividade e ressentimento” (Hur, 2020, p. 186). Esta forma de funcionamento por máquinas neofascistas, produzindo desejos reativos, mobilizada pelo ódio, leva a uma reconfiguração de territórios existenciais, nos quais prevalecem segmentarização e lógicas autoritárias. Assim, formas de exclusão passam a operar nas relações, sob formas de intolerância às diferenças e com tendências à dominação.

Em termos macropolíticos e no que se refere a modos de gestão da vida, os diagramas de forças vão sendo constituídos para manter adesão de formas desejantes ao neoliberalismo. Podemos constatar “um circuito desejante que se atualiza na hierarquia de raças, étnica, de sexo-gênero, de classes sociais, de religião, culturais, de valores da moral, ou seja nos racismos, machismos e fundamentalismos de todas as espécies” (Hur, 2020, p. 191). Mesmo que tais afetos se baseiem em ansiedade, insegurança, medos e tentativas de destruição de diferenças tidas como ameaçadoras. Mesmo que elas estejam em nós mesmas(os).

Se há forças microfascistas na sociedade; interesses coniventes com a manutenção da exclusão para pessoas em situação de sofrimento

mental; há também lutas e resistências de vários tipos. E nosso campo segue em disputa.

Na saúde mental antimanicomial prezamos pelo cuidado em liberdade e temos como tradição contribuições do movimento conhecido como Psiquiatria Democrática Italiana. Franco Basaglia, psiquiatra e militante que esteve presente no Brasil no final da década de 1970, deixa preciosas contribuições para buscarmos otimismo nas nossas práticas, a despeito dos pessimismos da razão. Com seus escritos construímos parâmetros para analisar criticamente modos das instituições operarem práticas, incluindo as que se nomeiam como de cuidado e/ ou tratamento.

Paulon, Trepte e Neves (2013) comentam, a este respeito, uma intenção de Basaglia para além da criação de serviços assistenciais: “a instituição a ser negada é todo o arsenal de saberes, verdades, normas e lugares instituídos sobre e para a loucura e o louco (como doença e doente mental, respectivamente)” (p. 185). Demais colaboradores do Movimento pontuam a importância de considerarmos em conjunto todo o aparato técnico-burocrático criado na categorização das doenças.

Dentre eles, Benedetto Saraceno (Renila, 2023), ao falar em homenagem ao Franco Rotelli - ambos são referência histórica do movimento italiano associado à Reforma Psiquiátrica - afirma que é preciso que a luta antimanicomial se associe a outras lutas. Radicalizar o acesso a direitos e a materialização de condições de exercício da cidadania. Pois é possível constatar a relação entre a ideologia dominante na psiquiatria e o neoliberalismo; bem como constatar modos sutis de exercício de controle, entre outros efeitos decorrentes do poder medicalizante que práticas médicas exercem nas nossas sociedades.

Em tom que poderia ser interpretado como quase utópico, Saraceno (Renila, 2023) propõe que o lema “por uma sociedade sem manicômios” poderia se tornar “por uma sociedade sem psiquiatras”. Afinal, índices de violência, racismos e outras formas de discriminação étnico-culturais, usos abusivos de fármacos, pobreza e desigualdades

são desafios que permanecem no contexto das práticas atuais, apesar dos avanços obtidos com o percurso da Reforma Psiquiátrica até aqui. Esta provocação serve como convite a revisitar os fundamentos dos movimentos, visto que processos de autonomia e condições de tomada de decisão das pessoas que convivem com o sofrimento mental não são garantidos.

A todo instante é necessário refletirmos sobre as práticas e sobre como nos relacionamos entre nós e com os campos de intervenção, como cuidado ético com o que propomos. Diante dos índices de vulnerabilidade e violência da conjuntura atual, não basta sermos antimanicomiais: é preciso sermos antimanicoloniais, conforme desenvolvido por David (2022). Não mais pactuarmos com a opressão e a estigmatização de pessoas identificadas como em situação de sofrimento mental. Exercer políticas de amizade reconhecendo as humilhações históricas que estruturam as relações brasileiras, pautadas no racismo e na colonialidade (David, 2022). Incluir esta matriz na Luta Antimanicomial, nas formações profissionais, nos campos de atuação da psicologia e nos movimentos da saúde mental.

IDEAÇÕES SOBRE OUTROS FINS

“Quando você sentir que o céu está ficando muito baixo, é só empurrá-lo e respirar” (Krenak, 2020, p. 28).

Creio que podemos, então, retomar o tema reflexivo sobre o amor e a dimensão afetiva nas nossas práticas, nossos cotidianos, nossa militância. A este respeito, Han (2017) afirma que

O neoliberalismo, com seus impulsos do eu e de desempenho desenfreados, é uma ordem social da qual o eros desapareceu totalmente. A sociedade da positividade, donde se ausentou a negatividade da morte, é uma sociedade do *mero viver*, dominada pela

única preocupação de “assegurar a sobrevivência na descontinuidade”. É a vida de um escravo. Essa preocupação pelo mero viver, pelo sobreviver, retira da vida aquela vivacidade que se constitui num fenômeno complexo. O meramente positivo é sem vida (p. 52).

Nesta perspectiva, o aspecto da sobrevivência, individualmente, se assemelha a um estado de se estar morto-vivo. Uma apatia promovida pelos distanciamentos e mercantilizações das relações entre humanos e não humanos, mas especialmente entre as pessoas, em suas diferentes interações. “A sociedade do desempenho, dominada pelo poder, onde tudo é possível, onde tudo é iniciativa e projeto, não tem acesso ao amor enquanto vulneração e paixão” (Han, 2017, p. 29). O modo de subjetivação dominante, neste contexto, é o indivíduo narcisista, fechado em si, pouco disponível para alteridades, presa em um espelho e esgotada, fadada ao cansaço e ao sentimento difuso de depressão e descrença. Em situações de fragilidade emocional, ou em estados de sofrimento mais intenso, acabamos correndo o risco de não nos bastarmos para responder às nossas angústias e lidar com o que nos aflige. A dificuldade em mantermos laços sociais cria desamparo - o que, no entanto, constitui as estruturas relacionais dominantes dos nossos tempos. Por quê?

“Sem o questionamento do sofrimento que mutila o cotidiano, a capacidade de autonomia e a subjetividade dos homens, a política, inclusive a revolucionária, torna-se mera abstração e instrumentalização” (Sawaia, 2007, p. 99). A autora apresenta a categoria de sofrimento ético-político para abordarmos

[...] as múltiplas afecções do corpo e da alma que mutilam a vida de diferentes formas. [a categoria] retrata a vivência cotidiana das questões sociais dominantes de cada época história, especialmente a dor que surge da situação social de ser tratado como

inferior, subalterno, sem valor, apêndice inútil da sociedade (Sawaia, 2007, p. 104).

Nesta abordagem, podemos acrescentar o convite de Paulon, Trepte e Neves (2013), para quem atua no campo da saúde mental: “Deixar-se povoar por este sempre radical estrangeiro que é a loucura sem precisar colonizá-lo” (p. 195). Sem reproduzir na dimensão micropolítica o que a conjuntura macro pressiona a fazer recorrentemente.

Minhas experiências profissionais do campo da saúde mental, bem como outras experiências de vida, me levam à triste constatação de que tais sentimentos são comuns às pessoas com ideação de auto-extermínio. O que me faz pensar em um imperativo ético de cuidado com a própria existência, sendo necessário falarmos sobre estes temas e sobre as inúmeras tentativas de pôr fim à própria vida, tantas vezes praticadas entre nós.

Paulo Azevedo, em seu livro autobiográfico, comenta sobre estas ideações e modos de lidar com as mesmas. Há uma passagem de poema anônimo, citado por ele, no capítulo nomeado como Carta aos Jovens: “O homem que morre lutando é um vencedor” (Oliveira, 2005, p. 50). No livro estão citadas diversas canções que ilustram direções construídas pelo autor, ao longo de sua vida, com determinadas letras e canções escolhidas por ele.

O espírito do livro é que a pessoa que sofre ou sem ter consciência faz sofrer, tome consciência, mesmo com dor, da sua incompetência em ser feliz e aceitar para administrar a complexidade da vida. Depois que a pessoa descobrir, as condições psicológicas íntimas como: orgulho, agressividade, inaceitação do outro, achar que sabe tudo, querer mandar, falta de persistência, falta de tranquilidade, falta de paciência, incapacidade de convivência democrática, saber culpar os outros com eficiência; as condições familiares que proporcionaram o sofrimento tais

como relacionamentos desgastantes, competições, intrigas, disputa de amor paterno e materno, falta de referência familiar materna e paterna, falta de condução para uma educação e conseqüente profissão adequada e as condições sociais como falta de condições financeiras e saneamento ambiental. Propor uma meta de médio e longo prazo, com humildade de começar do início e de baixo, para, se necessário, fazer um sacrifício para ter um futuro melhor, sabendo que a vida não é só tristeza; é prazer também, apesar da necessidade da luta para o aprendizado e a capacitação dentro do tempo certo. Depois deste longo processo de elaboração mental e preparo para enfrentar a luta, estar pronto para romper com as ligações familiares dependentes financeiramente, construir o afeto em outras frentes que não só na família e entender o paradoxo do abandono e do apego excessivo que são ambos prejudiciais e fatais (Oliveira, 2005, p. 100).

Talvez possamos aprender a exercitar nossas relações inspiradas pelo filosofia espinosana e filosofia da diferença, sustentando sistema de ideias em que o social, o político e o psicológico estejam entrelaçados, revertendo-se uma dimensão na outra (Sawaia, 2007). Parece-me uma proposta ética consistente com os princípios de nossas práticas.

Talvez um dia a obra de Paulo, tal como a de Van Gogh, “armada de febre e boa saúde, retornará para lançar ao vento o pó de um mundo enjaulado que seu coração não podia suportar” (Artaud, p. 51).

O que tenho aprendido com as convivências no campo da saúde mental me permitem aproximar arte e esquizoanálise, resgatando contribuições de autoras como Tania Galli Fonseca (2022): das formas de pensamento sobre o mundo, perceber quando a ciência “aceita fazer par com a poesia e com o tempo intempestivo dos encontros” (p. 140). Os aprendizados, nesta perspectiva, envolvem série de corpos e o conhecimento pode ser produzido sem nós, de modo impessoal e pré-individual, fora das limitações fixas dos estados de coisas. Podemos,

assim, multiplicar sentidos sobre os acontecimentos, através dos agenciamentos que construímos.

Trata-se, aqui, da entrada nos paradoxos de um tempo que permanece no instante, para desempenhar alguma coisa que não para de se adiantar e se atrasar, de esperar e relembrar. [...] Perder tempo em uma busca que se poderia chamar de amorosa, é disso que se trata. Produzir a ciência como arte diante da crise do saber, descobrir o problemático, ou seja, reconhecer que entre dois pontos de vista não está, como habitualmente se pensa, a solução, mas o próprio problema (Fonseca, 2022, p. 139).

E, nesta produção em movimento, aproximar o logos e o eros, conforme abordado por Han (2017): eros, este amor que se liga à política, à arte, que permite renovações e impulsiona o pensamento. Cultivar a amizade, vencer a depressão. Considerar o amor como condição de possibilidade para o pensamento, segundo Deleuze e Guattari (2010): “E o amigo não vai reintroduzir, até no pensamento, uma relação vital com o outro, que se tinha acreditado excluir do pensamento puro?” (p. 9).

Em conversa com a gestão municipal de saúde mental que tivemos em março de 2023, Paulo falava sobre os riscos de os serviços de referência em saúde mental se tornarem muito científicos e pouco afetivos. Creio que esta seja a síntese dos perigos que corremos ao pensarmos nas condições atuais de assistência em saúde mental, nas estratégias que temos de construir processos de reabilitação psicossocial **com** as pessoas atendidas nas políticas públicas. Quando ele insistia, também, em buscarmos “coisas além dos medicamentos” e buscar realizar “ações afirmativas” com as pessoas usuárias, penso se tratar de uma proposta para nos orientar em como seguirmos.

De todo modo, tornar contracoloniais os referenciais teórico-conceituais das disciplinas que habitam em nós, nos leva a retomar

construções dos povos originários e afrodiáspóricos, que têm há séculos lutado por sustentar suas concepções e modos de vida. “Povo contracolonialista não tem destino. Tem imaginário. [...] Neste momento, nós precisamos alimentar nossa trajetória; alimentar a nossa ancestralidade para termos a força necessária de compormos o nosso imaginário” (Bispo, 2023).

Em diálogo com esta cosmologia, Krenak (2022) nos ensina a reflorestar nosso imaginário, propondo poéticas e confluências para que possamos habitar nossos espaços, recuperando as potências da vida. É um modo de resgatar saberes ancestrais para estabelecermos outras formas de relações. “Assim, aqueles povos que fomos ensinados a ver como sobrevivências de nosso passado humano - povos forçados a “subviver” no presente em meio às ruínas de seus mundos originários - se mostram inesperadamente como imagens de nosso próprio futuro” (Viveiros de Castro, 2020, p. 80).

*“Ah que não seja meu
o mundo onde o amor morreu”
(Tempo de Amor, 1966).*

Na última conversa que tive com Paulo, ele me perguntava sobre a ancestralidade. Ideia que precisa fazer sentido no momento presente. Comentei a respeito das pistas que estava investigando, a partir das minhas vivências. Eu poderia lhe dizer, em outra oportunidade, sobre modos de lidarmos com o tempo fora da dimensão meramente cronológica, fora do ritmo de produção de consumo, sem restringir a vida à funcionalidade utilitarista - comunicada e analisada também por Simas e Rufino (2020). Assim, para não sermos peças de engrenagens que nos destroem, podemos alargar compreensões sobre o tempo, sobre a ancestralidade, sobre seres e conexões diversas. Mas estas noções não tive oportunidade de dizer a ele.

Resta, ainda, a tarefa de (re)encantamento neste tempo em que vivemos. Temos que construir estratégias de construção política da vida:

[...] afirmar a vida neste e nos outros mundos - múltiplos feito as folhas - como pássaros capazes de bailar acima das fogueiras, com a coragem para desafiar o incêndio e o cuidado para não queimar as asas. Chamuscados, feridos, mas plenos e intensos, cantando por saber que a vida é voo (Simas; Rufino, 2020, p. 18).

E seguirmos cuidando dos projetos de nossas lutas coletivas.
Dedico então, nesta toada, um poema de Nego Bispo (2023), ao amigo que segue entre nós:

Fogo!... Queimaram Palmares,
Nasceu Canudos.

Fogo!... Queimaram Canudos,
Nasceu Caldeirões.

Fogo!... Queimaram Caldeirões,
Nasceu Pau de Colher.

Fogo!... Queimaram Pau de Colher...
E nasceram, e nasceram tantas outras comunidades
que os vão cansar se continuarem queimando.

Porque mesmo que queimam a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesmo que que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados.
Mesmo queimando o nosso povo
Não queimarão a ancestralidade.

REFERÊNCIAS

AMARANTE, Paulo. *Saúde Mental e Atenção Psicossocial*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2007.

ARTAUD, Antonin. *Van Gogh: o suicidado pela sociedade*. Rio de Janeiro: Achiamé [19—?].

BISPO, Nego. *Seminário Psicologia e extremismos políticos: subjetivação em contextos de violência e ódio*. Florianópolis: CRP/SC, 6 jun. 2023. 1 vídeo (187 min). Publicado por CRP/SC. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qut88j6w5UU>. Acesso em: 12 mar. 2024.

CAFE filosófico: o que pode o amor? - Renato Noguera. São Paulo: TV Cultura, 6 ago. 2023. 1 vídeo (49 min). Publicado por Café Filosófico CPFL. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RAAF5sOHfl0>. Acesso em: 22 set. 2023.

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

DAVID, Emiliano de Camargo. *Saúde mental e racismo: saberes e saber-fazer desnordeado na/para a Reforma Psiquiátrica brasileira antimanicomial*. 2022. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/30911>. Acesso em: 15 abr. 2024.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?*. São Paulo: 34, 2010.

FONSECA, Tania Mara Galli. Aprender, uma busca amorosa. In: ALBUQUERQUE, Alana Soares; CAIMI, Claudia Luiza; COSTA, Luciano Bedin (org.). *Rastros de um pensamento: escritos sobre clínica, arte e política*. Florianópolis: ABRAPSO, 2022. p. 135-141.

HAN, Byung-Chul. *Agonia do eros*. Petrópolis: Vozes, 2017.

HUR, Domenico. Desejo e política em Deleuze: máquinas codificadora, neoliberal, neofascista e esquizodramática. *Poliética*, São Paulo, v. 8, n. 2, p. 173-202, 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/PoliEtica/article/view/50130>. Acesso em: 11 mar. 2024.

KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

NORONHA, Patrícia Ayer de. Micropolíticas da alegria na clínica coletiva na saúde mental pública. In: I CONGRESSO LATINO-AMERICANO DA PSICOLOGIA. *Anais...* [recurso eletrônico] São Paulo: ULAPSI, 2005, s/p.

OLIVEIRA, Paulo José de Azevedo. *Doidera pouca é bobagem!!! O mal, entendido*. Belo Horizonte, MG: [s.n.], 2005.

PAULON, Simone; TREPTE, Renata; NEVES, Rosane. Todo dia se faz tudo sempre igual...? Recortes da desinstitucionalização da loucura Brasil-Itália. *Mnemosine*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p.180-198, 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/en/24077202TODO_DIA_SE_FAZ_TUDO_SEMPRE_IGUAL_Recortes_da_desinstitucionaliza%C3%A7%C3%A3o_da_loucura_Brasil_It%C3%A1lia. Acesso em: 21 nov. 2023.

REDE NACIONAL INTERNÚCLEOS DA LUTA ANTIMANICOMIAL [RENILA]. *As contribuições da Reforma Psiquiátrica Italiana à Luta Antimanicomial Brasileira: uma homenagem a Franco Rotelli*. 25 mai. 2023. Facebook: Rede Nacional Internúcleos da Luta Antimanicomial. Disponível em: <https://www.facebook.com/100064739134603/videos/957317512082858/>. Acesso em: 14 nov. 2023.

ROLNIK, Suely. Ninguém é deleuziano: Despedir-se do absoluto. [Entrevista cedida a] Lira Neto e Silvio Gadelha. *O Povo*, Caderno de

Sábado, n. 6, Fortaleza, 18 nov. 1995. Disponível em <https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/suely%20rolnik.htm>. Acesso em: 05 set. 2023.

SAWAIA, Bader. O Sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão/Inclusão. In: SAWAIA, Bader. *As artimanhas da exclusão: análise psicossocial e ética da desigualdade social*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 97-118.

SAWAIA, Bader. Psicologia e desigualdade social: uma reflexão sobre liberdade e transformação social. *Psicologia & Sociedade*, v. 21, n. 3, p. 364-372, 2009. Disponível em: <https://www5.pucsp.br/nexin/artigos/download/psicologia-e-desigualdade-social.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2024.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Encantamento sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SOCIEDADE do Cansaço - Documentário Completo. Byung-Chul Han. São Paulo: Clinicandpsicanálise e esquizoanálise, 25 dez. 2020. 1 vídeo (60 min). Publicado por Clinicandpsicanálise e esquizoanálise. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VbPvH515KoY&t=13s>. Acesso em: 08 abr. 2024.

TEMPO DE AMOR. Intérpretes: Baden Powell e Vinicius de Moraes. Rio de Janeiro: Forma, 1966. 1 disco vinil.

TOCANDO em frente. Intérprete: Almir Sater. Compositores: A. Sater e R. Teixeira. In: ALMIR Sater ao vivo. Intérprete: Almir Sater. Rio de Janeiro: Sony Music, 1992. 1 CD, faixa 2.

UNDER PRESSURE. Intérpretes: Queen e David Bowie. Montreux: Mountain Studios, 1981. 1 disco vinil.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perguntas Inquietantes. In: KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 73-84.

VAMOS FICAR JUNTINHOS? CULTIVAR A VIDA PARA GERAR TEMPO.

Maria Flor Guerreira – Txahá Xohã Pataxó⁵⁷

Resumo: Este é um relato e reflexão a partir de minha participação no 1º Encontro de Esquizoanálise em 26 de outubro de 2023 na UFMG. Faço algumas críticas: como os indígenas continuam sendo tratados de modo geral e em especial pela ausência de cuidados por parte da psicanálise, psicologia, da saúde mental. Como a academia segue trilhando os passos dos invasores europeus, portugueses, extraindo, extorquindo nossos conhecimentos e nos descartando. Chamo atenção para isso que é uma grande burrice porque o planeta, o nosso único mundo possível de continuarmos vivos está sendo detonado. E, que é uma doença interna que bicho homem precisa se curar para não continuar matando tudo à sua volta porque tem acabado matando a si mesmos e diminuindo a possibilidade de continuarem existindo como espécies. Aponto vários tipos de genocídios, aos quais não me conformo de sua existência, e faço um convite às pessoas para nos juntar, pois somente juntos conseguiremos construir ações para nos preservar e evitar a extinção de bicho gente.

Palavras-chave: indígena, saberes, esquizoanálise, compartilhamento, natureza.

VAMOS FICAR JUNTINHOS?

Esta escrita se deu a partir do convite de minha participação como conferencista junto com João Pentafta (USP) do 1º Encontro de Esquizoanálise ocorrido no dia 26 de outubro de 2023 na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Participei da mesa 03 (três) “Inconsciente animista: perspectivas ameríndias na produção de subjetividades”. Também participaram como debatedor, o Rogério Felipe Teixeira (Uni BH, Instituto Gregório Barenblitt e a Bianca Rodrigues (UFMG) que mediou a conversa.

⁵⁷ Maria Flor Guerreira, Txahá Xohã Pataxó, é indígena ativista pela causa vida. Engravadora de Sonhos, Plantadora de árvores, Agiota do amor e pretensa Encantadora de capitalista. Mestranda em Dança (Universidade Federal da Bahia – UFBA). Graduada em Ciências Sociais e humanidades (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG). Possui Especialização em Gênero e Diversidade na Escola (UFMG). E-mail: mariaflorguerreira@gmail.com.

Minha apresentação começou com uma música Pataxó, a razão para tal foi incluir e acordar os conferencistas para entrar na guerra pela vida, iniciar a questionar qual a razão daquele convite, mas também trazer a alegria do meu povo, que apesar de tudo ainda canta, ainda é alegre.

*Estava lá dentro da mata...
Estava lá dentro da mata...
Estava lá dentro da mata...
Por que que mandou me chamar?
Eu sou indígena guerreira de todo lugar
Nós somos povos guerreiros de todo lugar
Rêa, rôa, rêá...
Rêa, rôa, rêá...
Rêa, rôa, rêá, rearrá*

E neste “rêa, rôa, reá” vocês colocarão aquelas palavras ocultas. Aquelas que vocês não podem falar, que estão a lhes incomodar, mas vão pôr na intenção de jogar fora aquilo que vocês não querem, expulsar os sentimentos ruins, e buscar o que querem muito. Façam com o coração, joguem para o universo suas vontades, sonhos e desejos.

Eu sou a Maria Flor Guerreira, “engravidadora de sonhos”, plantadora de árvores, agiota do amor. “Agiota do Amor”! As pessoas sorriem quando eu falo isso por não entenderem do que estou falando. Mas também sorriem, quando eu falo “buceta”. As pessoas ficam constrangidas. Gosto muito de me referir ao aparelho genital da mulher. Não é para deixar as pessoas sem graça, mas por entender a riqueza que é o corpo da mulher, por compreender o sagrado que é essa parte tão sensível do feminino. Aparelho genital que dá vida e traz gozo ao mundo. A intenção é de naturalizar a existência dos nossos corpos cansados de ser violentados, buscar envolvimento para discorrermos sobre o assunto, pois compreendo que falarmos sobre o corpo feminino é uma forma de nos libertarmos. Quando digo

“agiota do amor”, elas pensam logo em vida sexual, em dinheiro. Mas, a minha agiotagem é algo diferente, mas que deveria ser uma prática corriqueira. É a emanção de um amor que vai para além das relações humanas. Na minha “agiotagem”, o capital é o amor, e o banco são as pessoas. Busco firmar um compromisso com o dar e o receber amor, fazendo o capital amor evoluir ao ponto de que o mesmo seja dado, recebido, aumentado de forma que se modifique a energia no entorno de cada pessoa. Um agiota cobra caro, né? São juro altíssimos! Então, eu, Maria Flor Guerreira, me comprometo agora diante de vocês a devolver para a sociedade toda essa ternura, toda essa atenção desses ouvidos e leitura emprestados a mim... me comprometo a devolver para sociedade e com “juros e correção monetária” todo o amor que recebo de vocês. Eu espero que vocês também façam o mesmo, porque a sociedade não precisa nem de dinheiro, nem de comida, nem de mais nada. O que falta para a sociedade é afeto! Porque comida a gente já tem. Quando o presidente Lula diz que a gente precisa comer três vezes ao dia, tem gente que ainda não come nem uma vez. Enquanto que tem outros que comem o tempo todo. Se houvesse afeto poderíamos comer a qualquer hora desde quando acordamos até hora que deitamos e sem nos preocupar se teríamos alimento. Quem tem dinheiro come de três em três horas, belisca aqui, belisca ali. Mas quem não tem dinheiro para comprar comida só faz uma refeição, e olhe lá! Mas, se conseguirmos ter afeto nós vamos conseguir que todo mundo se alimente. E se alimente bem!

Desde o primeiro momento deste convite vieram perguntas a mim mesma e o desejo de falar do nosso mundo indígena para vocês. Que encontro é esse? O que sei sobre? Saber mesmo eu achava que não sabia, mas senti na pele o afeto e a vontade de participar. A partir da minha oralidade, das minhas experiências, dos meus conhecimentos e da minha formação na vida e no mundo da universidade me senti bastante à vontade para falar. Assumi minha simplicidade de pessoa originária, mas sempre sabendo que isso não significa ser menos ou que seja uma coisa fácil de se fazer, pois compreendo que se o simples fosse fácil todo mundo o faria.

Estou aqui querendo compartilhar sentimentos e conhecimentos do meu mundo originário para vocês da esquizoanálise com a esperança de aprender algumas coisas e também de ensinar outras, desatar nós – como nos cantos de jongo -, ser criança, apresentar minhas múltiplas faces e buscar ajuda para adiar o fim do mundo e assim também colaborar com a esquizoanálise, desmantelando mitos e até mesmo pedir socorro ao público com relação às nossas realidades, de todos nós, indígenas ou não. Nesse ímpeto acreditei que seria uma boa oportunidade para falar sobre e a partir de nós, povos originários, para os que não são. Deixei minha boca funcionar na tranquilidade de quem está em casa, no sossego de quem confia em quem me ouve, mas também com o conforto de saber que eu não estava ali sozinha e que meus velhos ancestrais me acompanhavam juntamente com os que ainda nascerão. Sendo assim, eu, Maria Flor Guerreira, Txahá Xohã Pataxó, sem me ater a dados oficiais venho falar das minhas vivências, expondo pensamentos, sentimentos e conhecimentos aos presentes.

Confesso que devo ser meio maluca ou muito de vir me meter no meio de vocês acadêmicos com esse palavrorio de vocês, porque muita coisa não entendo. É meio complicado de saber todos os conceitos que vocês falam. Reconheço o trabalho e esforço dos acadêmicos, estudiosos e teóricos para trazer à tona conhecimentos científicos, mas também me sinto desrespeitada com a forma com que comunicam, pois usam uma linguagem embaralhada, parece que feita para ninguém entender, ninguém que não esteja aí, (na academia) meu povo e as tantas pessoas fora daí não conseguem compreender suas falas da academia porque elas chegam como se fossem “pastas zipadas” e que para os nossos aplicativos originais chamados cérebros, fica difícil descompactar. Assim, muitas vezes, atrapalha o diálogo entre os não acadêmicos ao invés de ajudar.

Minha outra crítica é que todo mundo fala de Freud, usa suas teorias, mas as teorias dele ainda não foram tratar o povo indígena. Nós indígenas, valorizamos os ancestrais e a sabedoria dos velhos, mas vocês acadêmicos acabam me confundindo pois não entendo como vocês não sabem de suas origens, não valorizam os saberes dos seus

velhos, acreditando só na ciência de vocês e buscando ciências novas sem conhecer as velhas ciências dos indígenas. Se apegam a Freud como se a única possibilidade de andar para frente fosse se manter atrelado só a Freud. Com todo respeito, penso que é uma ferramenta velha e que deve ser usada para inventar outras mais modernas e potentes. Digo isso porque Freud tem muito tempo, mas também porque olho para a medicina e vejo que os médicos não operam da mesma forma de 100 anos atrás, eles avançaram nas primeiras descobertas e hoje suas práticas vêm cheias de inovações. Então deixo aqui meu pensamento, mesmo que sem eu ter conhecimento de causa. Será possível que não surgiram outros teóricos? Todo mundo que entrar na universidade para os estudos das ciências das mentes tem que estudar Freud a fundo? Me perdoem, posso estar falando bobagens, mas acho relevante perguntar. Olhar para traz é bom para ver o que seguiu pra frente. E olhar para cá, para o Brasil! Não temos psicanalistas teóricos no Brasil? Porque vocês só falam de estrangeiros? E os psicanalistas daqui? E os tratamentos mentais do Brasil? Quem tem acesso?

Com relação aos fundamentos indígenas não vejo conexão com Freud, ele nunca explicou os traumas indígenas, o tratamento dele é eurocêntrico, para povo branco e rico e nunca para nós o povo. Em se tratando de Guatarri, me simpatizei com seus modos. Vi nesse autor o vestígio de decolonização, quando o mesmo se propõe a estudar outros pensadores menos famosos e que não seja só o Freud. Portanto Guatarri para mim seria uma inspiração que outros estudiosos das mentes deveriam se mirar, e assim ficar mais próximo do povo, trazer conhecimentos que fortaleçam os outros que não sejam só os da mídia, do poder da fama.

Guatarri traz consigo o conceito de interdisciplinidade, e isso faz com que ele se avizinha aos modos indígenas. Em alguma parte do livro dele vai ter coisas para legitimar o nosso fazer originário. Mesmo sem conhecer a fundo as teorias do Guatarri, nós indígenas sabemos que a arte cura! Sabemos que a dança cura! Nós indígenas acreditamos que fazer desenhos bonitos nos nossos objetos cura... enfeitar as nossas gamelas e pintar os nossos rostos cura.

Nós os originários desse país, estamos ensinando a vocês faz muito tempo, mas vocês só se interessam em pegar os ensinamentos que vocês pensam que vão lucrar, que vão capitalizar, mas essa é a hora de vocês parar de olhar para o famoso, parar de olhar para o de fora, parar de olhar para o dinheiro e olhar para dentro de nossas sabedorias! Portanto, trazer os conhecimentos indígenas para a academia e para os modos de vida, no dia a dia é muito importante para somar um conhecimento com o outro, e assim produzir melhores textos e ações para propiciar criações de outras obras, outras formas de fazer, que deem conta de nos mantermos vivos. Então fica aqui o meu desejo que vocês venham nos conhecer, saber das nossas culturas, juntar os conhecimentos contidos nos livros já escritos, juntar as teorias com os conhecimentos e saberes indígenas ao invés de privatizá-las, roubá-las.

Enquanto vocês estudam os teóricos e se afastam de nós indígenas, estamos do lado de cá tentando nos salvar e colocar nossos conhecimentos nos livros. E nos perguntando quem é que vai legitimar o meu fazer indígena? Aonde que tem um autor que vai me falar sobre nós sem fetiches, sem invencionices e sem romantismos? De autores entendem vocês, nós entendemos é de viver, acolher, sobreviver, resistir e lutar. Porque o meu povo Pataxó está há 524 anos tentando sobreviver mesmo tendo tudo cortado. Os indígenas da Bahia foram os que receberam os invasores em 1500, mas também os primeiros a serem agredidos por eles. E o que fez meus parentes receber os invasores foi por acreditar que é preciso que estejamos juntos. Na atualidade continuamos a acreditar que devemos estar juntos, que é unido que a gente vai dar certo. Vocês conhecem os teóricos internacionais, mas os Pataxó do Sul da Bahia, a maioria de vocês não conhece. As mais de 305 etnias indígenas daqui do Brasil, vocês também não conhecem. Também não se atentaram que existem indígenas no Brasil que não quer ter contato algum com vocês, eles já sabem que esse modo do lado de cá é danoso, e por isso se afastam, não querem contato de forma alguma.

Todo mundo é analfabeto em alguma coisa. Eu não tenho vergonha de chegar aqui e falar “óh, eu não entendo essas linguagens suas, não”, da mesma forma vocês não sabem das nossas culturas indígenas. Estamos equiparados, uns são analfabetos e outros analfarezas, (analfabeto é quem não sabe ler o alfabeto, analfareza é quem não sabe ler a natureza) a diferença é o interesse em querer saber, é ter política pública que modifique essa realidade, é ter respeito uns com os outros. Quando eu entrei na universidade escutei muitas coisas que não entendia. Para não desistir da universidade fui obrigada a perguntar para a professora, “dialética da dialógica”, “empiricamente”... O que que é isso? Fala comigo! Me explica porque eu não sei o que é isso, na minha realidade não tem esse palavrório. Como é que eu vou dialogar com a sociedade se eu vou usar esse palavrório difícil, só para dizer que eu sou uma acadêmica? Se a academia é espaço de produção de saberes e pesquisas científicas, então é vital que o acadêmico consiga falar com a sociedade toda, descomplicar o discurso. É preciso que exista diálogo, ou vamos continuar a insistir no monólogo, pois quando alguém fala e ninguém entende, a isso vocês deram o nome de monólogo.

Então, por mais que eu ande, por mais que eu tenho acesso às palavras, eu me nego a ser colonizada por essas palavras, porque eu quero dialogar é com o meu povo, que ainda é a maioria. O “meu povo” é aquele que não tem acesso à universidade e que eu não vou deixar para trás.

Imensa alegria de ser chamada a participar do “Seminário de Esquizoanálise” e agora escrever essas linhas para vocês, de ter sido chamada para estar aqui com vocês me enche de esperança, saber que podendo fazer essas denúncias, esses desabafos, será uma contribuição para a aproximação de nossos mundos. Fico muito carinhosamente agradecida por vocês me escutarem e me lerem. Penso que daqui, a partir da minha fala, da minha escrita, vocês vão fazer um monte de anotações e reflexões que servirão para nos juntar.

Anotem! Peguem a caneta e o papel e anotem porque, sinceramente, vocês precisam saber de nós, saber dos nossos

conhecimentos para botar em prática uma vida sustentável. Para salvar o nosso mundo ou adiar seu fim. Tem muitos conhecimentos e forma de viver que não estão nos livros, mas tem também os livros de nossos parentes como o do Davi Kopenawa, “A Queda do Céu”. E, tem o Ailton Krenak que está publicando tantos livros e muitos outros autores e autoras indígenas em ação que agora graças a Deus, às Deusas, ao universo, estão conquistando as mídias, a academia Brasileira de Letras para, enfim, levar nosso pedido de cuidado para com a Mãe Terra. São as energias e as nossas ações conspirando para que possamos mudar o cenário de destruição e morte, a queda do Céu.

Na vida, do mesmo jeito que vêm umas coisas pesadas, vem um vento que traz a brisa. Do mesmo jeito que vem o calor, vem o frio. E nós estamos nesses tempos de mudar o cenário de não produzirmos só coisas ruins. Precisamos deixar de sermos os destruidores da vida! Unirmos nossos corpos aos outros elementos da natureza porque as pedras sozinhas não vão resolver, a floresta sozinha não vai dar conta, os mortos sozinhos também não. Povo indígena com seu acelerador de partículas, o maracá (chocalho), também não. Mas, se nós nos juntarmos e quisermos realmente podemos fazer a diferença. Porque vocês estão aí decolonizando, contracolonizando a psiquiatria, a psicanálise, a esquizofrenia, essas “coisêras” todas aí...

Voltando ao conhecimento produzido na academia, as pesquisas ainda não chegaram ao nosso povo! Eu não falo só do povo indígena não! Eu digo a sociedade brasileira. Quantas pessoas tem ingresso às pesquisas e a seus resultados? Quantas pessoas tem acesso aos profissionais para receberem os devidos tratamentos? Somente com teóricos é que se pode produzir conhecimentos? E os conhecimentos indígenas, esses são só para vocês enriquecer, pois, quando vocês os “pegam” nos retiram da cena. É de entristecer ver gente abrindo clínicas, fazendo uns chazinhos, pegando as PANC’s (plantas alimentícias não convencionais). Fazendo rituais com as nossas medicinas indígenas e tudo sem nós, simplesmente para ganhar dinheiro. Nós sempre cultivamos essas plantas, mas aí o carinha bota lá nas plataformas digitais, nas redes sociais seus vídeos e falando como se dono fosse

dessa ciência, como se de tudo soubesse sobre as PANC. É como no caso do Oropronóbis... uma planta de cerca, vastamente conhecida na culinária popular indígena e do povo afrodescendente, mas que de repente uma pessoa que nunca deve ter sequer provado orapronóbis se torna especialista nela! Quase que diz que inventou a planta e o prato. Mesmo em 2024, e sem serem mais os colonizadores originários, mas brasileiros natos, continuam expropriando os conhecimentos das nossas gentes para colocar nas mídias e ganhar “likes”. Ganância, vaidade, ignorância colocado no portfólio, no currículo Lattes... Pegam nossos conhecimentos e nos deixam para trás. Nosso conteúdo sem nossa presença. Tudo sem nós, só servimos até nos esmagarem em busca de algo que possam tirar vantagens. Depois somos descartados como tudo mais que vocês fazem! Descartam! Jogam fora! Uma pena que vocês não sabem que no mundo não existe fora, estamos todos dentro, porque nossa casa comum é o mundo.

Fica a convocação para pensar o mundo ao invés de pensar o dinheiro, e se quiserem aprender nossa língua e fazer dicionários nos nossos idiomas, pensem bem se estão em busca de contribuir com o resgate ou se estão em busca de poder e dinheiro,

Nós originários já estamos cientes que enquanto vocês passam a ter acesso ao nosso saber, nossa linguagem, a maioria de nós indígenas ainda não conhecemos nossa própria língua. Quando invadiram as terras de Pindorama, nosso país, nos proibiram de falarmos nossa própria língua. Nos obrigaram a falar somente o português. Já sabemos que saber é poder...e poder é dinheiro. E agora vem a exigência que falemos no idioma da etnia, e se eu ainda não domino a minha língua, vai aparecer gente não indígena querendo dominar, antes de mim, para assim me domar. Enquanto for assim, na base da esperteza, não vai dar certo, a sociedade não vai conseguir avançar rumo ao bem viver.

Voltando à psicanálise... meu mundo dos povos originários e meu mundo popular ainda não têm acesso aos psicanalistas, psicólogos e às clínicas. Somos carentes de tratamento e `as pesquisas sobre saúde mental nas nossas etnias. Como a maioria da população brasileira

nosso mundo indígena não tem acesso aos cuidados de nossa saúde mental e muito menos a seus conceitos e palavras. Pensam que não temos problemas de saúde mental? Mente? Saúde? Ou ... de qualquer forma, peço que perguntem a si mesmos porque nós também não podemos ter nossa saúde mental afetada? Imaginem... quando uma pessoa próxima a você morre isso já mexe com você, imagine quando acontece um genocídio de todos os seus parentes? Por que nós não seríamos afetados? Para terem uma noção de como somos impactados emocionalmente, considerem a taxa de suicídios desproporcional que recai sobre os parentes indígenas. Se era já era alta continua se elevando. Vejam abaixo o que foi publicado em 2023 na revista da Fapesp por Renata Fontanetto (2023):

a proporção de mortes auto impostas entre os integrantes dos povos originários era de 9,3 casos em cada grupo de 100 mil indivíduos em 2000 e quase dobrou em 21 anos, chegando a 17,6 por 100 mil em 2020. No mesmo período, a taxa média de suicídio na população brasileira também cresceu, mas menos. Passou de cerca de 4,6 para 6,4 mortes por 100 mil pessoas – um aumento de aproximadamente 39%. Como efeito da elevação em ritmos desiguais, a proporção de suicídios entre indígenas é hoje 2,7 vezes maior do que a na população em geral.

Pela minha experiência compreendo que a falta de território tem sido uma das razões pela qual muitos de nós retiram a própria vida pois somos território, somos natureza. Repito: somos território, somos natureza, somos vida. A mortalha do colonizador não é coisa do passado. Rasga o tempo e as entranhas da vida, até o mundo sufocar em sangue. Quando isso acontecer, e já está acontecendo, o homem branco vai descobrir que quando se nutria do outro, das outras vidas, não estava se enchendo, mas se esvaziando como o planeta e fora desse: cheio, lotado de coisas, objetos, produtos e vazio de vida.

E vocês da esquizoanálise e do mundo não indígena o que sabem de nós? Parece que quase tudo o que sabem referente a nós está errado! Desculpem o que direi, mas as políticas dos invasores colonizadores, governantes brasileiros e grande parte da população sempre foram as de morte e extermínio ou melhor dizendo de “ge-no-cí-dio”. O filósofo africano Achille Mbembe chama isto de necropolítica (2016) e é a política como trabalho de morte que também

Quando não conseguiram matar a todos nós, enveredaram rumo ao silenciamento e aniquilamento de nossas vidas e culturas indígenas. Mesmo sabendo que somos várias etnias, continuam não considerando que somos diversos e nos metem em gavetas como uma categoria homogênea. Se nem nosso fenótipo é uniforme, imaginem nossas culturas que são plurais. Não temos só o fenótipo do cabelo liso e da pele sem pêlos. Não vivemos só em oca e não comemos só peixe. Não somos só pessoas boas e de bem com a vida. Como todo humano temos nossos hormônios que vez por outra se descompensam. Desculpe, mas o livro didático te enganou e se você tivesse olhado para a natureza iria entender que nada nela e da qual somos partes é só planície ou ladeira. Nada na natureza é só calmaria. Tudo tem altos e baixos, mudanças de cenários e pensamentos. Se em tempos remotos até parecia que a natureza nos servia pacientemente agora ela mostra sua ira, apresenta sinais que bicho gente continua agindo errado. E com relação à nós indígenas que antes usávamos apenas a oralidade para tentar convencer bicho gente a enxergar os erros cometidos, agora escrevemos e rodamos o mundo tentando levar os recados de mãe Terra.

Outro equívoco sobre nós é a interpretação dos antropólogos de que animismo é uma religião indígena, mas para nós indígenas isso não é verdade. Poucos de nós conhecemos essa palavra. Não damos almas a objetos ou para os elementos da natureza. Pedras, árvores, rios, céus, tudo têm vida própria. Não damos vida para eles, não os animamos, não os preenchemos com almas, as almas já estão neles. O que fazemos é respeitar o sistema vida. Isso significa reverenciar a terra, as águas, os ventos, os vegetais, as estrelas e tudo o que existe no

sistema vida, e também no sistema morte, pois entendemos a morte como outro modo de existir, e não como extinção e extermínio da vida. Sabemos que humanos são parte da natureza e não antropocêntrico. Nosso animismo independe de ritual específico, nosso animismo é praticado no viver, no dia a dia, naturalmente. Mediante o nosso conhecimento e ao respeito à todas as espécies de vida, insistimos que precisamos cuidar do território, pois sabemos que tudo o que temos e somos é o território que nos fornece. Se o território estiver doente, nós humanos também ficaremos doentes e vice versa.

E essa ligação com todos os elementos da natureza é que nos impulsionam a seguir lutando para nos salvar da extinção. E nessa luta, alguns de nós se destacam como é o caso de Davi Kopenawa com seu livro “A Queda do Céu” ou Ailton Krenak, imortal da Academia Brasileira de Letras, com vários livros publicados entre os quais “Ideias para adiar o fim do mundo”. O fim do nosso mundo não é ficção, não é filme, é, de fato, o fim de um mundo para o ser humano. O que vai acabar são vocês, nós. O planeta e diversas formas de vida continuam, mas os seres humanos serão extintos e isso não é em um futuro.

Os humanos tem escrito um roteiro muito ruim, e nessa trama o clima tem feito a sua dança, as águas, geleiras, e mares fazendo suas coreografias, e nós os humanos dizendo que é emergência climática. O que não contesto! Apenas peço que compreendam que a emergência é humana, emergência que bicho gente provocou. Nós somos o filme real que já está a acontecer.

Nossas andanças assim como as palavras em forma de livros como os de Ailton e Davi são absolutamente necessárias diante da emergência de sermos salvos pois só conseguiremos nos salvar se cuidarmos dela, da natureza, do planeta Terra!!! Oceanos cheios de plástico não são apenas comparados figurativamente com nossos corpos quando cheios de veneno porque já é encontrado plástico em nossas células, transitando em nosso rio interno. E, por isso, esses autores, eu e meu povo fazemos críticas à forma que os bichos gentes usam a natureza. Queimando a casa comum, levando-a à exaustão, se escravizando ao mesmo tempo que subjugam seus pares a adentrar

no mundo do consumismo, da objetificação e do capitalismo (essa palavra funde capitalismo e mundo do capeta).

Bicho gente, tem se tornado escravo de si mesmo e dos objetos pois não compreenderam que nunca seremos donos de nada. Nós indígenas sabemos que não somos donos nem dos bichos, nem da terra, nem de nós mesmos. Apenas somos parte disso tudo. Mas bicho gente pensa que é dono do cachorro, do gato... e usam esses Bichinhos até para ter status social, mas na realidade são os bichos que os levam para passear, são os bichos Bichos que os fazem trabalhar, são os bichos Bichos que são os donos de bichos gentes.

Humanos se tornaram pets de seus objetos! Os objetos usam bicho gente e não o contrário. Digo isso no sentido de que a sociedade trabalha e se move na maioria do tempo para capitalizar com a finalidade de comprar objetos. Na maioria das vezes esses sequer são usados durante a vida que passa cuidando, limpando e temendo que os mesmos lhes sejam roubados. Portanto é um relacionamento que na maioria das vezes os objetos é que mandam, dispõem da vida dos humanos. Pensam que são donos deles enquanto que na realidade não são donos nem de seus próprios corpos. Para os objetos tanto faz quem seja seu proprietário, mas o contrário não é verdade.

Mais uma ajuda para pensar se bicho gente é dono de seu corpo pergunto. Você decide a hora de ter apetite ou de ir ao banheiro? Vamos supor que você planejou viajar, mas amanheceu doente e por isso não aguentou viajar. Sou obrigada a te perguntar: você é dono do seu corpo? Nós somos donos de quê? Donos da nossa opinião? Talvez às vezes! Mas nem isso...Opiniões apropriam-se de nós até alguém nos convencer de que estamos errados. De qualquer modo a responsabilidade do que opinamos é nossa. E é nesse embate que se encontra a sociedade na atualidade. Cientistas, ativistas, políticos, capitalistas, cada um com sua opinião e interesses tentando convencer os outros da importância de suas causas particulares enquanto nós indígenas mostrando que esses bichos gente se tornou escravizado pelo desejo de consumo, pelos objetos por meio de uma armadilha disfarçada de sociedade da livre iniciativa chamada ditadura capitalista. O problema não é querer

ter acesso à objetos e dinheiro, mas o que isso e do modo como isso está sendo feito tem destruído a natureza. Vejam como as coisas são feitas, cada vez para durarem menos, serem mais rapidamente descartáveis. A quantidade de supérfluos e de material de que são feitos são danosos para a natureza e reciprocamente para nós. Entendam de uma vez por todas: nós e você, tudo o que é vida é natureza. Assim, é importante compreender que dinheiro nenhum vai resolver questões internas, não vai limpar e nem curar os sentimentos, seu dinheiro não vai poder comprar outro planeta para seus filhos viverem! Bicho gente por favor entenda que o capitalista te engana, te ilude! Time is no Money! Tempo não é dinheiro! Time is life! Tempo é vida!

Práticas e sabedorias indígena são ciências originárias que deram conta de cuidar do nosso povo e território por muito tempo, mas com a colonização de Pindorama (nome da nossa terra que hoje é conhecida como Brasil) junto de nossos modos originários de ver e cuidar do mundo foram desacreditados, invisibilizados e extorquidos. Nossas riquezas nos foram tomadas e a principal delas foi o nosso território. Nosso território é nossa casa já desde antes de Pedro Álvares Cabral ter chegado aqui. Isto é antes mesmo do ano da invasão europeia de 1500 e não à partir da constituição de 1988. Não passamos a existir no século XX e por isso o marco temporal é uma desgraça, mas não só para nós que existimos sob ameaça desde a chegada dos invasores portugueses, que nos estuprara, mataram, roubaram, destruíram, injuriaram, caluniaram e tudo mais de ruim, como jogar bola com crânios de nossos parentes. O marco temporal é o grito da rasga mortalha para a humanidade.

E a partir desse cenário que já sempre foi macabro veio o extrativismo vegetal, mineral, animal, cultural, medicinal, de conhecimento. Palavras garbosas da academia não diminuem o odor de putrefação de nossos corpos, tampouco dos seus corpos que escorrem pelos esgotos poluindo rios, lençol freático, oceanos e o ar que respiramos. A natureza sendo utilizada como mercadoria e os saberes de nossos povos que eram disponíveis para todos, agora se encontram embalados, rotulados, adestrados, obedientemente dispostos em filas

nas prateleiras de drogarias e supermercados esperando pelos bichos gente para comprar cura. Portanto transformaram nossos segredos sagrados em remédios. E, ainda tem muito branco se auto-entitulando “xamã” e ganhando dinheiro às nossas custas. Como não bastasse, o acesso a cura é para aqueles que têm dinheiro. A maioria da população é descartada, também não acessa nosso conhecimento.

Nós, Pataxó, consideramos a lua como uma velha sábia, aquela que nos mostra a hora de plantar, de colher, de parir e tantas outras coisas. Se você não tem tempo, e não se importa em cuidar do seu quintal como vai compreender e cuidar do mundo? O que é cuidar do quintal? Cuidar do quintal significa olhar para dentro de si e se perceber como você é, olhando para si e para seu consumo. Relaciono o quintal com o interior do humano. Fazer o manejo dos resíduos, dos galhos, dos espinhos, arrancar as ervas daninhas, cultivar as plantas não convencionais, produzir flores e frutos. Cuidar dos nossos corpos, fazer a compostagem de nós mesmos, retirando as emoções espinhos, fazendo manejo das dores invasoras, daninhas, produzir sentimentos alimentadores de boas ações que se revertam em flores, frutos e amores.

CONCLUSÃO

Nós, povos originários, enquanto existirmos continuaremos a ser os guardiões de muitos segredos e de saberes da natureza. Acreditamos que são estes conhecimentos, modos e ciência originária que ainda poderão fazer a ponte para voltarmos ao eixo de nós mesmos e nos reencontrarmos. Para nos salvar de nós mesmos temos que nos voltar para a natureza, observar e imitar o que ela faz porque se estamos em uma emergência climática o desastre não é da natureza. O desastre é do humano, é o humano! Mas ainda dá tempo de reverter e para isso acontecer precisamos nos juntar, fazer acontecer o bem viver. O primeiro passo é acreditar que é possível sim, o segundo é comungar do sentimento e conhecimento da floresta com o científico

e acadêmico, o terceiro é agradecer pelo que juntos vamos fazer, sermos gratos por estarmos na peleja para nos salvar.

Na nossa língua Pataxó, nós somos muito gratos, então a gente diz: Awery! Que significa obrigada. Meu povo Pataxó criou uma música chamada *Awery Tupã*. Eu, Flor Guerreira, gosto de explicar que pode ser um louvor a qualquer crença que se tenha, só não vale a crença do capitalista. “Awery, Jeová”, “Awery, Ísis”, “Demetrios”, “Awery mamãe”, “Awery, papai”...Agradecer aos Deuses e `as Deusas, que nós somos resistência.

Sabendo que a esquizoanálise não é psicologia, mas sim um modo de enxergar a vida e acreditando que esse olhar dos esquizoanalistas será muito importante para aprendermos a viver bem, terminei a conferência muito feliz com os partícipes cantando e dançando em roda celebramos esse encontro no palco do auditório.

*Awery, Tupã
Awery, Tupã
Awery, Niamissun
A nossa força vem da mata e juntos somos um
A nossa força vem da mata e juntos somos um.
Awery Tupã
Awery Tupã
Awery Niamissun
E com meu maracá
Eu vou cantando pra floresta
E com meu maracá
Eu vou cantando pra floresta, agradecendo
aos Naô e saudando a mãe terra.*

E assim encerrei a apresentação, deixando a mensagem de esperança, de união e amor entre nós natureza como um todo. Acreditando que vocês são a floresta, cheias de sementes, cheias de amor, cheios de esperança, cheias de verbos, e que o verbo pode se tornar realidade.

GLOSSÁRIO

Awery: obrigada, obrigado na língua Pataxó

Tupã: Deus criador da luz na língua Tupi Guarani

Niamissum: Deus na Língua Pataxó

Naô: encantados na língua Pataxó

REFERÊNCIAS

FONTANETTO, Renata. Taxa de suicídio entre indígenas supera em quase três vezes a da população geral. *Revista Fapesp*, São Paulo, SP: FAPESP, n. 333, nov. 2023. <https://revistapesquisa.fapesp.br/taxa-de-suicidio-entre-indigenas-supera-em-quase-tres-vezes-a-da-populacao-geral/>. Acesso em: 8 jun. 2024.

GUATARRI, Félix. Deleuze, Gilles. *O Anti-Édipo*. São Paulo: 34, 2011.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios: Revista do PPGAV/EBA/UFRJ*, n. 32, p. 122-151, dez. 2016.

TECIDO DE UM CORPO-ANCESTRAL: CARTOGRAFIAS CONTRACOLONIAIS E NARRATIVAS ESQUIZODRAMÁTICAS DE LABORATÓRIO DE CRIAÇÃO

*Zaida Anaconda Mojica*⁵⁸

Resumo: O artigo “Tecido de um Corpo Ancestral” apresenta um registro poético-reflexivo e crítico sobre a experiência vivenciada como laboratório esquizodramático com aberturas de dança-performance, realizada durante o I Encontro de Esquizoanálise na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), cujo tema foi a descolonização do inconsciente. A Clínica propôs uma prática esquizodramática como uma tentativa de ampliar horizontes e criar possibilidades de romper com as capturas identitárias impostas por desigualdades de gênero, raça, classe, etnia, geração e cultura, do capitalismo contemporâneo. A metodologia utilizada parte da descrição, explicação e elaboração qualitativa das experimentações e brincadeiras realizadas na oficina, conduzidas por meio da criação de estações sensoriais e simbólicas, onde as participantes foram guiadas por uma sequência de experiências corporais e reflexivas. A Clínica⁵⁹ teve início com a contemplação das “Árvores Queimadas”, um símbolo da crise ambiental e da negação da ancestralidade. Em seguida, as participantes vivenciaram o “Percurso das Águas”, que estimulou uma introspecção profunda e uma conexão simbólica entre as águas internas do corpo e as águas da Terra. A experiência da estação “A Terra dos Encantados”, culminou na interação direta com a terra e elementos naturais em uma simulação de ritual nomeado de “Batismo de Terra”, levando caminhos para representar a resistência contracolonial e a reconexão com a ancestralidade e o natural. O texto⁶⁰ urde nos limiares, faltas,

58 Zaida Mojica, nome de registro, identifica-se como indígena na retomada, terapeuta integrativa da Medicina Chinesa com formação na Escola Neijing-Colômbia, Professora de Medicina Chinesa, esquizodramática com cursos de formação no Instituto Gregório Barembliitt, artista da dança e performance, com estudos em danças afrocolombianas em Colômbia e danças na Escola de Arte Livre Arena da Cultura. Realiza um trabalho de pesquisa e proposição contracolonial relacionando a terapia integrativa com a arte ancestral, aprofundando no conceito de inconsciente ancestral e outros saberes, afirmando seu trabalho artístico e performático como uma forma macro e micropolítica de retomada ancestral para o futuro. *E-mail:* zaidasierranevada40@gmail.com.

59 Clínica com K, para diferenciar da clínica tradicional. Tem como etimologia a palavra clinamen, dos filósofos atomistas, que traduzimos como desvio. Os atomistas, para explicar a origem da matéria, diziam que os átomos caíam em paralelo e, no mínimo tempo e máxima velocidade, se desviavam e se chocavam. Barembliitt, (2022, p 41).

60 Iago Vinícius Evangelista Marques colaborou com a sistematização da escrita do artigo. Graduado em Serviço Social (UFOP) e técnico em Dança (CICALT), assistente social, conselheiro artístico do Conselho Municipal de Promoção à Igualdade Racial

desejos, destruição, reconstituição, bloqueio e transformação produzidos pela noção de “Corpo-Fronteira”, “Corpo-Território” e “Reterritorialização”, compreendendo a ampla visão das perspectivas rizomáticas de um corpo ancestral, aberto às múltiplas realidades e identidades emergentes em contextos de produção de práticas de experimentação decoloniais. Fundamentado em diversas referências teóricas e culturais, como as cosmologias dos povos originários, (Krenak, Yanomamis no Brasil e os Wuayuus na Colômbia) e a esquizodrama (Gregório Baremlitt), o texto aprofunda e questiona a compreensão das realidades⁶¹ e da relação entre corpo, inconsciente, território e ancestralidade. Assim, propõe uma cartografia das experiências vividas no laboratório, destacando a importância da conexão com as forças da natureza e do cosmos, e questiona como as memórias ancestrais podem se manifestar em corpos que habitam um planeta colonizado.

Palavras-chave: esquizodrama, corpo-fronteira, ancestralidade, contracolonialidade, encantados

INTRODUÇÃO: TECIDO DE UM CORPO ANCESTRAL

Os Xaipiri, apesar de serem sem número, habitam todos nos topos dos morros das montanhas, é sua morada. Não pensem que a floresta é vazia. Embora os brancos não os vejam, vivem nela multidões de espíritos, tantos como animais de caça”. (Kopenawa, 2015).

Início este texto com as palavras de Davi Kopenawa, uma homenagem ao povo Yanomami, guardiões da floresta e visionários em sua cosmovisão. Os ensinamentos desse povo são preciosos para mim,

(COMPIR) de Campo Belo e artista do corpo, como também atua pesquisando sobre a perspectiva marxista, psicanalítica e anarquista dos saberes/fazeres e do conhecimento de mundo e corpo.

61 Dentro do Esquizodrama, Gregório Baremlitt, em seu texto 10 Proposições Descartáveis, descreve as Realidades da seguinte forma: Realidades a uma realidade outra. As realidades são imanentes à realidade e sua pregnância transforma, metamorfoseia realidades essenciais radicalmente novas. Realidade I: Implica um funcionamento caótico, aleatório, multiplicatório, numa extensão do espaço liso, povoado por um número heterogêneo e disperso de elementos. Realidade II: Espaço imanente de passagem entre realidade e realidade, caosmótico, semi-virtual e semi-atual, simultaneamente molecular e molar. Baremlitt (2022, p. 44)

especialmente a vivência do sonho como forma de conhecimento e convivência com os seres do cosmos e da terra.

Planejo e vivo caminhos, com o preenchimento desse vazio com minha existência. Sou uma migrante, nascida na Colômbia e brasileira nos entremeios nômades da vida. Podem me chamar por um nome, mas eu me considero Zaida Anaconda, um batismo próprio. O som deste nome carrega a história de um corpo ancestral em processo de retomada. Essa retomada começou no instante em que iniciei a dança, quando o movimento artístico, a performance e a poesia trouxeram à tona um corpo desconstruído, ligado a um território devastado e silenciado: *Abya Yala*⁶², “*Terra Madura*”, “*Terra Viva*” ou “*Terra em Florescimento*” uma outra forma de chamar a América Latina.

Inserida em uma cultura colonial, vivenciei constantes violências sexistas e racistas, por ser mulher, por ter um corpo indígena, por experienciar uma arte ancestral. Nos lugares por onde passei, fui muitas vezes vista como exótica, folclórica, sempre à margem. Nômade, experimentei outras ancestralidades: cigana, indiana, africana. Também carrego camadas de um corpo ocidental, transitando entre múltiplas e diversas eus.

Entrei em um período de crise, buscando reconhecimento, perdida em um labirinto de desespero. Não encontrava lugar neste mundo porque pertencia a algum outro. Nesse momento, encontrei o esquizodrama em minha busca por terapia e experimentei o “Ato Processo”, proposta terapêutica da esquizoanalista de Clarissa Alcântara⁶³. Embora nunca tenha deixado de dançar, o klinicar do *Ato*

62 *Abya Yala*, na língua do povo Kuna, significa “Terra madura”, “Terra Viva” ou “Terra em florescimento” e é sinônimo de América. O povo Kuna é originário da Serra Nevada no norte da Colômbia. Embora alguns intelectuais, como o sociólogo catalão-boliviano Xavier Albó, já houvessem utilizado a expressão *Abya Yala* como contraponto à designação consagrada de América, a primeira vez que a expressão foi explicitamente usada com esse sentido político foi na II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de *Abya Yala*, realizada em Quito, em 2004.”

63 Filósofa, Artista, Performance, Esquizoanalista, Pós-doutorado em Psicologia Clínica no Núcleo de Estudos da Subjetividade, Doutora e Mestre em Literatura, especializada em Arte-performance.

Processo impulsionou minha imaginação e reencontrei-me em uma nova forma, o Tecido do Corpo Ancestral dançava com os encantados⁶⁴.

Figura 1: Performance Tecido de um Corpo Ancestral



Fonte: Arquivo da autora, 2023.

A encruzilhada abriu caminhos. Estudei esquizodrama, esquizoanálise, no Instituto Gregório Barenblitt, pesquisei sobre filosofia contracolonial e psicologia da migração. Iniciei um processo de estudo da performance e da dança com tecidos e máscaras para evocar os mitos cosmológicos das culturas ancestrais. Procurei a

⁶⁴ Encantado, é difícil oferecer uma definição de encantado, mas posso oferecer o que a tradição oral ancestral afro-americana tem me ensinado na minha vivência no Brasil: *animas*, entidades espíritos, energias que vivem numa outra forma de existência, cuidam e protegem a natureza e acompanham a vida dos seres.

dramaturgia do improviso porque precisava dançar com liberdade. Foi através de meu corpo-corpa que encontrei as memórias dos encantados, camadas e camadas de memórias.

Raspei, agencei, desterritorializei. Fui onça, anaconda, rio Amazonas e chuva. O que serei amanhã? A floresta me chama, ao me aproximar de estudos dos povos originários, especialmente Yanomami e Tupis-Guaranis. Nesse processo, dou pequenos passos com minhas provocações, pois entendi que retomar a identidade indígena era retomar o território ancestral e a cultura indígena como uma necessidade de resistência, uma utopia ativa para um novo futuro.

Assim, surgiu a Clínica Esquizodramática, as brincadeiras do Tecido de um Corpo Ancestral, um espaço terapêutico individual e coletivo de cuidado frente aos processos coloniais atuais, para mim, uma postura que tenta alcançar as práticas revolucionárias, em micropolítica de resistência criativa.

1. EXPERIÊNCIA - PROVOCAÇÃO – KLÍNICA: “TECIDO DE UM CORPO ANCESTRAL”

A experimentação-provocação esquizodramática intitulada “Tecido de um Corpo Ancestral” emerge da possibilidade de tecer uma poética de agenciamento contracolonial, carregada de intensa profundidade. A poética da Clínica se enraíza na conexão com os seres da natureza, no retorno à floresta, num encontro com saberes essenciais que moldam nosso pensamento, saberes e conhecimentos ancestrais, ao se entrelaçar com o contemporâneo. Essa prática busca acessar as camadas do corpo, evocando memórias ancestrais do futuro.

Durante o I Encontro de Esquizoanálise da UFMG (2023), realizamos essa vivência com um grupo diversificado de participantes, composto majoritariamente por psicólogos, estudantes de psicologia e alguns artistas, a maioria jovens. É relevante destacar que, em geral, o grupo mantinha uma relação cotidiana distante da natureza e da

cosmovisão dos encantados. O encontro teve uma duração de, mais ou menos, duas horas e meia.

A Clínica foi proposta como uma ressonância das realidades dos povos originários e das forças da Floresta, nutrindo a utopia ativa do direito de sonhar, como sonham os Yanomami no Brasil e os Wuayuu na Colômbia, como sonham as onças, as araras. Essa vivência gerou questões centrais, como: *Quantos sonhos podem nos habitar? Quantas ancestralidades e nomadismos pode um corpo conter? Quantos futuros?*

Cada ser agencia suas memórias únicas e as camadas do tecido ao entrar em contato com dispositivos provocadores, como as árvores queimadas, o corpo-água, a terra, as penas, as sementes, os tecidos e as máscaras.

2. CARTOGRAFIA E DISPOSITIVOS

Para a realização do laboratório/oficina “Tecido de um Corpo Ancestral,” diversos materiais e locais foram cuidadosamente selecionados para criar um ambiente imersivo e provocador. O espaço foi dividido em três estações temáticas (ÁRVORES QUEIMADAS, ÁGUAS E RENOVAÇÃO e A TERRA DOS ENCANTADOS), cada uma utilizando materiais específicos para explorar diferentes dimensões sensoriais e simbólicas da experiência.

Cada estação foi cuidadosamente planejada para oferecer uma experiência sensorial e reflexiva, estimulando uma conexão profunda com a natureza e as realidades ancestrais. O uso dos materiais naturais e a disposição dos espaços proporcionaram uma imersão que facilitou o contato com as memórias e a regeneração simbólica.

2.1 ÁRVORES QUEIMADAS

A experiência se inicia na primeira estação, guiada pela imagem da devastação das Árvores Queimadas, o ponto zero, o presente marcado pela crise ambiental planetária e pela negação das

ancestralidades. Os participantes do laboratório contemplam troncos queimados recolhidos de um campo incendiado em Minas Gerais, cada resto carbonizado repousando sobre uma folha de papel branco, compondo uma imagem poética da destruição.

Após algum tempo, ao som de uma música atonal, cada um começa a se conectar com o próprio corpo por meio do autocontato e da respiração profunda. A combinação das imagens, a sensação corporal, a música e a respiração criam uma intensidade necessária para se aproximar da realidade de uma floresta incendiada, sentindo essa devastação no próprio corpo. Intensa e ao mesmo tempo, fundamental. Surgem essas palavras, em poema:

Árvores foram queimadas
ventres ficaram abertos
cinzas e carnes criaram janelas para olhar os pássaros
desabitando elas mortos ou vivos
a pele com espinhos ferida pelo fogo cantarola
sonoridades da alma
dores de brasa e carvão
a minha corpa se faz ponta preta
renascer como carvão no delírio de morrer e nascer
constantemente
o som do fogo quando queima é igual a som da água
quantos seres habitaram a arvore anates de ser
queimada?
quantas almas habitaram os restos depois na fumaça?
(Zaida Anaconda, 2023).

2.2 ÁGUAS E RENOVAÇÃO: PERCURSO DA ÁGUA

A segunda estação nesta jornada é o encontro com as águas internas, um chamado para cuidar das nossas fontes diante da realidade do fogo e da seca. Os participantes são convidados a deitar, cobrindo seus olhos e ouvidos, para sentir o som interno, contemplando as águas

dos órgãos dos sentidos e realizando uma metáfora entre as águas do corpo e as águas da Terra, em um pensamento holístico.

Ao lacrimejar e sentir nos ouvidos e olhos os fluxos das águas, pouco a pouco emergem, desde as profundezas, riachos, rios, lagoas, chuvas e mares dentro de cada um, expandindo-se em movimento e percepção. A intensidade dos fluxos internos cresce, levando cada participante a dançar com as águas ou permanecer em quietude para senti-las. As águas, gradualmente, renovam, refazem, regeneram e reidratam mundos internos. Cada um segue o curso das suas águas em movimento livre, acompanhado pelo som das sementes nas maracas e cabaças, a música de fundo são as vozes dos cantos dos povos originários da Amazônia recolhidos no projeto musical de Marlui Miranda, chamado Todos os Sons (1995).

2.3 A TERRA DOS ENCANTADOS

Acho que vocês deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira. (Kopenawa, 1992).

Na terceira estação, levo terra orgânica colocada sobre uma lona, formando uma pequena chácara, um espaço de cultivo simbólico. Ao lado da terra, há balaios cheios de sementes coloridas e penas. O convite é simples: pisar descalço na terra, tocá-la com as mãos, sentir seu cheiro. Pergunta-se: “quanto estamos distantes da terra?” e “O que ela realmente significa?”.

Figura 2- Brincar com a Terra



Fonte: I Encontro de Esquizoanálises UFMG (2023).

Há um sentimento colonizador ligado à terra, que a associa à sujeira e relaciona-a com pessoas simples — índios, moradores do mato, da roça — como se fossem de menor valia. Mas o que a terra acredita?

Gradualmente, invocamos o devir-criança e o devir-animal para brincar. A terra sempre foi o primeiro brinquedo para aqueles que nasceram no plantio. Ao tocá-la, surge a vontade de afrouxar a rigidez da limpeza; a terra flexibiliza o corpo, e o adulto respira a sensação de ser criança novamente.

A música que acompanha este momento continua sendo os cantos da Amazônia Todos os Sons, Marliu Miranda.

O espaço se transforma em outro tempo. Os elementos — penas, sementes e balaio — ganham vida, metamorfoseando-se em sons, animais e seres.

*Quais? Quais foram os povos originários que habitavam esta terra?
Este país? Este Estado?
Esta cidade? Este local?
Que eles comiam? Quais alimentos plantavam?
Quais eram suas Deusas, seus Deuses?
Quais árvores sonhavam?
Com quantos pássaros cantavam? Com quem eles falavam?
O que eles sabiam? Como eles curavam?
Precisamos de uma terra onde pisar, uma terra onde semear, uma terra onde sonhar". (Zaida Anaconda, 2023).*

2.3.1 BATIZO DE TERRA

Como forma de um novo começo, culminamos as estações com um *Batizo de Terra* — um símbolo contracolonial que afirma nossa conexão intrínseca com a terra, rompendo com a linearidade do pensamento. A terra, produto de mutações em um tempo circular, guarda memórias enterradas, sementes preservadas, dores silenciadas. Nossos mortos, em forma de moléculas, deixam rastros no sangue que vibra; mais abaixo, as forças da rede de fungos comunicam palavras antigas para novos tempos. A terra narra histórias tanto do passado quanto do futuro.

O Batizo de Terra simboliza a retomada, no corpo batizado, dos fios que se conectam às espirais do tempo. Uma pessoa é convidada a receber o batizo: ela se senta enquanto o coletivo, em um rito, vai lentamente deixando cair terra sobre ela, representando a união com a terra e a ancestralidade.

Figura 3 - Batizo da terra



Fonte : I Encontro de Esquizoanálises UFMG (2023)

Uma observação pertinente do processo de criação das experimentações do laboratório é, que devido ao tempo programado

no evento, não conseguimos realizar as últimas estações do projeto original: a experimentação do movimento com um tecido, que evoca um novo corpo, e o brincar com máscaras feitas de sementes, balaios e folhas. Essas duas estações provocariam a materialização dos encantados em um novo devir no corpo, de maneira livre e única para cada pessoa, configurando uma performance artística em movimento livre.

2.4 A CHAMADA DAS MEMÓRIAS

Após o percurso, seguimos com um tempo de conversa e criação, onde os participantes produziram desenhos usando carvão, sementes, penas, terra e urucum — uma forma de elaborar as memórias vivenciadas na experiência. Neste momento, os elementos convidaram os participantes a brincar e a ritualizar, misturando ambas as formas de expressão.

A experiência evocou memórias imanescentes, difíceis de expressar, e memórias suaves. Mais perguntas surgiram do que respostas; muitas camadas precisam ser suavemente rachadas. Quão distantes estamos desta terra? Como negamos a crise da devastação? As águas, nossa força de regeneração, foram esquecidas em troca de dinheiro. A terra carrega uma grande ferida que escondemos. A terra grita, chora, cuida, ama; nós somos ela. Por que insistimos em negá-la constantemente?

Memórias que trazem alegria também emergiram. O som das sementes acalmava, celebrando a liberdade do corpo sujo após mexer na poeira. As faces, marcadas por manchas pretas, revelavam que o corpo desejava brincar, jogar, rir. A terra chamava o corpo a se deixar fluir como uma criança. As penas vivas trouxeram espíritos; os encantados se manifestaram nas artes produzidas pelos participantes e nos recantos dos sentires.

Interpreto as imagens produzidas como manifestações de outras visões, outros pontos de vista, fios de memórias vivas. Vários

depoimentos dos participantes expressaram que o percurso pelas estações começou com um desafio traumático — olhar para a dor e a responsabilidade de um corpo queimado, o que gerou medo e desespero. Aos poucos, no entanto, o caminho desviou para outro lugar: o caminho das águas e o contato lúdico com a terra. O medo não permaneceu, e foi esperançoso sentir que podemos regenerar, cuidar, aliviar. É potente perceber como pode ser simples, ao mesmo tempo que desafiador, seguir um caminho de cuidado e reparação nestes tempos de devastação ambiental. A resposta está em cuidar das águas e da terra, e para entender a complexidade desses dois elementos, precisamos dialogar com outros níveis de realidade.

Neste momento, falei sobre a importância de olhar para essas outras realidades — realteridades — como espaços necessários e sagrados para a vida e existência. Quando um corpo queimado encontra as águas e a terra para se aliviar, conecta-se rizomaticamente aos fios das memórias das diversas formas de vida e expressões de consciência e energia, conceitos explicados por todas as cosmologias do mundo: asiáticas, africanas e americanas.

Memórias, memórias, memórias...

Gostaria de celebrar este encontro como uma pequena abertura que testemunha a relação sutil com as múltiplas realteridades dos seres que habitam o corpo-território ancestral. Posso afirmar que, em um espaço universitário, em um grupo de estudantes e profissionais de Psicologia, existem camadas e camadas de realidade colonizada; assim, neste encontro, uma brecha foi aberta, surpreendendo a todos. Como diz o ditado popular: “O buraco é mais embaixo”.

Figura 4 - Produção das memórias



Fonte: I Encontro de Esquizoanálises UFMG (2023)

3. CORPO E CRIAÇÃO

*Espaços de criação de formas de vida não colonizadas.
Como sair do modo resistência para um modo re-existência?
Não temos rancor, mas temos memória. (Krenak, 2023).*

Para compreender a dimensão política e micropolítica desta proposta, é essencial considerar o contexto onde ela surgiu: de um corpo latino-americano, migrante, indígena, cigano e feminino, frequentando encontros na universidade. Ao visualizar esse corpo como um território, percebemos que as memórias que nele vibram são diversas e rizomáticas. Nesse sentido, quantas ancestralidades pode um corpo carregar? E como elas se organizam em um mundo colonizado?

O conceito do “Tecido de um Corpo Ancestral” emerge de um território sem divisas e de um tempo espiralado e cíclico, como descrito por Leda Martins (2021). O passado, o presente e o futuro se

entrelaçam em linhas de fuga animistas, refletindo-se no som sagrado do tambor, no canto da flauta, no ritmo da maraca, no rezo indiano, na dança árabe, nas penas do encantado, nos mitos que sonhamos e nas histórias que contamos. Essas linhas de fuga acontecem de maneira imprevisível e criativa, gerando formas originais e decolonizadas que eu chamo de Tecidos dos Encantados.

Ao considerar a ancestralidade, referimo-nos ao significado oferecido pelos povos originários: a conexão com as forças da natureza e do cosmos, que cria em cada corpo um tecido, uma memória tanto individual, quanto coletiva. Observando o ser migrante, encontramos o “Corpo-Fronteira” como um espaço-tempo de encontro das diversidades e das trocas nômades. Surge o ENTRE, um território das intensidades e múltiplas identidades, gerando novos mundos, línguas e linguagens. É na fronteira que ocorrem os encontros que demonstram sua própria não-existência.

Como Beatriz Nascimento afirma em uma passagem do documentário *Ôrí* (Raquel Gerber, 1989), “Somos Atlânticos”. Os fluxos das águas do mar tecem novas realidades entre África e América, formando um espaço sem limites que resiste em seu próprio inconsciente. O Corpo-Fronteira e o Corpo Ancestral têm um chão contracolonial, como reivindica Nego Bispo em seu trabalho. Estamos em um continente Latino-Americano, *Abya Ayala*, um território devastado onde viveram, vivem e sempre viverão povos originários com uma sabedoria e conexão incomensuráveis com a Mãe Terra, a Deusa *Pacha Mama*, em contato com o conhecimento dos povos da diáspora africana.

3.1 ANCESTRALIDADE E REALTERIDADE

Ao experimentar o corpo em suas amplas camadas e dimensões, encontramos a energia do inconsciente, que está intimamente relacionada ao animismo dos povos originários. Seguindo a linha do I Encontro de Esquizoanálise na UFMG, ousou afirmar que o inconsciente

é essencialmente ancestral, presente nas sabedorias dos diversos povos do mundo, como os africanos, indígenas americanos e asiáticos, com referências antigas e profundas. Referências importantes sobre o animismo, o corpo e o território foram fornecidos por autores que descrevem as expressões culturais ancestrais como formas de contemplar as existências a partir de uma perspectiva animista atualizada, como uma performance da arte de viver em contato com diversas realidades.

Ao questionar como os povos originários veem o inconsciente, podemos interpretá-lo como uma urdidura complexa, tecida pelos fios dos seres da natureza dos quais fazemos parte e pelas fibras dos seres encantados nas múltiplas realidades da floresta. Davi Kopenawa, em seu livro “A Queda do Céu” (2015), dá a nós voz ao afirmar: “Precisamos sonhar a floresta” Em conclusão, precisamos da floresta para encontrar as realidades amplificadas. E se nosso corpo é floresta, quantas realidades pode um corpo carregar?

As árvores da floresta e as plantas de nossas roças também não crescem sozinhas, como pensam os brancos. Nossa floresta é vasta e bela. Mas não o é à toa. É seu valor de fertilidade que a faz assim. É o que chamamos de *në rope*. Nada cresceria sem isso. O *në rope* vai e vem, como um visitante, fazendo crescer a vegetação por onde passa. Quando bebemos *yãkoana*, vemos sua imagem que impregna a floresta e a faz úmida e fresca. A imagem de Omama disse a nossos antepassados: “Vocês viverão nesta floresta que criei. Comam os frutos de suas árvores e cacem seus animais. Abram roças para plantar bananeiras, mandioca e cana-de-açúcar. Deem grandes festas *reahu*! Convidem uns aos outros, de diferentes casas, cantem e ofereçam muito alimento aos seus convidados!”. Não disse a eles: “Abandonem a floresta e entreguem-na aos brancos para que a desmatem, escavem seu solo e sujem seus rios!”. Por isso quero mandar minhas

palavras para longe. Elas vêm dos espíritos que me acompanham, não são imitações de pele de imagens que olhei. Estão bem fundo em mim. Enquanto isso, no silêncio da floresta, nós, xamãs, bebemos o pó das árvores yãkoana hi, que é o alimento dos xapiri. Estes então levam nossa imagem para o tempo do sonho. Por isso somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças de apresentação enquanto dormimos. Essa é a nossa escola, onde aprendemos as coisas de verdade. (Kopenawa, 2015, p. 76-77).

Finalmente, o Corpo-Fronteira, o Corpo Ancestral, tem um chão contracolonial, como o Nego Bispo reivindica em seu trabalho de vida. Pisamos um continente Latino-americano *Abya Ayala*, território devastado, onde existiram, existe e existirão povos originários com um sabedoria e conexão incomensurável com a mãe terra, Deusa *Pacha Mama*, em contato com o conhecimento dos povos da diáspora africana.

Quando as flores desabrocham na árvore dos sonhos, então nós, Yanomami, sonhamos muito longe, nós sonhamos. Antigamente, a árvore dos sonhos também existia. Assim, quando não sonhamos, é porque as flores da árvore dos sonhos não desabrocharam. Nós, Yanomami, que vivemos, todos nós sonhamos, assim nós somos. - Luigi, xamã do Pya. (Limulja, 2019, p. 70).

Quando experimentamos o corpo em suas amplas camadas e dimensões, topamos de frente com a energia do inconsciente, neste caso, em íntima relação com o animismo dos povos originários.

Dentro do Esquizodrama, Gregório Baremlitt, no seu texto “Esquizodrmana 10 Proposições Descartáveis”, desvia o pensar do inconsciente descrevendo o conceito das Realidades:

O esquizodrama denomina realteridades a uma realidade outra. (...). As realteridades são imanentes à realidade e sua pregnância transforma, metamorfosear a realidades essências radicalmente novas. (...) A realteridades I implica um funcionamento caótico, aleatório, multiplicatório, numa extensão do espaço liso, “povoada” por um número heterogêneo e disperso de elementos (...) .Realteridade II : Espaço imanente “ de passagem” entre realidade e realteridade, caosmótico, semi-virtual e semi-atual, simultaneamente molecular e molar”. (Baremlitt, 2019, p. 44-45).

4. CONCLUSÕES PRELIMINARES... TECIDOS DOS ENCANTADOS

Para concluir esta composição de memórias, gostaria de refletir sobre o conceito do “Tecido dos Encantados”, que serve como motivo e inspiração para minha pesquisa. Os povos originários de *Abya Yala* nos oferecem ensinamentos profundos sobre o coração da Terra, a *Pacha Mama*, que vejo como um espaço-tempo cosmológico tecido de encantados.

Reparar e devolver o que é devido aos povos-mães deste continente é essencial para entender e compreender a natureza. O Tecido dos Encantados vibra em nossos corpos por meio de sonhos, memórias, sensações e imaginações, e comunica-se com esse coração profundo. Retomar o conhecimento das culturas indígenas ancestrais é vital para a nossa sobrevivência, e isso só pode ser feito com a ajuda dos Encantados.

No processo de experimentação do “Tecido de um Corpo Ancestral”, entramos em contato de muitas formas com o entramado rizomático dos Encantados. Nos diversos devires, nas desumanizadas rostidades e corporeidades criamos mundos e estados de sensibilidade novos. A força do Encantado, na linguagem da dança performance e o movimento livre, faz-se presente para comunicar e afetar e quando o Encantado chega, a ancestralidade se manifesta. O que provoca este

encontro é algo parecido a uma viagem pela Floresta, uma explosão de multiplicidade de possibilidades. Para mim, ser corpo de Encantado, além de fortalecer a minha identidade e raiz, permite-me ser múltipla, diversa, do lado avesso e abraçar minhas sombras. Graças ao corpo ancestral, eu tenho regenerado meus sonhos e dado fluxo aos meus desejos. O Corpo encantado permite me reinventar cada dia, como um universo em constante criação, além das referências conhecidas. Não só existe uma visão de mundo, cada Encantado me apresenta sua versão.

Sonhar novamente com a Floresta e recuperar a força de um corpo ancestral, mantendo um cuidado constante, é a missão cotidiana do klinicar da vida. Assim, envolvemo-nos e aquecemo-nos no *Tecido dos Encantados*, reconectando-nos com as forças e saberes que sustentam nossa existência.

REFERÊNCIAS

BAREMBLITT, Gregório. *Esquizodrama 10 proposições descartáveis*. Belo Horizonte: Instituto Gregorio Barembritt, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. 729p.

LIMULJA, Hanna. *O Desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos Yanomami*. Ubu Editora, 2022.

MACAO, Tieta. *O tempo é búzio semente, plantado no peito do indivizível: dança e ancestralidade entre criadores negres do Nordeste (2010-2020)*. 2023. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Ceará.

MARSILLAC, Ana Lúcia; SOUSA, Edson. Sobre as paradoxais fronteiras do corpo. *Revista mal-estar e subjetividade*, Fortaleza, v. 6, n. 2, p 332-344, 2006. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/malestar/v6n2/04.pdf>.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

URPIA, Ana de Oliveira. África, o fio”: sobre a presença ancestral no inconsciente. *Revista da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, v. 41-1, p. 155-168, 2023. Disponível em: <https://docs.bvsalud.org/biblioref/2024/01/1524351/africa-o-fio.pdf>.

ZÁRATE, Rincón. Fenomenología de la inmigración: frontera, territorialización, desplazamiento y sentido de pertenencia. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, v. 29, n. 61, p. 241-256, maio 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/remhu/a/nDJvJRS5kswYxdFkGmJhGnR/?format=pdf&lang=es>.

CLÍNICA CARTOGRÁFICA: ENTRE EXPERIMENTAÇÕES E COMPOSIÇÕES DE SI

João Vitor de Freitas Gimenes⁶⁵

Sonia Regina Vargas Mansano⁶⁶

Resumo: Neste ensaio problematizamos que, para além de acompanhar uma trajetória de vida definida e direcionada, a prática clínica cartográfica alia-se às aberturas para sua experimentação e composição. Assim, definimos como objetivo levantar pistas sobre as possibilidades de abordar a existência por meio de uma clínica sensível aos processos de criação presentes na composição. Adotando uma metodologia qualitativa, buscamos desenvolver uma vertente analítica na interface entre o social e a clínica, aliando-nos à sensibilidade para acionar outros modos de perceber, pensar e experimentar a vida. Como resultado, constatamos que pela via da composição de uma prática analítica cartográfica, a existência pode ser compreendida na conexão com a provisoriidade dos processos de subjetivação, na composição de elementos heterogêneos e na sensibilidade para as variações afetivas. Concluímos, ao final deste trajeto, que as composições acionadas pelo analista e pelo analisando se fazem em meio a afetos díspares, sendo cada sessão terapêutica um convite para impulsionar os encontros e insistir na produção de outros modos de vida.

Palavras-chave: clínica cartográfica; filosofia da diferença; composição

65 Psicólogo clínico, poeta e compositor. Mestre em Psicologia Social e Processos Institucionais pela UEL/PR.

Formação em Clínica Esquizoanalítica pela Escola Nômade de Filosofia. *E-mail:* joaov.fgimenes@gmail.com.

66 Docente do Programa de Pós-graduação em Psicologia e do Departamento de Psicologia Social e Institucional da Universidade Estadual de Londrina. Doutora em Psicologia Clínica pela PUC/SP. *E-mail:* mansano@uel.br.

INTRODUÇÃO

Problematizar uma prática clínica dedicada ao acompanhamento e análise da existência em meio a processos de composição foi o desafio assumido neste ensaio. Para isso, buscamos a companhia de alguns teóricos da Filosofia da Diferença, com Deleuze e Guattari (1981/2020), bem como da Psicologia Clínica, com Rolnik (1993, 2016, 2019), Passos e Benevides (2006), Ponce (2019) e Fuganti (2021). Tal interlocução cooperou para traçarmos uma aproximação entre clínica, cartografia e arte, tendo como conceito filosófico transversal a composição.

De acordo com Houaiss (2009), a palavra clínica provém do grego *Klinikos* e tem como elementos linguísticos *Líno*, que significa inclinar, e *Llíne*, que significa leito. Fala-se, então do: “Estudo médico feito sobre o corpo de um doente, e a prática da medicina” (2017, p. 480). Há, nessa definição, um olhar atento sobre a condição de enfermidade do vivente que necessita de procedimentos específicos como exames, diagnósticos e intervenções médicas capazes de tomar em consideração os detalhes do funcionamento do seu corpo em função da enfermidade detectada. Nessa perspectiva médica aparece a imagem de um paciente deitado em um leito com um médico examinando-o. O corpo que se deita está doente e, nesse sentido, busca um tratamento dirigido à supressão de uma dor ou enfermidade da qual se queixa. Esse modelo clássico de clínica em muito difere da clínica cartográfica que aqui colocaremos em apreciação, sendo precisamente dessa diferença que o presente ensaio irá se ocupar: assim, traçamos como objetivo analisar como a clínica psicológica, nessa perspectiva, pode ser construída enquanto um processo analítico cartográfico que abre possibilidades de experimentar processos de composição.

Para seguir nesse trajeto, organizamos o presente ensaio em dois momentos: primeiro, buscamos identificar algumas passagens entre a clínica cartográfica e o conceito de composição, mostrando o quanto a existência cotidiana convida cada um de nós a tomar em consideração e compor elementos subjetivos díspares que circulam no social, por meio dos quais a vida vai se tecendo e se desenrolando. Na sequência,

argumentamos que as composições evocam experimentações de si, dos afetos e dos encontros, mostrando o quanto a produção de uma existência, em sua dimensão inacabada, é algo ao mesmo tempo irreduzível a uma forma fixa e cuja produção é inalienável.

Ao final dessa trajetória, será possível mostrar que a prática clínica cartográfica, aliada aos movimentos de composição de si e do outro, coloca de modo decisivo o desafio de acolher ou não os processos de composição da existência que insistem em meio aos encontros. Longe de evocar uma decisão individual pelo simples aceite ou recusa desse convite, estamos diante da possibilidade de conhecer as potências e bloqueios que se manifestam no corpo em meio aos afetos díspares que entram em cena nas experiências do cotidiano.

CLÍNICA CARTOGRÁFICA E COMPOSIÇÃO: A HETEROGENEIDADE EM CENA

Quando nos dedicamos à compreensão da clínica cartográfica, tomamos em consideração a pluralidade e diversidade de componentes de subjetivação que circulam no social e que, uma vez desacelerados, podem vir a compor, ainda que provisoriamente, um certo modo de sentir e existir cuja marca é a historicidade e a mutação (Guattari; Rolnik, 1986/1993).

Nesta concepção de clínica ganham a cena o corpo e os afetos. Ao ser realizada uma inclinação sensível sobre a análise dos afetos, a atenção volta-se para como o corpo é capaz de ativar e expandir o saber sobre as forças que o atravessam ao ser tocado por aquilo que o cerca, bem como sua potência para tocar os demais corpos. Falamos, então, de uma clínica que toma em consideração as múltiplas possibilidades de composição que se atualizam em uma existência.

Partimos do conceito de plano de composição desenvolvido por Deleuze e Guattari (1980/2020) que o localiza: “onde dançam elementos e materiais não formados que só se distinguem pela velocidade, e que entram nesse ou naquele agenciamento individuado de acordo com

suas conexões, suas relações de movimentos.” (p. 42). Esclarecem assim tratar-se de um plano “onde tudo mexe, atrasa ou se precipita” (p. 42), e que “não é nem uma analogia, nem uma imaginação, mas uma composição de velocidades e afectos” (p. 46).

Nas palavras de Guattari (1992/2019, p. 31) tal plano busca unir “componentes heterogêneos de um novo edifício existencial”. Desse modo, o plano de composição se dá pela experimentação de componentes subjetivos como novas configurações vitais, sendo essa a condição para colocar em curso os processos de criação. Kastrup (2000, p. 2) também coopera para compreender o conceito e assinala: “Trata-se de um plano que não é habitado por formas, mas por forças, linhas, partículas em movimento, que estão aquém das formas existentes e visíveis e, ao mesmo tempo, constituem as condições de criação destas formas, sejam elas sujeitos ou objetos”.

Assim, ao despertar a atenção do terapeuta e do paciente para os diferentes elementos subjetivos em circulação no social e que são selecionados para compor uma dada existência, abrem-se condições de possibilidade para mobilizar na prática clínica uma dimensão artística capaz de cartografar, junto àquele que procura uma intervenção clínica, as forças que estão ora aumentando ora diminuindo sua potência de viver. Nessa perspectiva, a clínica funciona como um espaço que sustenta o relato de momentos diversificados, desde os mais potencializadores até os mais difíceis, onde o mal-estar e o sofrimento podem ser identificados e apreciados de modo lento, sensível e interessado. É nesse sentido que uma clínica cartográfica se coloca como um território analítico no qual é possível expressar múltiplos aspectos do existir nem sempre fáceis de serem mobilizados no cotidiano ordinário e que atualizam sensações difíceis de sustentar como desassossegos, angústias, sofrimentos, traumas, separações, tristezas, dúvidas, ressentimentos e demais impasses vividos.

Tais dimensões, amplamente evitadas no cenário relacional contemporâneo mais ocupado em atender demandas produtivistas e performáticas, tendem a ser rapidamente enquadradas em transtornos e síndromes legitimados em um esquema psicopatológico

que inviabiliza o acesso sensível às dificuldades, incômodos e desdobramentos afetivos. Assim, em uma direção diferente da objetividade dos diagnósticos fechados e das nomenclaturas técnicas, o que povoa a clínica cartográfica é um olhar atento e sensível às composições de elementos subjetivos heterogêneos, tendo como motor o desejo. Esta clínica busca, então, sustentar a questão: o que é possível fazer com isso que me adveio?

Os ensaios de resposta colocam em apreciação as “estratégias das formações do desejo no campo social” (Rolnik, 2016, p. 69) deixando entrever a emergência de composições inusitadas e, até aquele momento, impensadas. Nesse sentido, pontua Fuganti (2021, p. 97): “Só há desejo quando acontece o agenciamento dessas potências afetivas. O desejo é o próprio agenciamento ou relação. Ao desejo nada falta, ele é pleno de si mesmo”. Ao comentar a relevância do desejo no processo analítico, Rolnik (2016) lembra:

A análise do desejo, desta perspectiva, diz respeito, em última instância, à escolha de como viver, à escolha dos critérios com os quais o social se inventa, ao real social. Em outras palavras, ela diz respeito à escolha de novos mundos, sociedades novas. A prática do cartógrafo é, aqui, imediatamente política (p. 69).

É nesse sentido que a clínica cartográfica, em sua dimensão política, atualiza uma prática “debruçada sobre o seu próprio plano de composição” (Passos; Benevides, 2006, p. 3), aqui entendido como algo a ser traçado e conquistado no decorrer do processo terapêutico. Nessa trajetória, “a clínica se efetiva em um movimento de modulação que impõe a variação tanto de quem lhe demanda intervenção quanto da instituição clínica ela mesma” (Passos; Benevides, 2006, p. 3). Falamos, assim, de um duplo movimento no qual tanto o terapeuta problematiza as alianças vitais que podem ser traçadas em suas intervenções quanto o paciente problematiza as composições que foram assumidas em sua existência. Mas, poderíamos adicionar um outro movimento: aquele

que acontece nos encontros cotidianos que também mobilizam processos de análise. Lembra-nos Mansano (2016):

um encontro inesperado, aparentemente banal, pode nos lançar em um campo problemático povoado por questões que nos deslocam daquilo que acreditávamos ser; deslocamento este que não é isento de certa crueldade, visto que põem em xeque os modos de viver já conhecidos. É nesse campo que a clínica, como disparadora de problemas, dá seus primeiros passos: lá mesmo onde a vida extrapola seus limites, gera assombros e impõe questões - sendo que estas, ocasionalmente, poderão vir a ser apreciadas na companhia de um psicoterapeuta (p. 30).

Na atenção sensível dirigida aos encontros e aos seus desdobramentos, caberia perguntar como nos constituímos a cada momento. Cada ensaio de resposta interessa a essa clínica, uma vez que as trajetórias são constituídas na combinação de elementos subjetivos heterogêneos que nos atravessam e em meio a uma rede complexa de afetações. Nesse sentido, a clínica pode ser aliada dos movimentos de transformação ao compor os “componentes heterogêneos e parciais de subjetivação” (Guattari, 2016, p. 111), dando-lhes uma forma provisória. Tais elementos podem participar da composição de uma existência que, na perspectiva de análise adotada neste estudo, não pressupõe uma mera recepção passiva. Afinal, não somos um depósito fixado, mas uma obra viva a ser composta. Nessa produção, a variação torna-se um diferencial vital, diante do qual cada encontro vivido provoca e convoca a compor. A questão não está em saber apenas se aceitamos ou não tal convocação, mas quais as potências do corpo para sustentar os desdobramentos disso a cada encontro.

É nesse sentido que a atenção às minúcias afetivas emergentes nos encontros pode levar a perceber, na análise, qual é o modo de vida composto até o momento, como ele foi produzido, quais componentes lhe deram contornos, bem como as expansões e bloqueios do

corpo aí implicados. Pode-se dizer, assim, que cada encontro abre possibilidades para mobilizar uma composição sendo que a produção de existências está diretamente vinculada aos encontros e aos afetos em uma dupla variação: do meu corpo e do corpo do outro.

EXPERIMENTAÇÕES DE SI E DO MUNDO: A DIMENSÃO POLÍTICA DOS ENCONTROS

Ocorre que as experimentações no campo dos afetos não envolvem uma tarefa simples nem individual, mas um processo que comporta a presença viva do outro com os riscos e imprevistos decorrentes. Deleuze (1981/2009, p. 36) assinala que “somente conheço a mim mesmo pela ação de outros corpos sobre o meu, e pelas misturas”. Diante disso, o que podemos extrair da experimentação desses encontros é uma longa aprendizagem acerca dos afetos e das composições, que podem tanto fortalecer quanto enfraquecer o corpo. Assim, não há possibilidade de um conhecimento prévio sobre seus resultados ou a transferência de saberes nesse processo. Afirma Deleuze (1981/2009):

É preciso tentar. É preciso experimentar. E minha experiência, a mim, eu não posso mesmo a transmitir porque pode ser que isto não convenha ao outro. A saber, é como uma espécie de apalpadelas para que cada um descubra ao mesmo tempo o que ama e o que suporta. Bom, é um pouco como aquilo que vimos quando tomamos remédios: é necessário encontrar as doses, seus truques, é necessário fazer seleções, e o que não é prescrição do médico que baste. Ela lhes servirá. Há alguma coisa que ultrapassa uma simples ciência ou uma simples aplicação da ciência. É necessário encontrar seu truque, é como a aprendizagem de uma música, encontrar ao mesmo tempo o que lhes convém, o que vocês são capazes de fazer. É isto já o que Espinosa chamará,

e este é o primeiro aspecto da razão, uma espécie de duplo aspecto seleção-composição, isto é, chegar a encontrar por experiência com quais relações as minhas se compõem, e daí tirar as consequências. Isto é, a todo preço, fugir o mais que eu possa – eu não posso tudo, eu não posso completamente – mas fugir o mais, ao máximo, do encontro com as relações que não me convêm, e compor ao máximo, me compor ao máximo com as relações que me convêm (p. 175).

Abrir-se à análise que coloca em cena a experimentação dos afetos implica cartografar como eles emergem, ora compondo e ora decompondo. Isso coloca o corpo em contato direto com quebras, separações, cortes, conexões e misturas. Acompanhar as variações afetivas emergentes permite perceber quais são os componentes subjetivos que dão consistência a certa maneira de viver e analisar os efeitos dessas composições. É nesse sentido que as experimentações de si e do mundo vão compondo territórios de existência os quais são móveis e transitórios, podendo perdurar por um tempo que é indeterminado. Sobre isso, Rolnik (1993) diz:

Quando um território existencial não faz mais sentido, caotiza, desaba, é que uma máquina desmanchou, e isto significa que os fluxos que o compunham se conectaram com outros fluxos, operando outros cortes, agenciando-se em outras máquinas, produzindo outras linhas de virtualidade, que poderão vir a tomar consistência em novos territórios existenciais (p. 37).

Nesse processo de experimentação analítica dos territórios, cabe cartografar quais encontros são propícios à composição ou à decomposição do corpo e do pensamento, sem a pretensão de elaborar um protocolo a ser seguido ou uma normalização a ser aplicada. Em seu lugar há um exercício de produção de si que se renova a cada novo

encontro exigindo uma análise sobre as composições emergentes, cuja duração é variável. Afirma Deleuze (1981/2002):

Ainda que em qualquer encontro haja relações que se compõem, e todas as relações se compõem infinitamente no modo infinito imediato, temos de evitar dizer que tudo é bom, que tudo é bem. É bom todo aumento de potência de agir. Desse ponto de vista, a posse formal dessa potência de agir e igualmente de conhecer emerge como o *summum bonum*, é nesse sentido que a Razão, em vez de flutuar no acaso dos encontros, procura-se unir às coisas e aos seres cuja relação se compõe diretamente com a nossa (p. 61).

Entre o aumento e a diminuição da potência, com suas expressões de alegrias e tristezas, toca à clínica acompanhar, por meio de uma atenção sensível, as variações intensivas precipitadas nas composições. Assim, “a cartografia acompanha os movimentos de composição e decomposição desses elementos, bem como as paradas e os bloqueios afetivos que se atualizam nessa produção incessante do si. Cada um deles pode ser tomado em apreciação na situação clínica” (Mansano, 2016, p. 70) cuja tarefa, como vimos argumentando até aqui, consiste em aliar-se à abertura e criação de outros modos de referência e de relação.

Nesse desenrolar analítico, que acontece em meio a percepções e afetações, há outra atividade clínica a ser considerada: ela consiste em uma espécie de ‘afinação’ do corpo para escutar de modo sensível os movimentos, intensificações, paradas, alegrias e dores, acionando uma atenção interessada às pulsações plurais do desejo que, de acordo com Rolnik e Guattari (1986/1993) se expressam das mais variadas maneiras. Em suas palavras:

Os lapsos, os atos falhos, os sintomas, são como pássaros, que vêm bater seus bicos no vidro da janela. Não se trata de interpretá-los. Trata-se, isto sim, de situar sua trajetória para ver se eles têm condições de servir de indicadores de novos universos de referência, os quais podem adquirir uma consistência suficiente para provocar uma virada na situação (p. 222).

Nessa escuta sensível caminha-se entre composições e decomposições que, uma vez tomadas em análise, cooperam para detectar brechas de transformações afetivas e vitais. Ao invés de apaziguar, essa conexão clínica abriga tensões e assombros como parte da produção de existências, aliando-se às diferenças que elas porventura coloquem em curso. Assim, uma intervenção clínica é situada e se ocupa em problematizar:

O que fazer, em tal contexto, com tal pessoa ou tal grupo, para que se tenha uma relação tão criadora quanto possível com a situação que se está vivendo – como um músico com a sua música ou um pintor com sua pintura? Uma cura seria como construir uma obra de arte, com a diferença de que seria preciso reinventar, a cada vez, a forma de arte que se vai usar (Rolnik & Guattari, 1986/1993, p. 223).

Consideramos, assim, que uma prática clínica conectada à expressão das potências de composição ocupa-se em identificar os componentes subjetivos com os quais é possível gerar novos modos de vida e, simultaneamente, identificar aqueles que decompõem a existência, enfraquecendo-a. Nesse processo cartográfico ganha relevância sustentar uma escuta analítica atenta a cada relato, com suas sonoridades, silêncios, intervalos e acelerações. Cada uma dessas expressões pode, de acordo com Guattari (1979/1988, p. 222), servir

como “um componente de passagem” o qual permite “criar novas realidades e novos modos de subjetivação e de sociabilidade” (p. 222).

Chegamos, assim, a outra dimensão cartográfica: cada modo de vida é construído em meio a movimentos nem sempre fáceis de serem detectados, acolhidos e analisados. Ante essa dificuldade, mostramos em estudo anteriores a relevância de estar atento:

às mudanças, às variações, aos mínimos gestos pelos quais o corpo torna-se capaz de compreender as causas da variação de potência. Afinal, o que se passou em um dado encontro para que algo (uma ação) fosse desbloqueado? O que aconteceu para que o corpo passasse a fazer algo que, até então, estava impedido de fazer? Atendo-se aos mínimos gestos que não podiam ser praticados e que agora passam a ser, a clínica funciona como veículo que diversifica o movimento e a experimentação do verbo “viver” (Mansano, 2016, p. 34).

Um detalhe a ser considerado acerca das experimentações é que, imersos em uma sociedade ávida por resultados, corre-se o risco de perder a sensibilidade e a temporalidade necessárias a análise das composições. Trata-se, outrossim, de reconhecer a relevância de um exercício lento por meio do qual é possível uma aproximação e distanciamento dos afetos com a experimentação das diferenças e repetições neles expressas. Falamos, então, de um campo analítico a ser construído e que possa ser habitado, sentido e pensado que, para Deleuze (1968/2017, p. 270), convoca um esforço para “juntar nossos gestos e nossos pensamentos à imagem de coisas que concordem conosco”. Na análise das composições provisórias de si há uma atenção clínica voltada às pequenas composições e variações que, por insignificantes que possam parecer, evocam brechas para precipitar a criação de novas sensibilidades e modos de vida. Assim, “uma cartografia não é um inventário formal dos fatos e sujeitos, ela se dá no

campo das intensidades” (Ponce, 2019, p. 118) e, na sua experimentação, abrem-se possibilidades para criar planos de composição, traçando as linhas de uma outra vida.

CONCLUSÃO

Chegando ao final deste ensaio que se dedicou a identificar as possibilidades abertas por uma clínica cartográfica, pode-se dizer que a análise das composições de si e do outro implicam tomar a existência como uma obra a ser criada. Ao problematizar uma prática clínica capaz de aliar-se aos processos de composição e experimentação do viver delineamos, junto com nossos aliados teóricos, algumas pistas que cooperaram para dar contornos à sua efetuação. Primeiro, um processo de experimentação implica expor-se aos movimentos dos territórios com seus desmanches, entraves e saídas até então desconhecidos. Tal contato abre um campo de possibilidades que vai se irradiando para outras esferas da existência, colocando em cena componentes heterogêneos que podem vir a ser conhecidos e participar das composições.

Uma segunda pista é que as composições clínicas de si e do mundo estão diretamente conectadas aos processos de produção desejante, os quais são povoados de ensaios podem levar a possibilidades de abandono, retomada, alianças e rupturas. Tal trajetória é multifacetada, podendo ora acelerar ora ralentar as composições, colocando em relevo a presença de diferentes velocidades no processo analítico.

Na terceira pista encontrada, constatamos que a composição de uma clínica cartográfica convoca seus partícipes à produção de sentidos para as experimentações que, longe do mero acúmulo de sensações a serem consumidas, tal como disseminado pelo capitalismo vigente, ela requer um debruçar-se atencioso ao tipo de relação e de mundo em que se deseja habitar. Nessa direção, vai-se compondo um acesso sensível àquilo que, por ser desconhecido, vibra, causa assombro e demanda um lento investimento analítico para ganhar contornos de

um território habitável e investido de sentido. Daí sua filiação com as composições artísticas, cujo processo torna-se até mais relevante do que os resultados.

Pode-se dizer, destacando nossa quarta pista, que a constatação de que a vida não é dada de antemão em um modelo a ser simplesmente seguido não culmina necessariamente em processos de composição. Estes demandam a abertura para uma longa aprendizagem sobre as relações e os afetos que não se reduz nem a avaliações morais, nem a prescrições e protocolos.

A clínica cartográfica, quando evoca a experimentação e a composição afirma, assim, um convite: colocar a vida em obra. Nesse trajeto, analisar as composições e decomposições funciona como canal de acesso para conhecer as potências vitais de cada corpo, marcadas que são pelas variações. Portanto, não é possível conhecer o corpo de maneira definitiva, uma vez que suas potências de composição se recompõem a cada encontro, tornando essa produção inacabável.

Obviamente, e essa é a quinta pista, ao acolher os desafios da clínica cartográfica, arriscamo-nos a entrar em contato com os maus encontros de decomposições e tristezas. Nessa perspectiva de análise, as tristezas e decomposições fazem parte do processo vital e a clínica cartográfica, ao invés de evitá-las ou negá-las, vai ao seu encontro, acompanhando os riscos e bloqueios que se experimenta no processo e utilizando-os como brechas para novas composições. Por isso, há uma prudência a ser acionada nesse caminho.

Por fim, cabe dizer que a Psicologia Clínica, aliada de uma análise cartográfica das composições, acolhe também uma tarefa crítica (Deleuze, 1993/2019) de problematizar os modos de viver assumidos e disseminados no social. Ao fazê-lo, ela se atém aos processos de criação e experimentação com seus os fracassos e conquistas, bloqueios e expansões, lentidões e acelerações, repetições e diferenças. Apreciar essas dimensões no cotidiano analítico, reconhecendo-as como partes indissociáveis do processo de composição, é a principal tarefa a ser assumida.

REFERÊNCIAS

DELEUZE, Gilles. *Espinoza e o problema da expressão*. Trad. GTDeleuze12; Coord. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, Gilles. *Espinoza: filosofia prática*. Trad. Daniel Lins; Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Espinoza*. Trad. E. A. R. Fragoso; F. E. B. de Castro; H. R. C. Junior; J. A. de Aquino. Fortaleza: EdUECE, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pal Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2019.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Vol. 4. Trad. Suely B. Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2020.

FUGANTI, Luiz. *Saúde, desejo e pensamento: as origens da filosofia nômade*. São Paulo: Mojo, 2021.

GUATTARI, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad. Suely B. Rolnik. São Paulo: n-1 edições, 2019.

GUATTARI, Félix. *Confrontações: conversas com Kuniichi Uno e Laymert Garcia dos Santos*. São Paulo: n-1 edições, 2016.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1993.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2009.

MANSANO, Sérgio Rodrigo V. A respeito do conceito de potência na prática clínica: leituras deleuzianas. *Psicologia Argumento*, Curitiba, v. 34, n. 84, 30 nov. 2016.

KASTRUP, Virgínia. O devir-criança e a cognição contemporânea. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v. 13, n. 3, p. 373-382, 2000.

PASSOS, Eduardo; BENEVIDES, Breno. Passagens da clínica. In: MACIEL, A.; KUPERMANN, D.; TEDESCO, S. (org.). *Polifonias: clínica, política e criação*. Rio de Janeiro: Conreacapa, 2006. p. 89-100.

PONCE, Gabriel D. *Um processo como aquilo que decide*. 2019. Tese (Doutorado em Psicologia: Psicologia Clínica) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

ROLNIK, Suely. A morte de Félix Guattari. *Cadernos de Subjetividade*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 35-40, 1993.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina, 2016.

