

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICANÁLISE: CLÍNICA E CULTURA
MESTRADO

THAÍS ALVES GHENÊS

A POTÊNCIA CRIATIVA DO CORPO: CRUZOS ENTRE A PSICANÁLISE E OS
SABERES AFRODIASPÓRICOS

PORTO ALEGRE

2023

THAÍS ALVES GHENÊS

**A POTÊNCIA CRIATIVA DO CORPO: CRUZOS ENTRE A PSICANÁLISE E OS
SABERES AFRODIASPÓRICOS**

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestra em Psicanálise.

Aprovada em: 28/11/2023

Banca Examinadora

Prof. Dr.º. José Geraldo Soares Damico (Orientador)

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Prof.ª. Dra. Andréa Máris Campos Guerra

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

Prof.ª. Dra. Luciane De Conti

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof.ª. Dra. Míriam Cristiane Alves

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor José Geraldo Damico Soares, pela orientação, pela confiança e pela aposta que sustentou este trabalho de pesquisa;

Agradeço as professoras da banca de qualificação, pelas generosas contribuições, as quais ampliaram os horizontes e caminhos futuros para esta pesquisa;

Aos colegas do PPG, que mesmo distantes por motivos da pandemia do Covid19, estreitamos laços a partir de nossas diferenças, inquietações e indagações;

Aos colegas de orientação; Neuziane Ule de Souza, Kaianara de Castro Valério e Bryan Menger dos Santos, que caminharam ao lado, compartilhando seus saberes, angústias e questões que contribuíram ao percurso da pesquisa;

Aos colegas do Grupo de Pesquisa Egbé: Clínica, Negritude, Política e Comum, pela acolhida e escuta atenta às interrogações e elaborações partilhadas no coletivo, bem como pelas trocas afetivas que atravessaram nossas discussões;

As amigas, Jocélia da Cruz de Almeida, Isis Amanda Quadri e Helenara Sironi de Moraes, que me ofereceram aconchego nos momentos em que eu precisava de um bom ombro amigo;

A amiga Carolina da Silva Pereira, por me inspirar a seguir e pelo apoio fundamental para a finalização do percurso da dissertação;

Ao Felipe Zaltron de Sá, pelas preciosas sugestões ao texto, e pelo auxílio na revisão e formatação do trabalho;

Ao João Mauro Abadi dos Santos Horn, meu companheiro de vida, pelo apoio nos momentos difíceis e por acreditar nas minhas apostas e ser compreensivo com minhas ausências;

Aos meus familiares, pelo suporte ao percurso acadêmico, por acreditarem e por me proporcionarem momentos de respiro que me permitiram prosseguir;

Em especial, a minha mãe Janete, pela inspiração de vida, pelo incentivo e investimento amoroso.

*“[...] Eu sou um corpo
Um ser
Um corpo só
Tem cor, tem corte
E a história do meu lugar
Eu sou a minha própria embarcação
Sou minha própria sorte
E Je suis ici, ainda que não queiram não
Je suis ici, ainda que eu não queira mais
Je suis ici agora.”*

(Letra “Um corpo no mundo”, Luedji Luna)

RESUMO

Esta pesquisa busca tensionamentos em torno das concepções do corpo dos saberes africanos e afrodiaspóricos e as concepções de corporalidade advindas do campo psicanalítico, considerando os desdobramentos de uma teoria tributária da separação entre natureza e cultura, historicamente construída pelas sociedades modernas. Deste modo, como objetivo geral, questiono como as concepções do corpo dos saberes africanos e afro diaspóricos podem contribuir para pensar a clínica psicanalítica no contexto brasileiro. Partindo-se da posição de uma pesquisadora-cambona, tomo a epistemologia das macumbas e a figura de Exu como um articulador de saberes postos em encruzilhada. Neste aspecto, a pesquisadora cambona se situa ao lado do lugar da analista, que opera numa dinâmica exusíaca, paradoxalmente, a partir de uma espacialidade e temporalidade que admitem o contemporâneo e o ancestral. Assim, propõem-se um giro decolonial que reposicione o corpo situando-o como central para pensar a alteridade e a escuta da diferença. Diante do sufocamento e da criminalização das práticas culturais negras, a reconstrução da experiência da corporeidade, que foi fragmentada na travessia da diáspora, se faz transgressão e resistência frente as formas de vida impostas pelas culturas hegemônicas eurocêntricas e patriarcais. Nesta perspectiva, o corpo e a voz se tornam modos de inscrição de saberes que escapam à colonização, a partir de gingas, gestos e performances que afetam a linguagem no laço social. Sugerindo-se como hipótese, que o corpo negro ao se deslocar com seus saberes encarnados enquanto potência disruptiva, suporta dois continentes de memória. De um lado as epistemes transmitidas por suas oralituras, expressas nos vozeados e nos corpos, e de outro lado, o próprio corpo como veículo de invenção da vida. Assim, na direção de uma clínica de afirmação da negritude à contrapelo de um horizonte de embranquecimento, de saberes ocidentais hegemônicos e cristalizados, abrimo-nos à credibilização do corpo dos saberes africanos e afrodiaspóricos enquanto formas de elaboração de um saber que é deslegitimado na dinâmica social. Neste aspecto, o corpo dos saberes afrodiaspóricos é inseparável das dimensões da política, da poética e da estética que as constituem.

Palavras chaves: Psicanálise, Epistemologia, Saberes Afrodiaspóricos, Corporalidade, Clínica.

ABSTRACT

This research seeks to create a dialogue between African and Afro-diasporic conceptions of the body and the notions of corporeality from the psychoanalytic field. It considers the consequences of a theory that is rooted in the separation between nature and culture, historically constructed by modern societies. The general objective is to explore how African and Afro-diasporic conceptions of the body can contribute to rethinking the psychoanalytic clinic in the Brazilian context. Adopting the perspective of a *cambona* researcher, it utilizes the epistemology of *macumbas* and the figure of *Exu* as a mediator of knowledge at a crossroads. In this respect, the *cambona* researcher aligns with the analyst, operating within an *Exu*-like dynamic that paradoxically encompasses both contemporary and ancestral dimensions. We propose a decolonial turn that repositions the body as central to understanding otherness and listening to difference. In response to the suffocation and criminalization of Black cultural practices, the reconstruction of corporeal experience—fragmented during the diaspora—manifests through transgression and resistance against the forms of life imposed by hegemonic Eurocentric and patriarchal cultures. From this perspective, the body and voice become means of inscribing knowledge that escapes colonization, through gyrations, gestures, and performances that influence language within social bonds. The hypothesis is that the Black body, with its embodied knowledge as a disruptive power, supports two continents of memory: on one hand, the epistemes transmitted through oral traditions expressed in voices and bodies, and on the other, the body itself as a vehicle for the invention of life. Thus, towards a clinic that affirms Blackness amidst a horizon of whitening and hegemonic Western sciences, we embrace the credibility of the body of African and Afro-diasporic as forms of knowledge that are regularly delegitimized in social dynamics. In this context, Afro-diasporic knowledge is inseparable from the political, poetic, and aesthetics that constitute it.

Keywords: Psychoanalysis, Epistemology, Afro-diasporic knowledge, Corporeality, Clinic.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Xangô – <i>Ifanhin</i> (Benin), 1950. Pierre Verger.....	24
Figura 2. Gruta de São João Batista. Charqueada São João, Pelotas/RS.....	30
Figura 3. <i>Ayán</i> , princípio vibrante. Registro performance.....	59
Figura 4. Parede da Memória (1994-2015). 1500 peças em fotocópia, aquarela e tecido costurado.....	66
Figura 5. Sequência de imagens da vídeo-performance “Corpografia na Cena: Memória e Registro”	68
Figura 6. Banda de Moebius.....	72
Figura 7. Roda de Samba, 1965. Heitor dos Prazeres.....	73

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	10
1 INTRODUÇÃO	15
2 NA ENCRUZILHADA ENTRE A PESQUISA PSICANALÍTICA E A EPISTEMOLOGIA DAS MACUMBAS	20
3 GUERRA COLONIAL E INCIDÊNCIAS NAS FORMULAÇÕES TEÓRICO PSICANALÍTICAS	30
3.1 Estudos Raciais em Psicanálise	34
4 RACISMO DE DENEGAÇÃO E IMPLICAÇÕES NA ESCUTA DA DIFERENÇA ..	39
4.1 O mito da democracia racial e a neurose cultural brasileira	44
5 O LUGAR DO CORPO DOS SABERES AFRICANOS E AFRODIASPÓRICOS NA CONVERGÊNCIA COM AS CONCEPÇÕES PSICANALÍTICAS	50
5.1 O lugar do corpo nas concepções psicanalíticas	51
5.2 O corpo da diáspora e seus saberes africanos	55
5.3 Diáspora africana: estética e transmissão	62
6 A CLÍNICA PSICANALÍTICA E SEUS PARADOXOS COM OS SABERES AFRODIASPÓRICOS	71
6.1 A banda de moebius e o tempo espiralar	72
6.2 A corporeidade no centro da torção assimétrica	78
6.3 Encarnar o desejo de viver: escutar as vozes das corporalidades dos saberes africanos e afrodiaspóricos	83
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
REFERÊNCIAS	97

APRESENTAÇÃO

A presente pesquisa insere-se no campo dos estudos decoloniais na fronteira com a psicanálise, orientada pelo Prof^o Dr^o José Geraldo Soares Damico, e pertencente a Linha de Pesquisa Psicanálise, Teoria e Dispositivos Clínicos do Programa de Pós-Graduação em Psicanálise: Clínica e Cultura, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPG Psicanálise: Clínica e Cultura/UFRGS). O trabalho em questão constituiu-se de um processo de idas e vindas, que parte das minhas implicações, das inquietações dos encontros com os textos e com os materiais de análise, em consonância com o percurso de orientações e junto ao grupo de pesquisa “Estudos Égbe: Negritude, Clínica e Comum”, que contribuíram a partir de trocas teóricas e afetivas.

O desejo de saber e a transferência de trabalho com o PPG de Psicanálise e com o orientador despontou em movimentos de aberturas e encontros, apostando que o arcabouço intelectual do professor Damico acrescido das tramas transferências pudessem subsidiar um trabalho sustentado pela afetação. Neste percurso, ao contato com cada leitura decorrente das disciplinas cursadas e indicadas pelo orientador, a pesquisa foi se posicionando diante de encruzilhadas, atentando-se às possíveis direções. Nesta posição de abertura para o multifacetado, o caminho é orientado pela bússola das vivências, dos afetos e das fantasias supostas na relação com o outro e com o mundo, de um lugar particular, mas também coletivo da experiência.

Pois, é das voltas com minhas inquietações que busco nos tropeços das leituras e escritas o que fundamenta aquilo que me convoca enquanto analista e pesquisadora, amparada pela função generosa do orientador. Pesquisador(a), pesquisa a dor, ou poderíamos pensar pesquisador-a? Semelhante ao trabalho clínico, em que o analista escuta as dores dos pacientes, atenta às suas falas para capturar os significantes do discurso, que pesquisei a partir de uma leitura e escrita de associação livre e das manifestações do inconsciente.

Se é de si que o psicanalista dá testemunho, a partir da fratura produzida pelo encontro com uma análise, interessa aqui também apontar alguns elementos de minha história singular que constituem a mim enquanto sujeita. Me reconheço neste percurso de um “tornar-se negra”¹, sendo a primeira de minha família a concluir o ensino superior (beneficiada pelo Programa

¹ Nesta expressão faço referência às questões pertinentes ao processo formulado pela intelectual Neusa Santos Souza, em seu livro “Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro em ascensão social”, que explicitarei melhor ao longo do trabalho.

Universidade para Todos - PROUNI - e pelo programa de ações afirmativas), que incentivada a estudar desde a infância escutava da mãe “*a sua enxada é a caneta.*”. No que concerne ao meu encontro com a psicanálise se dá pela via da arte, em um curso de teatro que realizei em meados de 2008, a partir das reflexões sobre algumas peças de Shakespeare e sua relação com alguns textos de Freud, os quais despertaram em mim interesse.

Antes de iniciar a graduação em Psicologia, de 2010 a 2013 fui bolsista de graduação no curso de Pedagogia, realizadas na Universidade de Caxias do Sul (UCS), no qual em linhas gerais estudei a história da realidade educacional brasileira e suas políticas educacionais. Para quem acredita em uma educação que pode transformar não apenas a si mesma, mas contribuir para a transformação do coletivo, o contato com a universidade proporcionou um alargamento do meu olhar sobre como inventamos o mundo. Não me refiro apenas ao sentido retórico da expressão, de que o contato com o conhecimento transforma o nosso olhar, mas ao sentido prático do termo, daquilo que da própria vida é possível de fato transformar e da possibilidade de construirmos outros horizontes de mundos.

Ao ingressar na graduação em Psicologia, foi o momento em que pude me debruçar de maneira mais didática sobre alguns conceitos da psicanálise, quando minha história de sujeito foi convocada para análise pessoal, tornando as inquietações psicanalíticas intimistas e familiares. Também, nesta altura do percurso me aproximei de algumas teorias sociais, saberes que foram desenvolvendo a minha escuta sobre os fenômenos socioculturais e suas influências no psiquismo, conteúdos abordados na monografia de conclusão de curso, para a qual escolhi como método a Análise de Discurso de linha francesa, operando na intersecção entre linguística, materialismo histórico e psicanálise.

Inspirada pela escuta de trabalhos do Congresso Internacional da Associação Psicanalítica de Porto Alegre (APPOA), intitulado *Corpo: ficção, saber, verdade*, realizada em 2015, desenvolvi o trabalho de conclusão de curso abordando arte e psicanálise, que recebeu o título de “Dilúvio MA: acontecimento discursivo e corte analítico na cidade”². Na oportunidade, busquei aproximar os conceitos de acontecimento discursivo e corte analítico tangenciando as contradições de classe e étnico-raciais do campo político ideológico, considerando a relação entre os sujeitos e o espaço urbano, a partir de sequências discursivas da performance “Dilúvio

² O trabalho de conclusão de curso supracitado foi apresentado em 2017, e publicado em 2018 no formato de artigo para o *e-book* “Fios do discurso: entre cerzaduras e descosturas”, organizado por Solange Mittmann e Luciene Jung de Campos, através da editora do Instituto de Letras da UFRGS. Acesso: <http://hdl.handle.net/10183/203672>

MA – A possibilidade da arte sobre as águas de Porto Alegre”³. Faço esse retorno, pois o interesse em torno da dimensão da arte, da psicanálise e da memória, na confluência com a cultura e suas tramas sociais, também são aspectos que busco cruzar nesta pesquisa.

O interesse sobre o tema das relações raciais e das questões que implicam a negritude, atravessam a minha escuta porque me atravessam enquanto sujeito. Lembro-me que na graduação escutamos em algumas disciplinas a problematização das desigualdades sociais, dentre estas os aspectos de raça/cor, mas raras foram as vezes em que as referências teóricas utilizadas foram de autores ou autoras negras, assim como não tive professores ou professoras negras no decorrer do curso de psicologia. Este mesmo cenário de corpos, ou melhor dizendo, da falta de pessoas negras, identifiquei nos encontros de formação em instituições psicanalíticas dos quais participei, especialmente, na cidade de Caxias do Sul.

Contudo, no que se refere às pessoas negras em diferentes espaços sociais, sua ausência constatada na universidade e também em instituições psicanalíticas se invertia ao observar a presença dos usuários e usuárias dos serviços da política pública de assistência social no município de Caxias do Sul. Foi no período em que atuei como estagiária extracurricular de psicologia, nas medidas socioeducativas de Prestação de Serviço à Comunidade (PSC) e Liberdade Assistida (LA), assim como junto às famílias no serviço de Proteção e Atendimento Especializado a Famílias e Indivíduos (PAEFI), no Centro de Referência Especializado em Assistência Social (CREAS) de Caxias do Sul, que foi possível observar as disparidades socioeconômicas diante do *mito da democracia racial*. Constatando-se vulnerabilidades socioterritoriais, que são produzidas a partir da divisão racial dos espaços na cidade caracterizada pelo centro urbano e suas periferias, e que prejudicam o acesso dos que vivem nas margens da cidade aos direitos básicos constitucionais aos quais toda a população tem direito; semelhante ao que se passa em muitos outros municípios brasileiros.

Atualmente, minha atuação profissional como psicóloga se faz em um Centro de Referência em Assistência Social (CRAS), no município de Caxias do Sul. Também, trabalho como psicóloga clínica de orientação psicanalítica, atendendo adolescentes e adultos nesta mesma cidade. O atravessamento da questão racial na clínica psicanalítica se dá não apenas porque me reconheço como pessoa negra, vivenciando os desafios que isso impõem a mim no âmbito pessoal e profissional, mas também porque os atravessamentos das relações raciais

³ A performance integra o projeto “Ecopoética: arte e sustentabilidade em intervenções urbanas”, desenvolvido pelos artistas e pesquisadores Rossendo Rodrigues e Marina Mendo. O projeto dedica-se à busca por poéticas de sustentabilidade no ambiente urbano a partir de performances de intervenção urbana. <https://projetoecopoetica.wordpress.com/diluvio-ma-i/>

frequentemente surgem enquanto questões de pacientes negras(os) e não negras(os) na experiência clínica; considerando as ocorrências de um município com histórico de colonização⁴ majoritariamente italiana e alemã, mas que recentemente apresenta intenso fluxo migratório de diferentes nacionalidades, como a haitiana, senegalesa e venezuelana, influenciando em maior diversidade sociocultural.

O percurso desta pesquisa fez com que eu me aproximasse de construções teóricas de homens e mulheres negras que falavam e construíam sobre suas vivências, desdobrando testemunhos e invenções de ser e estar no mundo. Vivências que mobilizam afetos, de corpos que são afetados pela discursividade e pela composição histórica do coletivo e daquilo que é singular da história de cada um. É neste processo que a escrita é enlaçada em uma dança, onde a palavra, em ritmo percussivo, escuta os tambores que tocam e ressoam, que reverberam e escapam. Palavras e ecos que também se fazem encontros com o não-sabido de um saber, e do qual me deparei para pensar os efeitos de afetação da pesquisa.

Não é possível desfazer os fatos de uma história, mas é possível contá-la e recontá-la sob diferentes perspectivas, até que alguns construtos se modifiquem, tornando-se impedimento às repetições cristalizadas. Podemos dizer que nomear o que não tinha palavra, na tentativa de contornar o indizível, é o que faz um analisante na travessia de seus fantasmas. Neste aspecto, a linguagem é tudo aquilo que compõe letra, palavra, imagem e gestos, que forjam redes discursivas na relação com o outro. Uma rede complexa, de furos e cortes que despontam para posições diversas, expondo as pluralidades das línguas e seus afetos, que não são desprovidas de memória em seus significantes.

Sobre as histórias contadas e silenciadas que atravessam a flecha do tempo, deparei-me com uma história familiar que chega até mim pelos caminhos da pesquisa e da análise. Os tensionamentos frente a difícil tarefa da escrita, que demanda o lugar de pesquisadora, puseram-me diante da fragilidade de memórias des-conhecidas de minha própria história. Pelos caminhos de pesquisa em que transitei, alguma coisa despertou em mim o nó na garganta, lágrimas contidas e um sentimento de acalanto: enquanto a escuta permeava as leituras, também me aproximava da história de minha bisavó Dorvalina. Memórias familiares que engendram vivências pessoais com as leituras dos textos e a experiência da própria pesquisa.

Destas memórias, primeiro veio a lembrança de uma viagem em que me afetou o

⁴ <https://caxias.rs.gov.br/cidade/colonizacao>

encontro com uma gruta de um jardim na Charqueadas São João⁵, local em que pessoas escravizadas eram obrigadas a rezar para os santos cristãos, mas que escondido entre as pedras estavam os orixás para os quais eram destinadas as suas orações. Depois, foram os encontros com algumas leituras, que me marcaram por conta das discussões em torno do percurso de mulheres no pós-abolição e a centralidade do corpo em práticas afrodiaspóricas que destacam ritos e gestos de saberes que foram transmitidos de geração após geração. Num primeiro momento, dentre as leituras, destaco “*Dos tambores, cânticos, ervas... Calundus como prática terapêutica nas Minas setecentistas*”, de André Luís Lima Nogueira (in Pimenta & Gomes, 2016⁶), “*Em busca de um espaço: A linguagem gestual no Candomblé de Angola*”, de Marlene Cunha (1986/2022), e o romance “*Ponciá Vicêncio*”, de Conceição Evaristo (2017).

A partir destas convocações, num só depois, buscando compreender melhor os atravessamentos dos textos e experiências no processo de análise (pessoal e em relação à pesquisa) é que faço descobertas, relembro e reconto histórias familiares sobre as benzeduras e rezas de bisavó Dorvalina, que as praticava não apenas para os familiares, mas também para sua comunidade. Práticas de cuidado que ainda hoje são cultivadas pela minha família. Da cadeia associativa, entre a bisavó Dorvalina, sua religiosidade e minha ancestralidade é que percorro, de maneira precária e provisória, as encruzilhadas deste trabalho, tomando o corpo como categoria de análise da pesquisa.

⁵ A Charqueadas São João está localizada no município de Pelotas. Reconhecida como patrimônio nacional pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), a Charqueada São João foi construída em 1810 e é a única que mantém as características arquitetônicas originais e o seu próprio acervo da época do Ciclo do Charque, que contempla a história do trabalho de pessoas escravizadas nas Charqueadas.

⁶ Escravidão, doenças e práticas de cura no Brasil / Tânia Salgado Pimenta e Flávio Gomes (organização). – Rio de Janeiro: Outras Letras, 2016. 312 p.; 21 cm.

1 INTRODUÇÃO

É possível associar o movimento da diáspora africana à ideia do semear, com cautela para não romantizar uma dispersão forçada dos povos africanos para o mundo, mas pensando aquilo que foi fecundado por estes povos nos diferentes territórios em que chegaram e os quais, posteriormente, ocuparam. Conforme indica Kabengele Munanga, ao prefaciá-la *Em busca de um espaço: A linguagem gestual no Candomblé de Angola* escrito pela antropóloga Marlene de Oliveira Cunha em 1986, “quando falamos da diáspora negra no mundo onde os africanos foram escravizados, não se trata apenas de uma simples dispersão, mas também e sobretudo de uma reconexão constante com a mãe África através da resiliência” (Cunha, 1986/2022, p. 19). Ou ainda, como nos aponta Sodré (1988/2002), de multiplicação em sua dimensão revolucionária.

O trabalho de Cunha (1986/2022) situa a religiosidade de matriz africana enquanto representante do núcleo de resistência, a partir do qual se organizou outros aspectos da vida da pessoa africana em novos territórios. O trabalho realizado pela autora analisa as expressões socioculturais, de modo especial, a passagem dos gestos rituais religiosos do Candomblé⁷ para o campo da cultura popular brasileira, representado pela ala das baianas no carnaval. O trabalho de análise da presença das manifestações socioculturais afro-brasileiras também pode ser encontrada no samba conforme apresentado por Muniz Sodré (1998), nas performances afrodiaspóricas como indica Leda Martins (1997; 2021), ou ainda, como nas ciências encantadas das macumbas, segundo destacam Simas e Rufino (2018); gestualidades que corporificam resistências.

Entre 1872 e 1888, o gradativo aumento da população negra que forjou sua liberdade e o pós-abolição produziram o deslocamento de um grande contingente de pessoas negras das colônias para a cidade, no qual o grupo passou a fazer o sagrado como forma de sobreviver frente às necessidades básicas e como resposta às situações de violência vividas pelo negro brasileiro. Assim, de acordo com Cunha (1986/2022), surgem as primeiras associações na qualidade de organizações étnicas, que enquanto resultado da ruptura entre raça e cultura sobrepuseram às “nações” as “tradições culturais” como prática ritual, que em condições urbanas se estabelecem como terreiros e aparecem como uma nova forma de relação dos

⁷ O Candomblé é uma religião de matriz africana que cultua os orixás. O termo vem da junção das palavras *quimbundo candombe* (dança com atabaques) + *iorubá ilê* (casa), que significa casa da dança com atabaques. Advinda do animismo africano, a religião tem por base a conexão ancestral com a natureza. Em seu entendimento, os animais e plantas possuem espiritualidade. O Instituto do Patrimônio Artístico e Histórico Nacional (IPHAN) considera vários dos espaços sagrados do candomblé como Patrimônio Cultural Brasileiro.

indivíduos com a terra. Neste aspecto destaca-se a assimilação do gesto como linguagem corporal, e “como linguagem, o gesto é uma produção cultural padronizada e transmitida de geração em geração por aprendizagem informal” (Cunha, 1986/2022, p. 25), que territorializada se faz expressão de formas de vida.

Sodré (1988/2002) também aponta para o caráter de espaço mínimo comum no qual ocupavam, e ainda ocupam, os territórios de inscrição das culturas tradicionais africanas. Neste sentido, os territórios não se esgotam no projeto explorador das metrópoles em que estão situados, mas com suas marcas próprias, o grupo mítico-político do terreiro incorpora politicamente as singularidades locais. Esse *ethos*⁸ do ser equiparado a força (axé) como princípio de interação, não concebe as diferenças sociais em termos de conflito e contradição, mas as considera e as institui nas dinâmicas relacionais a partir de gestos, palavras e ritos, que se conjugam em um corpo-território.

O território tem marcas próprias, com sua particular dinâmica de relacionamento com a cultura, com capacidade de refazer ou pelo menos expor as regras do jogo dominante. Territórios abertos à invenção, a novas rotas que configuram novos itinerários em travessia, contrapelo ao estancamento do que é vivo, corpo-território que resiste produzindo múltiplos atravessamentos, assentado em memórias ancestrais que são eco, prosa e poesia que costuram os fios do tempo (Reis, 2020). Corpo-teimosia, insurgência guiada pelo caminho do sensível.

Para Beatriz Nascimento (Ratts, 2006) o corpo é mapa e documento, índice das travessias atlânticas em que a população africana se constituiu e se redefiniu; em última instância, uma redefinição corpórea. As trocas afetivas de partilha do exílio e das experiências do sofrer indicavam as carências radicais de liberdade da pessoa escravizada, mas que também mobilizaram a construção de lugares de referência transitórios ou duradouros (Nascimento, 1989/2006). Um corpo múltiplo que é igualmente memória, pontuado de significados que ocupa os espaços e deles se apropria.

A ideia de um corpo-memória não está associada a uma concepção redutora que hierarquiza o corpo como resto e o tempo enquanto cronologia, mas a partir de uma concepção que opera o desfazimento da compreensão de memória ligada estritamente ao passado, monumentos antigos e documentos escritos (Reis, 2020). Ao contrário, entendida como memória testemunho, testamento e recordação do que retorna em um tempo espiral, ao modo

⁸ De acordo com o dicionário de português da Oxford Languages, o termo *ethos* está associado ao “conjunto dos costumes e hábitos fundamentais, no âmbito do comportamento (instituições, afazeres etc.) e da cultura (valores, ideias ou crenças), característicos de uma determinada coletividade, época ou região.”

dos processos de funcionamento do inconsciente, que operam por suas características de ausência de temporalidade, pela exclusão do princípio da não-contradição e por sua função simbólica (Garcia-Roza, 2009/1984).

O conceito de performances do tempo espiralar apresentado por Martins (2021), diz de uma torção operada na linearidade de *chronos* para nos restituir uma experiência do tempo com suas curvas, gestos, sonoridades, vocalidades e ritmos, ou seja, uma performance dos assim chamados corpos-tela que também são ética, estética e poética. E conforme nos lembra o poeta Manoel de Barros, “a reta é uma curva que não sonha”. Nesta trilha do tempo, Martins (2021) também trabalha com o conceito de oralituras, como negação da dicotomia entre escrita e oralidade, texto e imagem, em que o vivo é um redemoinho que afeta o corpo,

conceitual e metodologicamente, oralitura designa a complexa textura das performances orais e corporais, seu funcionamento, os processos, procedimentos, meios e sistemas de inscrição dos saberes fundados e fundantes das epistemes corporais destacando neles o trânsito da memória, da história, das cosmovisões que pelas corporeidades se processam. E alude também à grafia desses saberes, como inscrições performáticas e rasura da dicotomia entre oralidade e escrita. (Martins, 2021, p. 41)

Nesta perspectiva que se apresenta, o corpo é sempre um território em disputa, com diferentes nomeações em diferentes culturas, por vezes radicais e que não se recobrem, e que denota uma diferença diante das concepções de corpo que o situam enquanto construção linguístico discursiva, indicando que há linguagem porque existem separações entre os corpos e vice e versa (Souza Jr., 2017). Para além, diferente da linguagem é a língua, que ressoa de um corpo a outro como um rastro que reverbera, em que se algo do corpo falante escapa à dominação languageira é porque uma diferença subsiste em sua resistência.

O sujeito da fala, que porta e transmite seus significantes, não é desprovido desta memória testemunho. No âmbito das relações étnico raciais, mesmo diante da negação do corpo negro como defesa frente a um desejo de embranquecimento (Souza, 1983; Nogueira, 1998), neste corpo enquanto signo e significante ecoam as marcas da história da escravização. Quer o sujeito queira, quer não, as violências raciais implicam-no a dar contorno aos ditos e não ditos deste corpo para ressignificá-lo.

Entretanto, mesmo diante do processo violento de colonização das subjetividades na afrodiáspora, os mitos e os ritos africanos e afrodiaspóricos produziram resistência, em

constante tensão e contradição. Subjetividades afro-brasileiras que ainda hoje resistem à colonização e seus efeitos. Um corpo negro em movimento que embaralha, justapõe os signos de vida e morte, e que atua como um vetor que convoca outras operatórias de corte em suas transversalidades.

Para Deleuze e Guattari (1972/2010), a natureza do desejo é produzida pela cultura, na qual a repressão opera sobre os sujeitos, entendidos como máquinas desejanças, reprimindo o que nestes sujeitos se configura como desejo revolucionário. O mito como uma estrutura de ficção veicula diferentes perspectivas a partir de diferentes ontologias. Porém, diferente do mito, em que a separação entre natureza e cultura é projeção e efeito da própria separação, no rito ou gesto se produz diferenciação sem uma necessária cisão, em que as experiências de gozo produzem outras circularidades e formas dos corpos existirem.

Deste modo, nesta pesquisa, é ao corpo dos saberes afrodiaspóricos e suas manifestações que busco dar centralidade, a partir da tentativa de compreendê-los a luz do trânsito da diáspora negra transatlântica e suas sensibilidades. Interrogo também a construção do moderno ideário filosófico que transformou o europeu no homem universal e a ideia de raça que figura, essencialmente, como um elemento político. Arendt (1906-75/2010) evidencia o que chama de fato simples e aterrador, de que os povos negros e indígenas nunca foram incluídos na formulação do *consensus universalis* pela república americana, visto que “não havia nada na Constituição ou no intento dos idealizadores que pudesse ser interpretado como incluindo o povo escravo no pacto original” (p. 80).

Em uma sociedade em que o pacto social se dá pela exclusão de parte de seus integrantes e da possibilidade de acederem à partilha significante em grupos identificados, desmascara-se a exclusão encoberta pelas narrativas iluministas. Ainda que no campo psicanalítico a noção de identidade receba críticas, entendendo que esta coloca o sujeito em posição alienante e narcísica, compreendê-la isolada do contexto brasileiro pavimentado pelo mito da democracia racial pode estar à serviço do não reconhecimento do outro diante dos enlaces do racismo que estrutura nossa sociedade. Desta forma, a identidade assumida como ponto de partida ocupa a dimensão performativa de reconhecimento, à serviço da alteridade (Rivera, 2020).

Neste horizonte, parte-se da perspectiva da epistemologia das macumbas, atenta aos rastros dos (des)encontros e encruzilhadas deste percurso-pesquisa. E, tendo em vista as considerações delineadas até momento, encaminho as seguintes perguntas: *Quais as incidências do epistemicídio negro brasileiro nas formulações psicanalíticas, especialmente no que se refere as concepções sobre o corpo?* Desta questão geral, desdobram-se outras duas: *Que*

implicações o racismo de denegação tem na prática de escutar a diferença? E, se toda linguagem é epistêmica e o inconsciente estruturado como linguagem, que efeitos extraímos de pensar a clínica psicanalítica a partir do corpo dos saberes africanos e afro-diaspóricos?

2 NA ENCRUZILHADA ENTRE A PESQUISA PSICANALÍTICA E A EPISTEMOLOGIA DAS MACUMBAS

Em se tratando de metodologia, para o entendimento do caminho da pesquisa, importa situar de que lugar pode-se partir no que se refere à compreensão de lógicas de conhecimentos, práticas e saberes que transcriam e subscrevem outras cosmopercepções de mundo (Oyěwùmí, 2002).

No que concerne à Psicanálise, a história testemunha seu nascimento a partir das investigações psicanalíticas de Freud, contudo, sua aproximação ao discurso universitário no laço social é recente. A tentativa de delimitar a metodologia psicanalítica pode incorrer no risco de cristalização de uma prática, mas também é uma aposta na diferença pela transmissão, onde a emergência de um saber no hiato entre o discurso psicanalítico e o discurso universitário dão indícios de uma experiência valorosa para ambos.

Segundo Iribarry (2003), a pesquisa psicanalítica situa-se em relação oposta às significações lógicas e presumidas, indo ao encontro dos significantes que, de modo singular, indicam as hipóteses e dão testemunho das experiências do inconsciente. Outro aspecto que diferencia a pesquisa psicanalítica de outras pesquisas refere-se aos seus objetivos, que para além de generalizações busca frestas, e o testemunho do que se investigou a um outro que, a partir da transferência, lhe oferece a escuta. Partindo da noção de que a escuta do sujeito está inscrita em cada cultura, suas heranças e memórias. Neste trabalho, a pesquisa psicanalítica decanta na transferência que se estabelece na relação com os textos e seus autores(as), na análise pessoal, assim como com demais interlocutores(as), que a partir de trocas e encontros fazem trabalhar a pesquisa.

Rosa (2004) indica que o método psicanalítico vai do fenômeno ao conceito, construindo uma metapsicologia fruto da escuta psicanalítica, integrando teoria, prática e pesquisa. Pois, esta é a relação entre a teoria e a prática clínica em psicanálise, o despertar de ideias por via do trabalho do conceito que nunca acaba de se formar, visto que uma vez fixado despotencializa-se como conceito. O conceito deve nascer de uma necessidade própria da trama ao qual se movimentam as ideias, atento às formulações e como esta se desenvolve a partir da teoria selecionada para investigação, ou seja, elementos comuns que foram sendo destacados do material, a fim de constituir as questões a serem trabalhadas.

É nesta perspectiva que, de acordo com Violante (2000), a pesquisa psicanalítica toma

o inconsciente para estudo, a interpretação ou análise como método e a associação livre como recurso que solicita a escuta daquilo que emerge das formações do inconsciente. Neste caminho, localiza as fixações dos significados para romper com uma regularidade semântica. Portanto, pode-se pensar que a produção acadêmica orientada pela ética psicanalítica toma a experiência para transmissão, entendendo-a por lei do sentido, o desejo.

Em direção a Psicanálise em eclipse decolonial, conforme proposto por Guerra (2021), é possível situar a “raça” em um lugar de elemento legitimador do modo colonial de poder⁹ (Quijano, 2005), se impondo como medida universal da ordem imperial, implicando num discurso adestrador e normatizador de gozo em ação. Assim, a operatória da eclipse decolonial também nos serve na medida em que se pode compreendê-la como operação que visa ser realizada pela própria pesquisa. Para a autora, operar com a eclipse decolonial ou com o giro decolonial em Psicanálise, exige que se possa compreender qual é o centro legitimador, onde o lugar vazio é obliterado pela equivocada ideia de falso centro articulador de todo o processo, além dos pressupostos sobre o qual se funda. Isso também significa dizer que se parte da Psicanálise Clássica como centro legitimador, para que em convexo faça o esforço de buscar novos olhares que faltam sobre a escuta das heranças do epistemídio negro.

A fundação da Modernidade, em ato, tem seu avesso na descoberta das Américas que encobre o próprio Outro colonial (Dussel, 1993; Guerra, 2021). Tal hipótese parte de que essa cosmologia hegemônica, que se efetivou universalizante, constitui-se como miragem narcísica, semblante ou véu, que oculta o gozo imperial deste Outro colonial (Guerra, 2021). Hipótese esta em que o espelho plano, que opera como ideal de eu na cultura ocidental judaico-cristã, hipermoderna e neoliberal, se monta discursivamente como normatividade branca, neocolonial, patriarcal e cisheteronormativa.

Ainda, segundo Guerra (2021), o modo operatório como a norma simbólica constrange o corpo de gozo continua a reger os discursos e a forjar seus efeitos; por isso, “tomar o olhar como pulsão escópica, e deslocar seu eixo do lugar regente do olhar que a tudo vê menos a si mesmo, deixa desnuda a obscenidade do gozo opressor” (p. 275). É a partir do prisma em que um acontecimento inconsciente é analisado, que se pode desprender as consequências em relação ao seu modo de apreensão, leitura e intervenção.

Assim, considerando os efeitos do modo como o discurso de uma determinada época e

⁹ O conceito de colonialidade do poder desenvolvido por Quijano (2005) trata-se da constituição de um poder mundial capitalista, moderno/colonial e eurocentrado a partir da criação da ideia de raça, que foi biologicamente imaginada para naturalizar os colonizados como inferiores aos colonizadores.

geopolítica incidem sobre a normatização de modos proibidos e consentidos de satisfação, o inconsciente inventa truques com sua maquinaria, conforme lhe são impostas codificações sócios-simbólicas de modos e meios de gozo. O giro decolonial como perspectiva não retira do inconsciente suas qualidades sensíveis, pois é a partir da constatação de que nem tudo é semblante, visto que há um real, que encontra-se uma realidade negada sob as lentes imperiais da dominação, onde o descentramento subversivo pode resguardar o singular da experiência de gozo e a restituição do próprio real (Guerra, 2021).

Com isso, pensa-se esta dissertação partindo do giro decolonial, inclusive como um giro em si, um giro dançante, gestual e corporificado que foge das marcas mecanicistas. Giro de encruzilhadas, no centro legitimador da Psicanálise Clássica. Nas palavras de Lélia Gonzalez (1988), na encruza a partir da qual uma outra lente pode ser lançada sobre as experiências de vida e do social, num paradigma de brasilidade amefricana¹⁰.

Para este giro decolonial penso a transmissão dos gestos enquanto performáticas que se apoiam na concepção dos movimentos expressivos como reservas miméticas, que inscrevem, resguardam e transcriam conhecimentos, práticas e procedimentos que grafam e se postulam através do corpo e da voz, ou seja, conforme Martins (2003) são chamadas *oralituras*,

A esses gestos, a essas inscrições e palimpsesto e performáticos, grafados pela voz e pelo corpo, denominei **oralitura**, matizando na noção deste termo a singular inscrição cultural que, como letra (*littera*) cliva a enunciação do sujeito e de sua coletividade, sublinhando ainda no termo seu valor de *litura*, rasura da linguagem, alteração significante, constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas. (Martins, 2003, p. 21)

Também conforme a autora, tal significante não expressa tão somente os repertórios de formas e procedimentos culturais da tradição verbal, mas especificamente, ao que em sua performance indica um traço residual, estilístico, mnemônico, culturalmente constituinte, que se inscreve na grafia do corpo em movimento e na vocalidade. Assim, o corpo em performance, restaura, expressa e simultaneamente produz conhecimentos grafados na memória do gesto; gesto ético, estético e político que, em ato, contraria os investimentos de morte física produzidos pelo imperialismo e colonialismo.

Neste sentido, performar significa inscrever, repetir transcriando, revisando e

¹⁰ Amefricanidade indica um enfoque sobre a formação histórico cultural das Américas que considera as influências africanas e indígenas (Gonzalez, 1988).

representa, conforme Roach (como citado em Martins, 2001), uma forma de conhecimento contestatória e potencialmente alternativa. Assim, a transmissão de um traço cinético, como um estilete, grafa saberes, valores, visões de mundo e estilos.

Em línguas bantu do Congo, o mesmo verbo, *tanga*, designa os atos de escrever e dançar, cuja raiz deriva ainda o substantivo *ntangu*, uma das designações do tempo, compondo uma correlação plurissignificativa. Dançar o tempo da escrita, ou dançar a escrita do tempo?

Pergunta disparadora como associação à ideia de que uma metodologia em giro decolonial se propõem, a partir de um corpo marcado em performance, cadências, gestos e rodopios que compõem um outro tempo de escrita que também é escrita do próprio tempo. Uma escrita em ritmo percussivo, que em espiral enlaça corpo e pensamento, constituindo, por assim dizer, uma performance da gira que escuta as vozes dos tambores.

E, para compor essa escrita, trago como exemplo o Seminário “*Práticas da Letra: confidências com Maria Gabriela Llansol*”¹¹, ministrado pela Prof^a. Dr^a Lucia Castello Branco, a partir do qual me aventurei na criação do “Diário de Letra e de Borda” como produto final da experiência do seminário, e que em alguns momentos citarei para compor a metodologia. Neste diário, busquei associações entre o trabalho de pesquisa e as afetações advindas a partir dos seminários, que em sua construção expressei por meio de poesias, fotografias e obras de arte, do *notatio* ao poema expandido, e que utilizei como referência para me auxiliar em uma cartografia do pensamento. O seminário foi estabelecido a partir da leitura de *Inquérito às Quatro Confidências - Diário III*, de Maria Gabriela Llansol, e dividido em quatro momentos ou confidências, respectivamente, “*o eu como nome é nada*”, “*o torvelinho de intensidades*”, “*a cena infinita*”, e “*nosso verbo é escrever*”.

Na então quarta confidência, fomos conduzidos pelo conceito de *escrevivência*¹² de Conceição Evaristo, em que a experiência literária do escrever aparece como o duplo do viver e, mais além, compreendido não como o escrito ou escrito, mas como algo que está sempre a escrever. Em “*A literatura e a vida*”, para Deleuze (1993), escrever é uma questão de devir, ou seja, uma passagem da vida que atravessa o vivível e o vivido. Assim, é possível pensar que, escrever com o corpo marcado, é também uma forma de dançar com o corpo. É,

¹¹ Prof^a. responsável: Lucia Castello Branco, em colaboração com a prof^a. Simone Moschen (UFRGS) e com a participação das pesquisadoras Rosi Chraim (UFRGS) e Ayanne Sobral (UFBA). Apoio técnico: Fernanda Leal (Instituto Matern). Projeto - Intervenções Bárbaras: O ensino como ato poético.

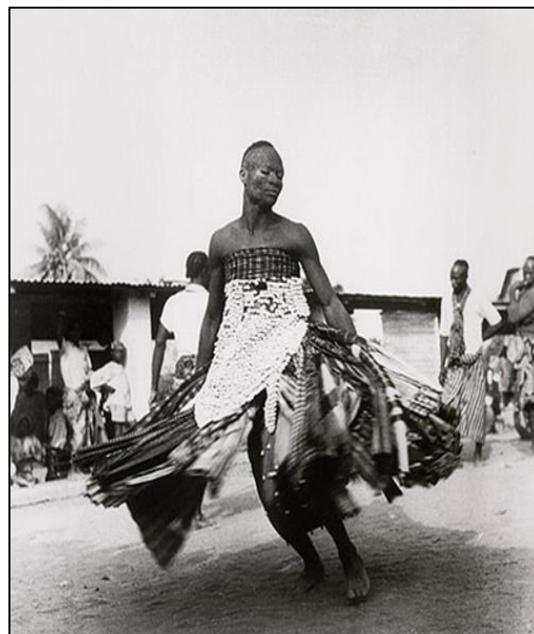
¹² Conceito-experiência criado por Conceição Evaristo em sua dissertação de mestrado, intitulada “*Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*”, apresentada na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ), em 1996.

como na figura, em que o orixá dança disruptivamente, e marca o corpo que está, que gestualmente denota as suas feições, suas próprias marcas, seus traços em performance.

Ainda, de acordo com Deleuze (1993), a escrita é inseparável de um devir, um devir-mulher, devir-animal, devir-molécula, que em si tem um componente de fuga que descarta a sua própria formalização e que não atinge uma forma (identificação, imitação), mas um devir que se situa na zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação. Ainda, segundo o autor, são devires que não são nem imprecisos e nem gerais, mas imprevistos, não-preexistentes, assim a língua se faz por necessários desvios femininos, animais, moleculares, em que todo desvio é um devir mortal. “Não há linha reta, nem nas coisas nem na linguagem. A sintaxe é o conjunto dos desvios necessários, criados, de cada vez, para revelar a vida nas coisas.” (p. 13).

Figura 1

Xangô - Ifanhin (Benin), 1950. Pierre Verger.



Sustentar o desejo que nos movimenta para a pesquisa não é tarefa fácil, especialmente, porque aquilo que nos afeta comparece nas incursões do trabalho, trabalho sobretudo psíquico. É isso que faz o analista, colocar o sujeito do inconsciente a trabalhar, *na* e *com* suas resistências. Logo, a pesquisa se constitui no processo da própria escrita, incluindo com todas as implicações o(a) pesquisador(a), uma escrita que é escuta, que é gira e que se pretende em giro decolonial, num permanente devir.

Assim como para Simoni e Ricks (2008), também me parece interessante a ideia de que uma escuta com atenção flutuante possa mediar a relação do(a) pesquisador(a) com o campo empírico, para que em um tempo posterior o que foi escutado venha a compor um tecido, ainda que temporário e precário, para o desenho da pesquisa. Também, segundo as autoras, é neste aspecto que “a coragem vai por conta da possibilidade de se mover em um terreno onde as bússolas norteadoras do caminho decantam do próprio percurso e não se situam no *a priori* garantidor de uma ilusória sensação de domínio” (p. 101). Neste aspecto, é num só-depois que a pesquisa psicanalítica se situa, reconhecendo a impossibilidade de neutralidade própria de nossa posição de trabalho.

*“Coragem...
é um corpo lança tempo,
um pássaro alçando vôo,
ou uma caneta pousando
no papel.”*

(de minha autoria, recorte do Diário de Letra e de Borda)

Este caminhar, atento às afetações que indicam as direções possíveis para a pesquisa, também pode ser articulado à noção de encruzilhada, como proposto por Rufino (2019), e que “emerge como disponibilidade para novos rumos, poética, campo de possibilidades, prática de invenção e afirmação da vida, perspectivas transgressivas à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo” (p. 13). Esta perspectiva compreende que os procedimentos teórico-metodológicos se orientam pelas lógicas alicerçadas no paradigma geofilosófico do orixá Exu.

De acordo com Simas e Rufino (2018, p. 20), “Exu é o princípio dinâmico fundamental a todo e qualquer ato criativo. Elemento responsável pelas diferentes formas de comunicação, é ele o tradutor e linguista do sistema mundo”. Neste aspecto, Exu é princípio e potência de imprevisibilidade, dinamismo e possibilidades que dá o tom dos sincopados que quebram instâncias normativas nos propondo dúvidas que ofuscam a luz de determinados regimes de verdade. Os autores destacam que o poder exusíaco ressalta o caráter das ambivalências, apontando perspectivas que se inscrevem na transgressão das dicotomias. Exu rompe com o paradigma moderno de mundo, com as amarras de assentamento, com padrões patriarcais e coloniais.

A encruzilhada, ponto de equívoco e trânsito, de possibilidades e de encantamento para todos os povos, é lugar de Exu. E, nas palavras de Simas e Rufino (2018), “o Atlântico é uma gigantesca encruzilhada” (p. 11). Ainda para os autores, em cada esquina que Exu come, o mundo é reinventado enquanto terreiro, sendo as esquinas, as rodas, a mata, expressões do caráter inventivo e das sabedorias das populações afetadas pela experiência da afrodiáspora. Desta maneira, na epistemologia das macumbas, a noção de terreiro configura-se como tempo-espaco onde o saber é praticado, no qual todo lugar que se risca, que se escreve e que se gesticula torna o ritual um terreiro firmado, apontando para uma ideia de multiplicidade de práticas, saberes e relações tempo-espaciais.

No contexto nacional, a partir da dinâmica de negociação no conflito, surgem tradições culturais que Simas e Rufino (2018) nomeiam de macumbas brasileiras: “A macumba (...) seria

aquilo que apresenta as marcas da diversidade de expressões subalternas” (p. 15). Para potencializar a vida, as macumbas reúnem saberes de etnias africanas, ameríndias e da norma ocidental, construindo “um complexo de saberes que forjam epistemologias próprias, cosmopolitas e pluriversais” (p. 27).

Essa perspectiva de cruzo parte da implicação de que não há como não nos afetarmos e nos alterarmos por produções de saberes presentes em determinadas práticas culturais, na qual o cruzo aparece como exercício de encanto conceitual teórico metodológico assentado na epistemologia das macumbas (Simas & Rufino, 2018). A partir desta abertura, que pressupõem uma reposição das memórias herdadas pelo trânsito das narrativas, é possível delimitar o cruzo e a encruzilhada enquanto um processo de giro para que a pesquisa possa operar entre rasuras e ressignificações conceituais.

Em nota introdutória do volume “*Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas*” (2018), pressupostos os quais estamos percorrendo, os autores buscam na etimologia o alargamento da palavra “macumbeiro”, atribuindo uma definição de caráter brincante e político, que subverte os sentidos preconceituosos do termo, admitindo suas contradições. Neste sentido,

A expressão macumba vem muito provavelmente do quicongo kumba: feiticeiro (o prefixo "ma", no quicongo, forma o plural). Kumba também designa os encantadores das palavras, poetas. Macumba seria, então, a terra dos poetas do feitiço; os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar e atazanar a razão intransigente e propor maneiras plurais de reexistência pela radicalidade do encanto, em meio às doenças geradas pela retidão castradora do mundo como experiência singular de morte. (Simas e Rufino, 2018, p. 30)

Seria também o psicanalista um encantador de palavras que atazana a razão intransigente? A razão intransigente é aquela que nega a mobilidade, os cruzos das experiências e as tessituras de saber, aquela que nega o transe. O transigente, ao contrário, é aquele que se dispõe a ele. Desta maneira, “todo e qualquer ato criativo só é possível a partir do transe como disponibilidade de travessia” (Simas & Rufino, 2018, p. 100).

Assim sendo, o cruzo como arte das amarrações e dos enlaces de diferentes saberes produz os efeitos de encanto a partir do qual situa-se a pesquisadora em atitude de cambono¹³, diante das mobilidades e das potências presentes nas zonas de contato formadas por estes

¹³ O cambono é uma espécie de auxiliar de pai ou mãe de santo e das entidades, atuando também como um faz-tudo no terreiro.

múltiplos saberes. Junto à ética da produção de conhecimento em encruzilhada, também coloca-se o rodopio enquanto um giro que desloca os eixos referenciais. Dito de outro modo, Simas e Rufino (2018) destacam as possibilidades das práticas de rodopio, cruço e encanto a partir da atitude de pesquisador cambono; em que o conhecimento compreendido como experiência e a transgressão vista como potência estabelecida no princípio de imprevisibilidade tensionam os limites das razões totalitárias.

Simas e Rufino (2018) referem o cruço como operador de efeitos de encantamento e suas consequências compreendidas como possibilidades. E, para tanto, os autores propõem como um saber encantado aquele que não passa pela experiência da morte, visto que a morte é aqui assimilada como fechamento de possibilidades, ausência de poder criativo e de mobilidade, e seu oposto, o alargamento de possibilidades, a coexistência de cosmovisões e temporalidades e o conhecimento como prática são indicações de possibilidades, que a partir do cruço versam encruzilhadas. Uma epistemologia das macumbas, que só pode ser pensada nos traçados, nos cruzamentos, no sentido das relações dialógicas e inacabadas.

Existe um ditado que circula nos terreiros de que “o cambono é que aprende mais”, expressão que mantém conservada a ideia de os saberes e aprendizados se dão por meio das experiências do cotidiano. O cambono é aquele que permite se afetar pelo outro e atua em função do mesmo, aquele que nos desloca e nos põem diante de uma intrigante condição de não saber, na emergência do ato de praticar (Simas & Rufino, 2018). Assim sendo, a figura da pesquisadora-cambona me serve, pois remonta a prática da constante aprendiz, que pratica a cisma como princípio de inacabamento e imprevisibilidade.

A pesquisa em questão constituiu-se no desejo de trabalhar entre os paradoxos, da negritude e da Psicanálise. E, frente às resistências que apareceram como defesa às inquietações que este processo despertou, por vezes recorri à arte e à literatura, como recurso possível para suportar uma escrita que em muitos momentos foi dolorosa. Isto porque esta é uma pesquisa em que sou conduzida a partir dos restos, em toda polissemia que esta palavra comporta. E revirar os restos requer suportar uma ferida narcísica, deixando-se encantar por ela.

*“O corpo como um vórtice,
a caneta como uma enxada,
pa-lavrar, o mundo das ideias e das coisas.”*
(de minha autoria, recorte do Diário de Letra e de Borda)

Partindo de Simas e Rufino, compreendo o conhecimento [en]cantado como aquele que

resiste ao esquecimento e à imobilidade, que permanece potente e dinâmico porque se reconhece inacabado e, assim, conserva-se aberto às possibilidades do mundo e da criatividade. Esta, entretanto, não é a condição do conhecimento moderno, positivista, colonial e patriarcal. Na perspectiva do encantamento, os saberes perdem energia vital ao ignorarem a diversidade e a imprevisibilidade do mundo, cedendo ante o “fechamento das possibilidades, o esquecimento, a ausência de poder criativo, de produção renovável e de mobilidade” (Simas & Rufino, 2018, p. 34).

Lo Bianco e Costa-Moura (2013) indicam que tanto o ato ético quanto o ato teórico, por homologia ao ato analítico, estão sustentados por uma posição ética que implica a injunção de tomar a fantasia como real, a partir de um saber que não se sabe em jogo. Ou seja, ao buscar Freud e a sua relação com as culturas não europeias, Farias e David (2020) situam que esta operou seu ato teórico num deslizamento da fixação identitária, refletindo em uma concepção teórica localizada, mas não essencializada; assim, a implicação de Freud com seu tempo e pertencimento étnico-racial nos possibilita uma posição ético epistemológica que se desdobra na ideia, ainda que ampla, de um devir político.

As cosmologias afrodiáspóricas são também cosmopolíticas, na medida em que os conhecimentos afetados pelo corpo se constituem em modos de ser e conhecer o mundo. Nestas cosmologias, no que se refere a organização das relações entre vivos e mortos, diferente do ideário moderno de morte, compreende-se que a morte não é apenas a tristeza da finitude ou o purgatório, mas também o sagrado e a celebração, onde o rito e a experimentação corporal são a própria rasura da linguagem.

Fanon (1975/2008) enuncia que o projeto colonial tem como ênfase primeira um ataque ao corpo, em que a colonização opera como produção de mortandade e ampla destruição da diversidade. É, neste aspecto, que Fanon reivindica um alargamento mundial do que temos chamado de giro epistemológico ou giro enunciativo, lembrando que não existe virada epistemológica que não seja uma virada linguística e um reposicionamento corporal (Rufino, 2021).

Portanto, se a epistemologia pode ser compreendida enquanto uma política do conhecimento; que discute o discurso, a regulamentação e a autorização sobre o que é o conhecimento, operar pelo viés de outras epistemologias subalternas (Rufino, 2021), tem a ver com uma aposta no deslocamento da autoridade discursiva, que diante do epistemicídio negro busca escutar outras vozes e enxergar outros gestos, que dão testemunhos do corpo e da palavra. Neste eixo, importa salientar que o epistemicídio negro (Carneiro, 2005) trata-se de uma espécie

de racismo epistêmico ou colonização epistêmica, no qual pessoas negras encontram dificuldades em expressar e assumir a sua linguagem nas sociedades colonizadas. Assim sendo, este trabalho é também uma aposta no deslocamento que reivindica a enunciação das margens, como ato teórico, ético e político.

Do vivo à vida e da vida ao vivo.

Nascimento _____ morte.

O eterno no efêmero...

a pulsação de um corp' a' escrever.

(de minha autoria, recorte do Diário de Letra e de Borda)

3 GUERRA COLONIAL E INCIDÊNCIAS NAS FORMULAÇÕES TEÓRICO PSICANALÍTICAS

Foi a partir de uma disciplina eletiva na graduação, chamada Ensino de História, que tive um contato mais aprofundado com a história do povo negro em nosso país e, especialmente, no Rio Grande do Sul. Meu interesse nesta disciplina se deu, sobretudo, porque as aulas eram marcadas por saídas de campo para visitas em algumas cidades que tiveram importância histórica na constituição de nosso Estado, dentre elas as cidades de Rio Grande e Pelotas. Faço esse resgate, pois foi na cidade de Pelotas, em visita à Charqueada São João¹⁴, que compreender melhor e escutar relatos sobre a escravização africana e a vida das pessoas escravizadas no Rio Grande do Sul.

Do ponto de vista histórico e econômico, as charqueadas se assemelham ao sistema de *plantation* da cana de açúcar e dos cafezais, que sustentaram economicamente o Brasil Império e a República Velha até sua industrialização, e mesmo após, com seus impactos negativos na vida de trabalhadores e trabalhadoras negras até os dias atuais. A migração forçada de africanos que se desenvolveu a partir do tráfico de pessoas escravizadas, tinha como objetivo transformar a força de trabalho em capital pelo viés da desumanização e seus mais variados tipos de violência, em que o rosto e o nome do outro eram transformados em “peça”, ou em outras palavras, em mercadoria para este comércio. Sendo assim, fez-se no laço social a inserção de pessoas escravizadas pela lógica e pelo discurso do capitalista, onde o pagamento realizado justificava o livre usufruto dos sujeitos escravizados enquanto propriedade privada.

Desta visita à Charqueada guardo muitas lembranças. A possibilidade de existir e resistir diante das violências enfrentadas, de corpos marcados a ferro e brasa, e da (re)invenção das histórias de vida, que nos fazem testemunhos das torções e

Figura 2

Gruta de São João Batista, Charqueada São João, Pelotas/RS.



¹⁴ A Charqueada São João foi construída em 1810 e é reconhecida como Patrimônio Nacional pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), com o intuito de preservar a história da cidade e da charqueada que foi uma das mais importantes de sua época.

subversões do que seria um destino mortífero. Sobre estratégias de (re)existência, como mencionado na apresentação deste trabalho, fiquei encantada quando o guia que acompanhava a visita nos mostrou no jardim do casarão uma pequena gruta de pedras, com estatuetas de santos católicos, para os quais as pessoas escravizadas eram obrigadas a rezar; os escravizados praticavam as preces, mas atrás das pedras haviam escondido os seus orixás, para quem rezavam. Divindades de religiões de matriz africana que sustentavam a potência de vida e a referência de pertencimento à uma coletividade, mesmo que interditas diante da cultura ocidental.

Aqui trago Rufino (2021) quando diz que Jurema, catimbós, encantaria, terecôs, umbandas, batuques, candomblés, omolocôs e toda e qualquer sorte de macumbas praticadas em solo brasileiro são marcas das sabedorias africanas, indígenas e outras em trânsito, que em bricolagem nos cotidianos colonialistas com a forte e vigilante presença das culturas de matriz judaico-cristã transformaram-se, reinventando práticas, mundos e terreiros. Ou seja, toda e qualquer cosmopercepção de mundo provinda da afrodiáspora é violentada pelo colonialismo para se apresentar como presença de santos católicos.

Neste aspecto, vale um parêntese, para que se possa compreender que o epistemicídio negro e suas heranças se realizam através de múltiplas ações que se articulam e se retroalimentam, constituindo-se epistemologicamente dentro de uma matriz unívoca, colonial e eurocentrada (Carneiro, 2005). A autora também destaca que o racismo epistêmico tornou-se um instrumento que contribui com a consolidação de estruturas raciais que são produzidas pelo próprio epistemicídio. O racismo epistêmico coopera para que o conhecimento acadêmico seja dominado por uma razão branco-ocidental e marcado pela ilusória ideia de um conhecimento “universal”, o qual toma o local como global (Gilroy, 2001).

Efeitos do colonialismo, que como indica Cèsaire (1950/2010), é um regime de exploração desenfreado de imensas massas humanas que tem a sua origem na violência e na espoliação e se sustenta por elas. Tal sistema produz como efeito uma objetificação da vida, onde há “sociedades esvaziadas de si mesmas, culturas pisoteadas, terras confiscadas, religiões assassinadas, magnificências artísticas destruídas, possibilidades extraordinárias destruídas” (Cèsaire, 1950/2010, p. 25). Em termos históricos esta é a origem do sistema social que desencadeou o processo de escravização que ancora a lógica racista, patriarcal e cisheteronormativo, que subsiste como colonialidade. Enquanto o colonialismo se expandia, ou melhor dizendo, enquanto a noção de raça surgia para atender a uma demanda social da modernidade, a construção do moderno ideário filosófico estabelecia o europeu como homem

universal, onde a relevância social da ideia de raça passava a figurar, essencialmente, como um elemento político.

Para Fanon (1956/2018), dentre as etapas de dominação da guerra colonial, a primeira delas é a implantação do comércio, em que os habitantes originários do território são escravizados. Além disso, seus sistemas de referência são despedaçados com a intenção de serem substituídos por uma nova imposição de valores culturais da nação colonizadora. A cultura pré-existente não morre, mas é estrangulada por um estatuto colonial e, de modo geral, a população identificada pelo colonizador como “inferior” é obrigada a negar-se como raça diferente para partilhar da cultura colonizada, ou buscar em uma cultura de frestas estratégias tecnopolíticas de negociação e resistência.

O estrangulamento colonial objetivava naturalizar novas subjetividades, construindo um prejuízo pejorativo sobre sua forma original de existir. Organismos de fachada são instalados apresentando-se como espaços democráticos de direito, contudo, operam enquanto mecanismos de controle do Estado e de trânsito cultural que reproduzem e acobertam o racismo e suas práticas higienistas que servem às políticas de branqueamento da população. Assim, os meios de exploração tornam-se invisíveis, gerando uma sensação ilusória de desaparecimento do racismo e como efeito uma retroalimentação da violência racial, cindindo o sujeito entre “peles negras em máscaras brancas”, parafraseando Fanon (1975/2008).

De acordo com Freitas (2000), a escravidão também é uma instituição ocidental que os cristãos foram buscar no Império Romano do século IV, para dominar e explorar o trabalho humano. No Brasil, durante os seus mais de quinhentos anos de colonização, desde a invasão do território por Portugal, o trabalho foi majoritariamente escravo, sendo o país o primeiro a introduzir a escravização africana nas Américas e o último a abolir o tráfico de pessoas escravizadas. Neste aspecto, a escravidão é uma formação discursiva reveladora das práticas sociais e de posições sujeito, em que as pessoas são tratadas como mercadoria, passíveis de serem descartáveis (Campos, 2013).

Neste contexto, marca o processo de deslocamento da colônia para os quilombos, promovido pela resistência de pessoas que escapavam à escravização. Assim como, o deslocamento dos quilombos decorrente da abolição, que estimularam a saída de pessoas negras das colônias, nas quais continuavam a trabalhar ganhando o mínimo ou partiam para as cidades, mesmo sem nenhuma garantia de assistência do Estado. É neste aspecto que os quilombos ou mocambos transformaram-se em recursos radicais de sobrevivência grupal (Sodré, 1988/2002).

Ainda, segundo Sodré (1998), o processo socializante do capital industrial desorganizou as estruturas agrárias tradicionais, sem criar possibilidades de emprego para todos, marginalizando largas faixas da população urbana e rural, lógica que necessita da discriminação e exclusão social para gerar excedente econômico. Além das dificuldades socioeconômicas, o processo de abolição gerou imensos problemas psicossociais para o negro brasileiro. O autor também indica que a marginalização socioeconômica do negro se produziu por um sistema de exclusão com base no elemento cor, em que a desqualificação se deu por duas vias, de um lado pela exclusão institucional de espaços como escola e fábrica, e por outro, culturalmente, pela deslegitimação de valores e costumes associados diretamente a cor da pele.

Também vale lembrar que, como consequência de políticas de promoção do “branqueamento” da população, os postos de trabalho eram disputados com os imigrantes europeus recém-chegados ao Brasil, sobrando às pessoas libertas da escravização postos de trabalho precarizados que pouco atendiam às suas demandas de sobrevivência.

Contudo, diferente do que pretendia o projeto colonial, o que se deu também foi o deslocamento das colônias para o coração das metrópoles; que mesmo diante da aparência de território metropolitano, em alguns casos propositalmente demonstrado pelas casas, um *trompe-l'oeil* (engana o olho) era realizado. Em seu texto “*Samba - O Dono do Corpo*”, Sodré (1998) utiliza a casa da tia Ciata, babalaô-mirim¹⁵ respeitada, como metáfora viva das posições de resistência adotadas pela comunidade negra. “A economia semiótica da casa, isto é, suas disposições táticas de funcionamento, fazia dela um campo dinâmico de reelaboração de elementos da tradição cultural africana, gerador de significações capazes de dar forma a um novo modo de penetração urbano para os contingentes negros” (Sodré, 1998, p.16).

Assim, de acordo com Sodré (1998), considera-se que a identidade étnico-grupal opera enquanto estratégia, visto que os grupos mítico-políticos como os terreiros constituem uma simulação de África restituída, mas incorporando politicamente as singularidades locais. Em conferência proferida pelo autor este refere que a liturgia, como exemplo de manifestação comunitária regida pelo sagrado, está ligada à uma ética laocrática¹⁶. Esta última, um *ethos* no qual a força age como princípio de interação e onde as diferenças sociais, e de modo geral, não

¹⁵ Babalaô-mirim (em iorubá: *bàbáláwo*), é uma sacerdotisa iniciada no Culto de Ifá na religião iorubá, das culturas Jeje e Nagô. Suas principais funções são a preservação do sagrado e a transmissão destes saberes para outros iniciados.

¹⁶ Laocracia vem de *Laós*, palavra que em grego significa povo, diferente da etimologia da palavra democracia, no qual que “*demos*” significa cidadãos, ou seja, aqueles que possuíam títulos de propriedade na pólis grega, geralmente homens nobres. Na Grécia antiga, mulheres, crianças, camponeses, estrangeiros e escravizados eram considerados “*laós*”.

se prestam à configuração de relações de classe social, mas são consideradas e institucionalizadas a partir de um consenso comunitário

Seguindo as elaborações estabelecidas por Sodré, estas sabedorias (*Ogbon*) dizem da experiência ética de valores, mitos, liturgia, conhecimentos práticos e aforísticos, que implicam sempre em axé, visto que saber é ser atravessado pela força. À exemplo da pólis grega, as culturas tradicionais africanas inscrevem o espaço como polo de irradiação de força e não como extensão física de propriedade. Na reelaboração negro africana havia implícito um projeto de laocracia negra, uma *Arkhé* negra como território, espaço mínimo comum.

Aqui cabe retomar Rufino (2021), que lembra que Exu é um complexo que comporta muita coisa e, dentro das culturas iorubás, assim como nas tradições transladadas e recodificadas nas Américas, este conjunto ajustou-se para comportar uma expansão de mundo, pautado na diferença, na alteridade, nas possibilidades e na imprevisibilidade, que potencializa este espaço mínimo comum. E, é isto que logo de cara aprende-se no terreiro, que Exu é um princípio explicativo de mundo e um princípio cosmológico, visto que também promove um fundamento ontológico e epistemológico, porque trata de quaisquer formas de produção e de circulação dos saberes.

A resistência colonial existe desde o marco da instalação da guerra colonial nas Américas e no Brasil, desde que o europeu nomeou aquilo que ele desconhecia, por isso,

independentemente da correlação de forças que se instalou nessa guerra colonial que nunca acabou, o fato de a gente praticar Exu, seja na esquina, nessa conversa, no padê rodado nos terreiros, na cachaça que se joga na terra, na pernada na capoeira, na alegria, no riso, na brincadeira da criança, é sinal de que está em curso uma batalha no campo do sensível. (Rufino, 2021, p. 26)

Rufino (2021) também indica que Exu é marcado por essa pluralidade de expressões como aquele que é o um multiplicado ao infinito, que contraria qualquer lógica arrogante totalitária, pois preza pelo valor ético de interação entre os seres. Neste aspecto, convoca a uma ética do diálogo na relação, sem destituir o conflito, e um reposicionamento do que se estabelece numa lógica de poder e saber hierárquico e hegemônico.

3.1 Estudos Raciais em Psicanálise

Quando se adentra nas fronteiras entre os Estudos Raciais e a Psicanálise nos deparamos

com um campo que enfrenta resistências, pois mesmo diante de notáveis contribuições realizadas por intelectuais como Franz Fanon, Lélia Gonzalez, Neusa Santos Souza, Isildinha Baptista Nogueira e outros(as) expoentes, vislumbra-se um percurso quanto aos impactos nas formulações analíticas e seus possíveis desdobramentos. Visto que não se pode deixar de considerar a recepção da Psicanálise no Brasil, inserida num quadro de problemática sobre a diagnóstica, que se desenvolveu em torno de impasses identitários e institucionais, submetidos à dinâmica da colonização (Dunker, 2015).

Há de se mencionar sobre a trama das relações com as culturas da Europa e das Américas. Algumas tentativas de aproximação no que concerne às instituições psicanalíticas, como os estudos sobre a América Latina que se iniciaram na *Maison de l'Amérique Latine* em 1987, constituída por um grupo de psicanalistas pertencentes ao “Cartel da América Latina” da *Association Freudienne Internationale*. Neste momento, psicanalistas provenientes do Brasil, Argentina e Uruguai começaram a falar sobre experiências clínicas e a questionarem se haveriam diferenças em relação à prática clínica em outro continente. Se no contexto cultural da América Latina o discurso analítico apontaria traços singulares na subjetividade em relação ao inconsciente, assim como os avanços que tais experiências poderiam despertar. Fruto das discussões mencionadas foi o livro “*Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe*” (Association Freudienne Internationale, 2000).

Nesta esteira o Departamento de Psicanálise do Instituto *Sedes Sapientiae*, no contexto do segundo ano do curso Clínica Psicanalítica: Conflito e Sintoma, é mobilizado a promover, em 2012, o evento “*O Racismo e o Negro no Brasil: Questões Para a Psicanálise*” (Moritz, Silva & Abud, 2017), que deu origem ao livro de mesmo nome em que negritude e Psicanálise são articuladas para pensar o racismo à brasileira e seus atravessamentos no campo da clínica. Nota-se que as discussões não são recentes, contudo, é a passos lentos que tais estudos ganham lugar no terreno psicanalítico, podendo se deslocar um pouco da margem em que estavam situados.

Um dos autores pioneiros a questionar a racialidade no campo psicanalítico foi Franz Fanon (1975/2008). Segundo este autor, a experiência vivida da pessoa negra no mundo branco demonstra como as pessoas negras encontram dificuldades na elaboração de seu esquema corporal, pois o reconhecimento do corpo pode incidir numa atividade de negação. O esquema corporal, atacado em vários aspectos, exige um suplemento, então cedendo lugar a um esquema epidérmico racial. Nota-se que:

o preconceito de cor nada mais é do que a raiva irracional de uma raça por outra [...].

Como a cor é o sinal exterior mais visível da raça, ela tornou-se o critério através do qual os homens são julgados, sem se levar em conta as suas aquisições educativas ou sociais. (Burns como citado por Fanon, 1975/2008, p. 110)

No campo das fantasias sexuais, Fanon (1975/2008) observa que se nos reportarmos ao plano genital, no que concerne as fantasias de potência sexual do pensamento pré-lógico fóbico, temos aqui um elemento associado à “superioridade”. Dito de outro modo, entre as gramáticas de visibilidade e invisibilidade eurocêntricas o corpo negro pode aparecer inferiorizado, assimilado ao arcaico e selvagem, e enquanto fetiche associado à superioridade, tornando o corpo objetificado. Neste aspecto, pode-se dizer que, “através do seu corpo, o preto atrapalha o esquema postural do branco, e isto, naturalmente, surge no momento fenomênico do branco” (Fanon, 1975/2008, p. 140).

Diante das relações raciais, pode-se considerar que a estruturação da cultura ocidental e a vida familiar mantém estreitas relações com a vida nacional, de modo especial na modernidade. Além disso, para Fanon (1975/2008), a militarização e a centralização da autoridade cumprem a função de recrudescer a autoridade paterna, para que a criança ao deixar o meio familiar possa reencontrar as mesmas leis, princípios e valores. Ocorre que, desafios se impõem quando a criança negra sai do meio familiar e entra em contato com o mundo constituído por referências universalizantes de primazia branca.

Nesta engrenagem, Fanon (1975/2008) salienta que é preciso ter coragem de dizer que “*é o racista que cria o inferiorizado*” (p. 55), e que os representantes mais qualificados da civilização europeia são os responsáveis pela dinâmica e pela sustentação do racismo. E, que se grande parte das pessoas negras se encontram submersas ao desejo de serem brancos, é que vivem em uma sociedade que torna possível essa violência contra o eu, cuja consistência social depende da manutenção de um complexo de inferioridade; assim, “é na medida exata em que esta sociedade lhe causa dificuldades que ele é colocado em uma situação neurótica” (Fanon, 1975/2008, p. 95).

O complexo de inferioridade desenvolvido pela perspectiva fanoniana, compreende que o mesmo acede à consciência e se manifesta constantemente. Em outras palavras, há uma série de dados e proposições que penetram no indivíduo, lenta e sutilmente, graças aos meios de comunicação, educação e expressões culturais que constituem uma visão de mundo hegemônica das sociedades eurocêntricas nas quais estão inseridos.

No que se refere a constituição subjetiva de pessoas negras, segundo Nogueira (1998),

a brancura pode ser um desejo materno, que em sua condição imaginária juntam-se duas condições simbólicas: a cor da pele enquanto zona erógena e a relação com a mãe, configurando uma dupla demanda do desejo de brancura, a partir do qual fazem emergir a cor da pele como “objeto”. Contudo, diante da hipótese da autora de que o ideal de eu do negro estaria interpelado pelo eu ideal do branco, é possível indicar que o sujeito negro se constituiria não pelo desejo de ser branco, mas pelo desejo de se tornar desejável contrário as violências que sofre, de se tornar “aceito”, de ser visto em sua humanidade que se perde diante do olhar que o desumaniza. Neste aspecto, pode-se falar em sobreposição do racismo, no qual o corpo negro interdita o processo de identificação ao desejável da cultura, pois, o ideal de ego negro contraria as “regras das identificações normativas ou estruturantes” (Nogueira, 1998, p. 89).

Para Nogueira (2018/2021), a pele negra figura como uma mancha negra que comporta a marca da “imperfeição”, signo que atravessa sócio historicamente os mais diferentes códigos sociais. Pois, é do olhar do outro que se constroem os estereótipos que podem se cristalizar enquanto um lugar fixado. Percebe-se que há uma complexidade de ser portador de um corpo negro marcado pelos significados a ele associados, assim como tais estereótipos tendem a causar sofrimento, especialmente quando insistem em se atualizar nas relações cotidianas por meio de violência racial. Podendo esta complexidade ser ainda mais expandida, problematizando a concepção ontológica do ser em jogo diante das produções de subjetividades e do próprio corpo.

Nogueira (2021) ainda indica que a estrutura social se reproduz no corpo humano, visto que “a análise de representação social do corpo possibilita entender a estrutura de uma sociedade” (p. 50). Para a autora, os atributos físicos que caracterizam o corpo negro expressam representações que historicamente associam tais características físicas à atributos morais e/ou intelectuais que correspondem à um espectro de tipificações sociais que vão além dos valores nos quais os indivíduos se reconhecem. Essa rede de significações situa o corpo negro ao lado daquilo que é indesejável, operação em que a cultura torna necessário o negativo para instaurar, positivamente, o desejável.

O corpo é este estranho que habitamos, ao lado da experiência de um lugar familiar. Neste sentido, Nogueira (2018/2021) propõe que esse movimento do estranho inquietante pode caracterizar o tipo de experiência que marca a relação do negro com o cotidiano no meio social. A autora destaca que diante de um ato racista, em que nós negros acreditemos que tais ameaças não irão se cumprir, o terror não desaparece porque é no corpo que carregamos o significado do que para o outro justificaria sua violência. O processo lógico frente aos dizeres e/ou ameaças

racistas não é suficiente para proteger o sujeito dos sentimentos despertados pela violência, que o afetam e o fragilizam.

Neste aspecto, vale retomar Fanon (1975/2008), quando teoriza sobre o quanto no mundo branco ocidental o sujeito negro encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal, que diante do ataque racista cede lugar ao esquema epidérmico racial, a partir do qual o outro o reconhece. Esta rede de signos que desumaniza a pessoa negra produz isolamento, segregação e morte, ao contrário de signos e significantes que surgem a partir da alteridade que convoca o comum. O enfraquecimento dos laços de comunidade, ancestralidade e pertencimento, é o que visa as políticas de embranquecimento que pretendem lançar as pessoas negras ao lugar de amnésia de nossa condição de racializado, negros e brancos.

Neusa Santos Souza nos lembra que ser negro não é uma condição dada *a priori*, mas um *vir-a-ser*. Para Souza (1983), tornar-se negro implica tomar consciência do processo ideológico e político que, através de um discurso absoluto aprisiona o sujeito em uma imagem alienada. Portanto, neste devir, as possibilidades das quais dispõem vão da tentativa de consumação do impossível desejo de *vir-a-ser* branco, respondendo positivamente ao apelo do outro, à possibilidade de construir novos caminhos; quando do desejo de brancura advindo das figuras parentais ou substitutas poderá vir a contestar tais modelos. Dentre estas possibilidades, conforme indica a autora, o ideal inalcançável forja no negro uma ferida narcísica.

De acordo com Souza (1983), as referências ocidentais judaico-cristãs que se apresentam como universalizantes podem compelir a pessoa negra a dupla injunção de encarnar o corpo e os ideais do Ego da cultura eurocêntrica branca, e de recusar, negar e anular a presença de seu corpo negro. Deste modo, via de regra, tornar-se-á negro ou irá consumir-se em esforços para cumprir um veredito impossível, desejo do Outro, de vir a ser branco. A autora também destaca que estas se colocam como alternativas genéricas ao negro brasileiro que é impelido a responder positivamente aos apelos da ascensão social, e que a nível clínico, tais vicissitudes podem incidir em sentimentos de culpa, inferioridade, defesa fóbica e depressão.

Outra intelectual que desenvolve estudos versando sobre psicanálise e relações raciais é Grada Kilomba (2019). Segundo a autora, para tornar-se sujeito, que é aquele quem descreve, narra, é autor(a) e autoridade de sua própria realidade, as pessoas negras desenvolvem uma sequência de mecanismos de defesa para proteger o ego dos conflitos com o mundo exterior, e que são necessários atravessar para se conscientizar de sua negritude e de sua realidade vivida com o racismo cotidiano, são eles: negação, frustração, ambivalência, identificação e descolonização.

O primeiro dos mecanismos de defesa é a negação, que protege o sujeito da ansiedade de ter que lidar com informações sobre a experiência de ser negro(a), que lhe causam sofrimento psíquico. Já a frustração enquanto defesa refere-se a falta de oportunidades necessárias para a satisfação, em que o sujeito negro percebe que não tem as mesmas oportunidades que o consenso branco; a frustração também pode incorrer em agressão, ansiedade, defesa e inibição. Sobre a ambivalência, de modo geral, este mecanismo de defesa refere-se à coexistência de sentimentos de amor e ódio, na qual depois de experimentar a frustração, o sujeito negro convive com os sentimentos ambivalentes em relação ao sujeito branco e as próprias pessoas negras, à exemplo de raiva e culpa, e solidariedade e vergonha, respectivamente. Esta etapa de ambivalências é a preparação para o mecanismo de identificação, em que uma identificação positiva com a própria negritude previne o sujeito negro da identificação alienante com a branquitude¹⁷, conduzindo-o a um sentimento de segurança interior e autorreconhecimento. Por fim, para Kilomba (2019), todo o processo alcança um estado de descolonização, isto é, o sujeito negro internamente não existe mais como Outro, mas como eu.

O corpo e a cor das peles, tomados como produto da modernidade e compreendidos a partir de uma perspectiva ocidental, são duas questões em paradoxo quando discutimos a negritude sobre a perspectiva da violência racial. Considera-se que a ideia de raça, submetida ao discursivo, compõem as equações languageiras que produzem os mitos que precisam ser desmistificados a partir de um exaustivo trabalho, acima de tudo, psíquico. Como exemplo destes mitos que produzem violência e sofrimento psíquico, temos os estereótipos de que pessoas negras são agressivas, mais tolerantes à dor, potentes sexualmente, menos civilizadas e/ou de que são menos favorecidas intelectualmente, dentre outros enunciados.

Diferente é o corpo dos afrodiaspóricos brasileiros, suportes físicos que dão passagem para que os conhecimentos se manifestem como a própria inteligibilidade do corpo. “Uma ginga, sapiência do corpo, é uma sabedoria de fresta parida e praticada na trama interseccional da diáspora africana.” (Rufino, 2022, p. 62).

4 RACISMO DE DENEGAÇÃO E IMPLICAÇÕES NA ESCUTA DA DIFERENÇA

A psicanálise se constitui como um saber singular, fundado pelo desejo; o paradoxal

¹⁷ O conceito de branquitude refere-se de modo genérico à identidade racial branca ou, conforme definido por Ruth Frankenberg (1999), um lugar estrutural de onde o sujeito branco vê os outros, e a si mesmo, uma posição de poder, lugar confortável do qual se pode atribuir ao outro aquilo que não se atribui a si mesmo.

caráter do desejo marca uma ausência, que ao lado da angústia e das pulsões, compõem a base da estética pelo viés da metapsicologia freudiana. No texto “*Das Unheimliche*” Freud (1919) aponta que “por estética se entende não simplesmente a teoria da beleza, mas a teoria das qualidades do sentir” (p. 275). Como afirma Freud, negligenciado na literatura especializada da estética, o *estranho* está relacionado com aquilo que é assustador, que provoca medo e horror, estando ele interessado em descobrir qual o núcleo comum que nos permite distinguir como estranhas determinadas coisas que estão no campo do ameaçador.

O conflito pulsional entre *Eros* e *Thanatos* lança o sujeito a um lugar desconhecido, onde o estranho “é sempre o outro”. Freud parte de um estudo etimológico do conceito para escrever sobre o infamiliar, buscando em outras línguas a definição do estranho, que o fazem deparar-se com aproximações do termo enquanto algo familiar. É a partir de então que o estranho passa daquilo que lhe é desconhecido para algo que lhe é familiar, que só teria se transformado em conteúdo inconsciente pela repressão. Neste aspecto, Freud conclui que há algo essencial na origem dos sentimentos de estranheza: a incerteza intelectual, da qual também se traduz como um *não saber sobre o outro*.

Este não saber, espaço provisório, é o que insere o outro em um estatuto de estrangeiridade. O lugar do estranho habita em cada um de nós, onde os rastros do outro que residem e em nós mesmos, por vezes, são esquecidos, não reconhecidos ou negados. Este encontro com o outro, mas que também é o encontro do eu com aquilo que não se consegue nomear, pode gerar angústia, a qual Freud (1919) afirma ser fundamental para compreender o estudo sobre o estranho.

Interessa ressaltar que Freud escreveu esse texto durante a Primeira Guerra Mundial, quando experimentava um tempo em que a humanidade vivia momentos de destruição do campo do outro, e em que o próprio Freud precisou fugir da perseguição nazista, mesmo diante dos privilégios aos quais tinha acesso. O estatuto do estranho que desenvolve apresenta a ambivalência e a proximidade entre estranho e familiar, considerando o estranho uma nuance do íntimo. Uma formulação que designa a alteridade como um elemento de si, mas também do outro.

O estranho retorna a partir de uma exterioridade, como “algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo da repressão” (Freud, 1919, p. 301), ou dito de outro modo, como nas palavras do filósofo Schelling (como citado em Freud, 1919, p. 280), “*Unheimlich, é o nome de tudo que deveria ter permanecido secreto e oculto, mas veio à luz*”.

Deste modo, a dicotomia entre exterioridade e intimidade está posta como ilusão de descontinuidade, visto que a partir dessa inquietante estranheza o sujeito experimenta uma certa suspensão dos limites que separam o dentro e o fora. Esta estranheza que se coloca como exterioridade constitui o âmago da experiência subjetiva, indicando um sujeito atravessado pela alteridade.

Com base nos estudos sobre o “*estranho*” em Freud, Neusa Santos Souza (1998) faz algumas aproximações entre este conceito e as manifestações do racismo, situando este último enquanto uma maneira funesta de pensar e agir, fruto de uma vontade totalitária de extirpar do outro seu modo de gozo e, ao mesmo tempo, de lhe impor um outro modo de gozar. Nas palavras da Souza (1998):

Pudesse este acolher o efêmero, admitir a transitoriedade de todas as coisas, abraçar o nômade em sua transição fugaz, pudesse o sujeito dizer sim ao estrangeiro, esse passageiro da diferença, e o estranho haveria de se conjugar, não com inquietude, desalento, dor e medo, paixões tristes, mas aliar-se com a alegria do novo, com a afirmação do múltiplo, afirmação trágica do plural, do diferente. Só assim o estranho viria a se definir como afirmação alegre da diferença, verdadeiro antídoto contra toda forma de racismo. O racismo é essa peste, olhar odioso que afeta o Outro, visada de ódio e intolerância aquilo que funda Sua diferença.” (p. 163)

No que se refere à construção discursiva do conceito de raça, de acordo com Hall (1995), pode ser compreendido enquanto um significante flutuante, pois é uma construção discursiva que organiza os grandes sistemas classificatórios da diferença que operam nas sociedades humanas. Ainda, segundo o intelectual, o conceito discursivo de raça se situa além de uma perspectiva linguística de um sistema autônomo de referência que funciona dentro de um jogo de texto e de diferenças que construímos em nossa própria linguagem, mas a partir de um discurso que adquire sentido no interior de um sistema que organiza as práticas humanas entre os indivíduos. “O que importa não é que contenham a verdade científica sobre a diferença, mas que funcionem como fundamento do discurso sobre a diferença racial” (para. 23).

O peso deste fundamento é que leia-se o corpo negro enquanto um texto que é fixado como se fixa uma solução em um estabilizador (Fanon, 1975/2008), criando deste modo o que Hall (1995) chamou de cilada da superfície, que surge como sintoma da aparência. Assim, a realidade de raça torna-se um obstáculo que nos separa de uma compreensão mais profunda do funcionamento discursivo desta que pode ser entendida enquanto categoria e sistema cultural. Ainda para o autor, a política da crítica que adentra o fim da definição biológica de raça, situa

o ponto do abismo contingente e sem garantias de argumentos políticos, estéticos e crenças sociais e culturais.

No campo flutuante dos significantes em relação ao negro, além das leituras fixadas que são feitas a partir da raça dentro de um regime de dispositivos coloniais, outras leituras de corpo-grafias podem ser decompostas das experiências do cotidiano e nas expressões culturais. No entanto, se por um lado a função da raça pode operar, metonimicamente, equivalências entre natureza e cultura para justificar a classificação das raças humanas como naturais; a diferenciação sem a cisão entre cultura e natureza também pode operar outras circularidades e diferentes formas de existir que funcionam como organizadores lógicos em outra matriz. Assim, diferentes cosmologias agenciam subjetividades e corporalidades que, situadas em outras concepções de ser-estar-enxergar o mundo, circundam temporalidades e espacialidades produzindo (des)continuidade diferenciada em que a própria existência está na incorporação¹⁸.

Sem oferecer qualquer definição exaustiva da raça, compreende-se que é imprescindível observar que o discurso da raça é dispositivo central da racionalidade moderna, operando na oposição da ideia de uma coletividade humana, onde a disputa por um outro mundo possível tensiona o pacto civilizatório patriarcal, heteronormativo e racista da modernidade. Césaire (1950/2020) lembra que, na tentativa de anular a humanidade do outro, o próprio colonizador se desumaniza, tendo em vista que, exceto quando se despersonaliza de sua própria condição de humanidade, ao exercitar tratar o outro como objeto o próprio colonizador a si objetifica.

Se por um lado o racismo se constrói pelo processo de educação do imaginário e da automatização das corporeidades pelas representações de ditos, gestos e hábitos associados à branquitude. Por outro lado, as representações de ditos, gestos e experiências de corporalidade da cultura negra são penetradas em outras culturas pelo trânsito da diáspora, se dando na reconstrução dos povos africanos, que como afro-brasileiros se reinventam nos terreiros e nas polifonias rítmicas do Brasil.

Também vale salientar que outro aspecto importante de ser observado, segundo Tomás (2021), é a ideia do desenvolvimento como categoria central do imaginário intelectual positivista. Refletido em nossas práticas políticas e associado a uma concepção abstrata e linear, em que a raça adota essa temporalidade articulada a teleologia do desenvolvimento moderno. Dito de outro modo, o sujeito da modernidade, para se adequar e se modernizar, terá que se

¹⁸ Baseada em Rufino (2021), a incorporação é um conceito que se compreende como diretamente atrelado ao corpo, ligado a uma política outra que coloca o corpo em cena, que lega um direito integral ao corpo como dimensão primeira da manifestação da vida, indicando que não existe saber que se sustente sem passar pelo corpo.

identificar com o ideal europeu, ocidental, branco, heteronormativo. Uma experiência racial de extemporalidade que, na medida em que cria existências fantasmagóricas em relação ao tempo da modernidade, cria uma inadequação temporal retroativa, onde o falso presente falsifica também o passado, deslegitimando outras existências possíveis.

Neste aspecto, Rosa, Estevão e Braga (2017) indicam que os discursos que circulam em diferentes épocas são vetores que apontam para modos de existência e pertencimento dos sujeitos, atribuindo-lhe valores, lugares e posições no laço social. Outro aspecto referido pelas autoras, é que tais discursos procuram equiparar-se ao campo simbólico da cultura e da linguagem, naturalizando atribuições e invisibilizando embates sociais e políticos em sua base. Esse discurso social apresenta-se como emissor de uma verdade a-histórica e apolítica, no entanto, são discursos hegemônicos que criam valores que cristalizam alguns referenciais e deslegitimam outros, visando manter um *status quo* para preservação de posições de poder. É nesta dinâmica que situa-se uma expropriação cosmopolítica, na medida em que a modernidade investe na eliminação de modos de vida que se organizam em torno de um fazer-comum (Souza, Damico & David, 2020).

As pessoas negras, desde sempre, produzem estratégias e resistências que ressignificam esses mal-ditos socialmente construídos. Neste aspecto, segundo Costa e Fernandes (2021), as heranças intergeracionais que são transmitidas discursivamente pelos sujeitos ao longo do tempo, por processos identificatórios que são conscientes ou inconscientemente apreendidos, são produtoras de discursos reveladores da realidade histórica, a partir do qual os movimentos populares buscam produzir rasuras e mobilizar os pactos narcísicos e perversos, visando como efeito o reconhecimento da herança africana em nosso país. A partir dos furos da resistência nas discursividades impostas no tecido social, indica-se que ao longo do tempo produziram-se transformações que gradualmente impactaram, e seguem impactando, nas (des)construções étnico-raciais e na luta antirracista.

A partir destas análises, podemos depreender que a raça opera enquanto uma categoria política que se refere a grupos étnicos socialmente identificados, em que a cor da pele como significante discursivo se torna primariamente um regime de corporeidade. Neste aspecto, se a pele é a primeira realidade que comparece nos casos de racismo, importa destacar a centralidade que o corpo ocupa frente à violência racial.

Percebe-se que, na cultura ocidental os valores inferiores são representados pelo negro, e é pelo corpo físico e sua discursividade que se atinge o preto (Fanon, 1975/2008). Na trama social discursiva são aos corpos que se atribuem nomeações que legitimam discursivamente

determinado grupo social em detrimento de outro, visando a manutenção de posições de poder simbólicas e/ou materiais. É na pele, este invólucro de pulsação da vida, que se constitui a cor como alvo da espe(ta)cularização da sociedade moderna.

Desta maneira, observa-se que as categorias raciais se constituem discursivamente na cultura, em que a gênese de raça surge do racismo, onde tais construções sociais significam a partir das relações de poder. Nesta lógica produz-se uma divisão e uma hierarquização entre os seres humanos, em termos de inclusão e/ou exclusão no que se refere ao acesso à direitos básicos fundamentais e à dignidade humana no interior da dinâmica social. Aqui, verifica-se um lugar de vantagem socioeconômica, e conseqüentemente simbólico discursivo, da branquitude. Por estar assim definida, a sociedade colonial se reveste de um caráter patriarcal que organiza toda sua estrutura, refletindo-se de maneira extrema sobre a mulher.

4.1 O mito da democracia racial e a neurose cultural brasileira

O mito da democracia racial começa a se consolidar nos anos de 1930, com as ideias de Gilberto Freyre, Paulo Prado, Sergio Buarque de Holanda e outros sociólogos, que tentaram capturar na dinâmica de violências da mestiçagem o estabelecimento de uma identidade nacional, à serviço do nacionalismo. Contudo, é desde o final dos anos 90, que a hegemonia do discurso da democracia racial começou a ser questionada por uma nova geração de sociólogos e estatísticos que, a partir dos estudos dedicados às desigualdades, estabeleceram a manifesta correlação entre a estratificação social e a “cor” da pele (Cocco, 2008). Essas evidências estatísticas foram passíveis de estudos “científicos” e de circularidade deste conhecimento, porque o movimento negro afirmava tais constatações desde os anos 40, contribuindo para o encaminhamento destes estudos.

De acordo com Schwarcz (2019) é, especialmente, a partir do trabalho desenvolvido pelo sociólogo Florestan Fernandez que, partindo de um olhar da questão racial sob a perspectiva da desigualdade social, cunha o termo “mito da democracia racial”, indicando que o racismo no Brasil assume um caráter dissimulado, ao mesmo tempo que as barreiras entre os grupos sociais seguiam intransponíveis. É através dos resultados do censo demográfico do Brasil de 1950, que o autor busca evidenciar as desigualdades raciais nos âmbitos econômicos, sociais e culturais (Schwarcz, 2019).

O conceito de “mito da democracia racial” refere-se a ideia de que existe em algumas sociedades, especialmente no contexto brasileiro, ausência significativa de preconceito racial;

sugerindo equivocadamente que, mesmo diante das diferenças étnicas e raciais, a sociedade mantém tratamento justo e igualitário para todos os grupos. Contudo, é importante reconhecer que a crença na democracia racial e a negação do racismo, são algumas das formas de manter as estruturas de poder, que perpetuam opressão e desigualdade. Historicamente, as diferentes frentes negras¹⁹ denunciam a função do mito da democracia racial no ocultamento das desigualdades, especialmente no que concerne às comunidades indígenas e aos povos da afrodiáspora, cuja opressão denegada pela ideia de uma miscigenação cultural que possibilitou a partilha igualitária de acesso aos bens econômicos e sociais.

Em racismo e sexismo na cultura brasileira, Lélia Gonzalez (1984) indica que, como todo mito, o da democracia racial oculta algo para além daquilo que mostra, e numa primeira aproximação constatamos que exerce sua violência simbólica de modo especial sobre a mulher negra. Pois, o outro lado de sua figura de endeusamento no carnaval, ocorre no violento cotidiano dessa mulher quando se transfigura em empregada doméstica. Segundo Gonzalez (1984), além da mulher negra que faz sua aparição no carnaval pela figura de exaltação da mulata, ao seu oposto no cotidiano, que é a doméstica, temos a mãe-preta, que é simplesmente a mãe.

Considerando a filiação e a função materna, resgato o que Segato (2021) indica, no que diz respeito a uma recusa à filiação pela função materna exercida pela mãe preta, implicando em um não reconhecimento histórico, um desmentido, ou até mesmo, no que pode ser chamado de uma “forclusão da mãe negra”. Neste caso, implicando em uma ausência de inscrição deste traço, que pode incidir em impasses no que se refere às condições de investimentos libidinal nas relações sociais como, por exemplo, de suportar a alteridade ou de reconhecer uma dívida histórica no laço social.

No texto “Os complexos familiares na formação do indivíduo”, Lacan (1987) argumenta que nos grupos sociais os ritos, costumes e tradições espirituais são transmitidos, mesmo que prevaleça na instituição familiar a aquisição da língua materna, esta última que organiza para a criança as emoções e os primeiros processos do desenvolvimento psíquico. A dimensão da filiação é fundamental para a psicanálise no que concerne à constituição do sujeito, da qual o reconhecimento dos traços familiares e/ou culturais permitem uma continuidade simbólica na

¹⁹ Aqui destacam-se as diversas associações, comunidades, grêmios, clubes negros, jornais, enfim, espaços organizados de encontro e discussão estratégica; podendo ser citado, de modo geral, o Movimento Negro como plataforma política organizada dividido em suas três fases: a primeira destacando-se a Frente Negra Brasileira (FNB), a segunda vinculada ao Teatro Experimental do Negro (TEN), e a terceira fase marcada pelo surgimento do Movimento Negro Unificado (MNU), compreendendo um período de 1989 até os dias atuais.

cadeia geracional da qual pertencemos. Diferente dos mitos, que se embasam na filiação, importa assinalar que os ritos se sustentam pela aliança entre os membros do grupo.

Gonzalez (1984) propõe que a função materna exercida pela mãe preta transmite seus valores a figura da criança que viria a se constituir na cultura brasileira. E, corroborando com as ideias de Betty Milan e MD. Magno (1980), este barato chamado Brasil nada mais é do que uma América Africana, dito de outro modo, uma Améfrica Ladina, na qual a língua pretuguês faz saber dos resquícios de encontros entre as línguas africanas dos povos da diáspora no Brasil com o português de Portugal, e da força multiplicadora dessa voz. Acompanhando essas sacações, a autora atribui ao significante Negro o lugar de S1 - objeto que não há, que é retirado de saída, mas que as construções culturais vão erigir uma ficção para colocar no lugar - ou seja, a produção e apropriação do lugar tenente do nome do pai é marcado por esse elemento africano.

Para Gonzalez (1984), na lógica da dominação, pela análise da assunção do fator sexual e de raça, que atravessam as relações sociais, evidenciam-se lugares que se fazem destinados às mulheres negras na estrutura hierarquizada da sociedade brasileira que apontam para a divisão racial do espaço. Neste aspecto, os diferentes índices de exploração e suas formas de produção econômica, parecem coincidir num mesmo ponto: a reinterpretação do “*lugar natural*”, teoria de Aristóteles de que cada substância tem um lugar natural, um local específico no qual ela pertence e para o qual naturalmente se move. Concepção aristotélica que, de modo geral, tinha como objetivo explicar a ordem e a estrutura do universo com base nas características intrínsecas dos elementos e dos seres vivos.

Se na lógica sexista, racista e capitalista, as mulheres são silenciadas, em outras cosmovisões africanas e ameríndias, a mulher encontra outras geografias para ocupar. Exemplos vistos desde os rituais e/ou práticas terapêuticas exercidas por mulheres negras durante e pós-escravatura, suas posições de destaque nas religiões de matriz africana, e mesmo enquanto forasteira de dentro da Casa Grande, conforme indica Patricia Hill Collins (2019). Nestas onto-lógicas, a ancestralidade habita o corpo e a língua.

Em conferência realizada pelo professor Dr^o José Damico, na Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ)²⁰, o mesmo estabelece articulações sobre a política de raça em Lélia Gonzalez e indica que a problemática do racismo é o problema do fim do mundo, onde o desejo e a imaginação de um novo mundo são mobilizados por uma sensibilidade

²⁰ Segunda mesa do programa organizado pela Comissão de Descolonização do Pensamento e Conselho Científico da SBPRJ, realizado em 10 de novembro de 2022. Conferência intitulada “Descolonização do Conhecimento”, que tiveram como convidados José Damico e Muniz Sodré.

semiótica em que a herança africana comparece como modo de fazer política. Assim, as memórias de um passado rompido e as materialidades re-territorializadas no presente, modificam e constroem novas rotas frente a lógica das maquinarias colonialistas vigentes.

A partir das análises realizadas acerca de como a violência racial atua em nosso país, sintoma que denominou de neurose cultural brasileira (Gonzalez, 1984), que recoloco sua questão “*Por que é naturalizado o negro viver na miséria?*”, podendo desdobrar a mesma questão para *a pobreza assombra porque em meio às ruínas da modernidade representa um risco para todos? Diante da fome, como se faz possível pensar?* Diferente da miséria simbólica, a fome é um índice da miséria material e da desigualdade social que fere a dignidade humana.

No diário de Carolina Maria de Jesus, intitulado “*Quarto de despejo: diário de uma favelada*”, a escritora testemunha as dificuldades que sentia quando a fome atingia o limite do suportável, chegando a nomear que a cor da fome era amarela. Amarela, também é a palavra encoberta por Audálio Dantas na revisão realizada na obra, citado pelo jornalista: “no tratamento que dei ao original, muitas vezes, por excessiva presença, a Amarela saiu de cena [...]. Mexi, também, na pontuação, assim como em algumas palavras cuja grafia poderia levar à incompreensão da leitura. E foi só, até a última linha.” (Jesus, 1992/2014, p. 7)

Carolina Maria de Jesus testemunha a experiência da fome como morte em vida, mas faz desta dimensão de desumanização que a experiência da fome materializa uma aposta nas palavras que narram o seu cotidiano e lhe são oferecidas como dádiva e protesto; como mostra o excerto de 13 de maio de 1958:

Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpático para mim. É o dia da Abolição. Dia que comemoramos a libertação dos escravos. [...] Nas prisões os negros eram os bodes expiatórios. Mas os brancos agora são mais cultos. E não nos trata com desprezo. Que Deus ilumine os brancos para que os pretos sejam feliz. [...] Choveu, esfriou. É o inverno que chega. E no inverno a gente come mais. A Vera começou pedir comida. E eu não tinha. Era a reprise do espetáculo. Eu estava com dois cruzeiros. Pretendia comprar um pouco de farinha para fazer um virado. Fui pedir um pouco de banha a Dona Alice. Ela deu-me a banha e arroz. Era 9 horas da noite quando comemos. [...] E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome!

É este lugar naturalizado, da fome, das violências e da precarização das experiências de vida, construído socioculturalmente e ancorado em bases políticas, que Lélia, assim como outras e outros intelectuais negros, seguem desconstruindo na guerra colonial. Considero que a

arte e a poesia fazem suporte a esta tarefa de (des)imaginarização destes lugares, na medida em que assim como as epistemologias ameríndias e afrodiaspóricas, tentam alargar um espaço, fazer um furo que possa sustentar a imaginação, denunciando e desestabilizando o que comparece fixado, naturalizado. “A imaginação é política, eis o que precisa ser levado em consideração” (Didi-Huberman, 2011, p. 61).

De que a imaginação é política, não é isso o que a própria arte nos testemunha? Segundo Didi-Huberman (2011), o pensamento à altura da experiência é algo como um vaga-lume, admirável e em desaparecimento. É este lampejo, que percebemos apenas na escuridão, que enquanto gesto funda a possibilidade de pensar outros mundos possíveis, “lampejos para fazer livremente aparecerem palavras quando as palavras parecem prisioneiras de uma situação sem saída” (p. 130).

Para Didi-Huberman (2011), as ditas ‘*governabilidades*’, assim chamadas por Foucault, ou mesmo as ‘*polícias*’, segundo Rancière, tendem a reduzir e/ou subjugar os povos. Contudo, são reduções que deixam restos e rastros que se movimentam em direção à uma tangente. Restos que nos lembram da condição vivificada pela extrema fragilidade de nossos lampejos de vida.

As discursividades socioculturais de etnia, gênero, classe, religião, orientação sexual e outros, criam experiências de vida distintas nas relações entre os sujeitos, que no caso do racismo, estão à serviço de operadores lógicos para perpetuar violência e desigualdades sociais e econômicas em todos os âmbitos. A cor da pele, o cabelo, o nariz, a boca e outras características físicas constituem signos que atuam enquanto códigos culturais, mas que também operam na dimensão de significantes. Mesmo diante da diversidade e da singularidade relacionado às experiências de negritude no Brasil, de modo geral, ser negro em uma sociedade racista irá fazer com que a pessoa negra se depare com discursos racistas que tem como alvo as presenças do cabelo crespo ou de seus traços físicos, com piadas, brincadeiras e apelidos pejorativos, assim como julgamentos morais considerando tais características.

O operador simbólico discursivo do conceito de raça, se reconhecido em seu espectro político, permite o reconhecimento do sofrimento produzido pelo racismo, sem o qual denegaremos as violências que são sustentadas e encobertas pelo mito da democracia racial. A presença dos corpos dos saberes afrodiaspóricos, a partir de suas formas de vida e suas performances expressas em ritos e gestualidades, são um convite para sustentarmos uma escuta da diferença, da alteridade. Que convoca, além de uma escuta sensível, um olhar sensível, em nossos consultórios e instituições psicanalíticas, enfim, no laço social.

No próximo capítulo, pretendo situar o lugar do corpo nas concepções psicanalíticas - de modo geral, em Freud e Lacan - e afrodiaspóricas, considerando o corpo e suas performances artísticas afro-brasileiras, enquanto elementos capazes de potencializar outros valores civilizatórios e que restituem a humanidade negada a pessoa negra no processo de escravização, credibilizando o corpo como *locus* e veículo de expressão destes saberes. Reconhecendo também as dimensões da ética e da estética das epistemologias trasladadas na diáspora.

5 O LUGAR DO CORPO DOS SABERES AFRICANOS E AFRODIASPÓRICOS NA CONVERGÊNCIA COM AS CONCEPÇÕES PSICANALÍTICAS

Na linguagem, o corpo tem diferentes nomeações em diferentes culturas, e essas diferenças, por vezes radicais e que não se recobrem, também denotam uma diferença diante das concepções de constituição do corpo, que por excelência torna-se uma construção linguística discursiva. Pode-se dizer que há linguagem porque existem diferenças entre os corpos, e vice-versa, considerando que o que separa uma língua da outra é a dimensão política da própria língua. Nas conferências introdutórias sobre psicanálise, Freud (1917) descreve que as manifestações sexuais das crianças são suprimidas pela educação, pensando nas redes de inibições que a própria linguagem produz, com efeitos no corpo.

Le Breton (2011), em *"Antropologia do corpo e modernidade"*, busca situar o corpo enquanto um vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída. De acordo com o autor, as concepções do corpo são tributárias das concepções da pessoa, e há numerosas sociedades em que não se separa o "homem" do seu corpo ao modo dualista ocidental. Para Le Breton (2011),

o corpo é o primeiro e mais natural instrumento do homem, o mais natural objeto técnico, ou melhor, o corpo é o meio técnico do homem. Isso evidencia que o homem não é produto do corpo; ele mesmo produz as qualidades do corpo na interação com os outros e na imersão no campo simbólico. (p. 19)

Para Foucault (1975/1996), o corpo é sujeito às marcas e sinais físicos decorrentes de processos históricos, submetido a dinamização de uma série de campos de verdades historicamente constituídas, em constante conflito. No processo de construção de "verdades" sobre ele depositadas, atravessa-o as múltiplas redes de forças de higienização, disciplinamento, psicologização, entre outras, que indicam a incidência de diversos mecanismos de controle e dominação dos corpos. Nesta lógica, o corpo negro afetado pela colonização, sofre um ataque violento sobre sua constituição, visto o processo de exclusão histórico social ao qual é submetido.

A população afro-brasileira que, em grande parte, ocupa a margem da sociedade marginalizada por condições histórico-políticas, carrega no corpo a marca dessa historicidade, que pelo efeito simbólico produz uma memória discursiva. Mas é um corpo que também dribla as amarras da colonização, a partir de diferentes táticas e mecanismos, assim como imanente a este corpo em gestos e ritos, subvertendo os investimentos de morte e/ou imobilização.

Percebe-se, que os valores negativos atribuídos aquilo que representa a cultura negra de matriz africana, se explica através da relação de disputa pelo poder e da opressão estabelecida pelos movimentos do imperialismo, colonialismo e eurocentrismo.

Tais movimentos histórico-sociais que colocaram em marcha a escravização e o processo de colonização incidem, conforme Quijano (2005), na colonialidade do poder. Para este autor a colonialidade do poder se estabelece sobre a ideia de raça admitida como fator central na construção do Estado-nação, sua dinâmica organizacional e suas limitações. Na América Latina, a perspectiva eurocêntrica imposta pelo modelo europeu de formação em estruturas de poder organizadas em torno das relações coloniais, exigem dos grupos considerados subjugados que busquem nas frestas destas estruturas e de suas relações, espaços de existência, expansão e transmissão de seus saberes, que transgridem esse regime, a partir de ações anticoloniais.

5.1 O lugar do corpo nas concepções psicanalíticas

Apresento um breve panorama das concepções de corpo em Freud e Lacan, e alguns de seus expoentes contemporâneos, para no decorrer deste trabalho pensar os pontos de contato e pontos em que se distanciam das concepções de corpo dos saberes afrodiaspóricos.

Na Psicanálise, o conceito de corpo é fundamental para compreender a relação entre o psíquico e o somático, assim como é um espaço onde se manifestam as pulsões e os conflitos psíquicos. É no corpo, essa fonte de sensações que constitui nossas vivências e experiências corporais, que o sujeito desenvolve sua relação com os outros e com o mundo. Neste aspecto, o corpo é um elemento central na constituição subjetiva e no funcionamento psíquico, podendo ser compreendido como um local de expressão e representação das necessidades, desejos e angústias dos sujeitos.

Penso aqui num Freud que enxergou e escutou o corpo das históricas, se distanciando do corpo da anatomia do campo médico, e se aproximando do corpo de linguagem popular, não científico. Distinção evidenciada pelo fenômeno da conversão histórica, que inaugurou também uma diferença entre o corpo biológico e o corpo psicanalítico. A construção de uma concepção de corpo atravessa alguns momentos da teoria psicanalítica, especialmente a partir do conceito de pulsão que, segundo Freud (1915), é a exigência de trabalho que o corpo faz à mente. Intimamente vinculada ao corpo as ideias freudianas acerca da pulsão aparecem nos primeiros textos, de modo pouco preciso, porém, são nos artigos metapsicológicos que o conceito de

pulsão é abordado de maneira mais explícita, articulando o anímico e o somático.

É importante destacar, que Freud (1915) indica que uma pulsão se apresenta como um conceito-limite entre o psíquico e o somático, podendo ser descrita como tendo uma fonte, um objeto e uma meta. A fonte é um estado de excitação dentro do corpo e sua meta é a eliminação desta excitação, buscando a homeostasia. A pulsão atua como uma força constante, a qual tem sempre um ritmo, distanciando-se de uma função biológica ou realidade existente, a qual pode ser apreendida apenas por uma representação que porta energia psíquica.

Os traços que constituem um sistema significativo fazem sentido porque se desdobram em cortes na superfície corpórea que assinalam as pulsões. “O corpo, a tomar-se a sério, é em primeiro lugar o que pode carregar a marca própria a alinhá-lo numa cadeia de significativo.” (Lacan, 1970, p. 61). Visto que, é do corpo que o inconsciente se dita, também “é situado no corpo que o significativo se faz letra, borda, em limites e confins corpóreos, “cortes”, que enunciam o ser subjetivo.” (Bairrão, 2003, p. 44).

Lacan (1975) articula corpo, representação e pensamento, indicando que não podemos entender o corpo sem articulá-lo ao simbólico, através das marcas produzidas na relação com o Outro. Neste aspecto, compreende-se o corpo inseparável à representação por sua função de anteparo frente ao real. E, considerando o laço social atravessado pelo fenômeno do racismo, podemos pensar nas redes de inibição que recaem sobre os corpos, ou ainda, dos corpos que escapam do real de um traço que habita o olhar do racista.

Na perspectiva psicanalítica lacaniana, conforme afirma Dör (1989), Lacan vai aproximar os mecanismos de *condensação* e *deslocamento*, assinalados no texto a Interpretação dos Sonhos de 1889, dos dois grandes eixos da linguagem: *substituição/metáfora* e *combinação/metonímia*. Aproximação a partir da qual Lacan (1998) extrai que o inconsciente se estrutura como linguagem e existe porque há linguagem ou convenção significativa, em um sentido mais amplo. O que justifica dizer que o desejo do ser humano desliza, incessantemente, de um objeto para outro, seguindo o caminho que a linguagem lhe indica, com sua organização de deslocamento sintagmático ou metonímico.

Para Calligaris (2004), o aforismo lacaniano o inconsciente é estruturado como uma linguagem indica que o inconsciente é o lugar de uma enunciação, quer dizer, que há sujeito inconsciente da enunciação. O sujeito do inconsciente é o lugar de onde ele fala, para alguém e com alguém; e na medida em que fala vão se estabelecendo uma rede de lugares de interlocução. E se admitimos que o inconsciente é o discurso do Outro, estabelecido na relação com a

linguagem, o inconsciente é também social; e “que o Outro seja para o sujeito o lugar de sua causa significativa só faz explicar, aqui, a razão por que nenhum sujeito pode ser causa de si mesmo” (Lacan, 1998, p. 855).

No que concerne à constituição primária do *infans*, Lacan (1954-1955/1985) formula que é no estágio do espelho que o bebê adianta à sua maturação, que lhe é dado como *gestalt*, em uma imagem antecipada da coordenação e integridade que ele não possui, pela matriz simbólica no qual o eu se precipita de forma primordial. Nesta identificação com uma imagem, que é a promessa do que virá a ser, o sujeito se identifica com algo que não é, pois acredita ser o que o espelho, ou melhor dizendo, o olhar da mãe lhe reflete. Portanto, desde cedo identifica-se com a ilusão de um fantasma; usando outro termo, com um imaginário.

Neste aspecto, o corpo aparece como efeito de uma operação imaginária com função de anteparo, que estrutura a noção de um corpo constituído a partir do narcisismo dos pais. Deste modo, fazer-se corpo supõe um corpo falado, simbolizado. Além disso, por ocasião da interlocução de Lacan (1954-1955/1985) com a cibernética, a teoria dos conjuntos, o logicismo, e suas consequências nos tempos de escansão, é que o mesmo indica que o mundo dos signos funciona e não tem qualquer espécie de significação antes de lhe conferirmos cortes temporais, a partir da linguagem, que é carregada de nossa história, tão contingente quanto ambígua.

Este devir psíquico transcorre desde a identificação narcísica, na ordem imaginária, até a identificação simbólica, a partir da inserção da lei pela função paterna. Aqui, vale um parêntese, função paterna estreitamente ligada à função recrudescedora das normas e instituições socioculturais, que em nosso cenário atual é hegemonicamente capitalista, colonialista e patriarcal. Entre estes dois pontos, da identificação narcísica ao registro simbólico, situa-se o momento em que a relação díada com a mãe marca a criança, definindo sua identificação com o desejo materno. A imagem antecipatória de si mesma, na qual a criança se identifica, provoca júbilo diante do espelho, experiência que dá lugar à constituição do eu sob a forma de uma imagem narcísica (Lacan, 1954-1955/1985).

O corpo, em sua consistência real, se inscreve pela palavra que lhe habita, ou seja, no campo psicanalítico, o corpo toma seus contornos a partir dos significantes advindos do campo do Outro. Esta relação entre corpo, Outro e linguagem justifica a hipótese lacaniana de que o corpo é um efeito de linguagem, que afetado pelo inconsciente é o próprio sujeito de um significante. Arriscando, é possível dizer que o corpo seria o lugar da simbolização que carrega

as marcas dos equívocos da língua e da história (Ferreira, 2013).

O objeto *a*, objeto causa do desejo, pode ser compreendido em suas três dimensões enquanto Real, Simbólico e Imaginário (RSI), registros que coexistem e que se articulam ao corpo (Víctora, 2016). Deste modo, na perspectiva lacaniana, o corpo pode ser pensado a partir da concepção dos três registros fundamentais: do ponto de vista do Imaginário, o corpo como imagem; do ponto de vista do Simbólico, o corpo marcado pelo significante, e do ponto de vista do Real, o corpo como sinônimo de gozo. Assim, o corpo se constitui enquanto conjunto de bordas pulsionais, que por intermédio dos objetos do desejo, enlaça sujeito e Outro.

Observa-se que ao longo do ensino lacaniano o corpo aparece como imagem interpelada pela questão do orifício, do furo, das zonas erógenas, de algo não especularizável. No registro do Real, o real do corpo seria o que sempre falta, que retorna e que resiste a ser simbolizado, dito de outro modo, há um real do corpo que nos é inacessível, inflexão esta que dá um novo estatuto ao corpo destacando o gozo como o mais real do falante (Lacan, 1962-1963/2005). Contudo, conforme Soler (2010), ao não ser possível a inscrição do Real na estrutura do significante, é que nós nos deparamos com a tarefa de darmos contorno a ele.

Importa salientar que em seu último ensino, Lacan (1975-1976/2007) faz uma passagem que vai da alteridade como tesouro dos significantes para a alteridade como absoluta, em que o Outro aparece sem Outro, um buraco vazio. A partir de então, o corpo surgiria mais como um acontecimento contingente e menos como uma organização pré ou pós-estabelecida pela linguagem, mas um acontecimento de corpo que revela a vivificação de *lalíngua* (Zucchi, 2014). Neste aspecto, cabe delimitar, segundo Quinet (2010), *lalíngua* como aquilo que da língua materna se deposita no corpo como gotas de gozo, ou seja, pulsão invocante que faz do corpo falante. É também desde esta virada, que o corpo pode ser compreendido como estruturado em torno de um vazio, situando o objeto *a* enquanto função estruturante da constituição do sujeito.

A problemática do corpo marca a obra de Lacan desde o princípio, quando afirma a importância da imagem do corpo próprio como formador do eu. “O corpo para Lacan é o corpo marcado pelo significante e habitado pela libido, corpo erógeno e singular. Corpo de desejo e, portanto, de gozo [...]” (Cukiert & Prizskulnik, 2002, p. 143). Deste modo, Lacan retoma conceitos freudianos como ego, identificação e narcisismo, estabelecendo uma íntima relação entre o eu e o corpo na constituição do sujeito, demonstrando a existência do corpo pulsional freudiano com o esquema conceitual do estágio do espelho, articulado aos registros do Real,

Simbólico e Imaginário (RSI).

Em suma, na psicanálise, o corpo é considerado um elemento central na constituição da subjetividade e no funcionamento psíquico do sujeito. Um corpo que pode ser entendido como um elo entre o mundo interno e o mundo externo, uma interface entre o psíquico e o social.

5.2 O corpo da diáspora e seus saberes africanos

É possível considerar que o complexo de Édipo e seus conceitos tributários são pensados nas culturas ocidentais a partir de textos que partem da horda primitiva e do tabu do incesto (Freud, 1913) à lei paterna, das quais decorre uma teoria sexual alicerçada numa divisão circunscrita entre humano e natureza. Ao contrário, em algumas tradições afro-brasileiras e indígenas, o humano não é compreendido como cindido da natureza e sim em continuidade com ela. Assim, a suposta separação entre natureza e cultura, imposta pelas tradições ocidentais e resultante do projeto da modernidade podem indicar um poço de projeções efeito da própria cisão, de outro modo, a diferenciação sem a cisão, propõem outras circularidades e formas de existir nas quais os ritos e suas gestualidades, como exemplo, servem como organizadores lógicos das relações. Neste aspecto, a corporeidade não engloba só a motricidade compreendida como corpo e movimento, mas as dimensões afetivas, intelectuais, sociais e espirituais do ser humano (Simas, 2022).

É a partir deste corpo enquanto tecido cultural, e da experiência negra enquanto lugar de possibilidades na e desde a travessia, que penso que o processo de produção de corpografias nos permitem desertar do lugar do negro gestado pelo racismo, isto é, “romper com o imaginário imposto ao negro que pretende aprisioná-lo no espaço da estereotipia ou mesmo apagá-lo, negando sua humanidade e suas existências.” (Pessanha, Paz e Saraiva, 2019, p. 2). Contudo, pensar a travessia da diáspora como lugar que as pessoas negras se refazem, não é ignorando as dores, os traumas e a barbárie da colonização e da escravização, mas sobretudo lembrar que os signos culturais, textuais e de toda complexa constituição simbólica fundadora de sua alteridade não foram apagadas. Ali onde o simbólico da resistência faz borda ao que dilacera.

Segundo Pessanha, Paz e Saraiva (2019), o negro “se desfaz” na “travessia”, quer seja do Atlântico, quer seja dos fantasmas do grande Outro. Primeiro, porque a travessia compreendida enquanto abertura, nos permite indicar que se desfaz um imaginário de que a captura, a comercialização e o tráfico de africanos dilaceraram e fizeram com que chegassem

às Américas como um ser sem memórias, o mito do escravizado amnésico²¹. Segundo, aportado na ideia de Achille Mbembe, porque as construções em torno do negro africano e da África são, em grande parte, construções ocidentais externas às suas cosmopercepções de mundo.

Também, conforme Ratts (2006), a travessia pode figurar esse ponto de partida que possibilita uma abertura para reconstrução do ser negro na diáspora transatlântica. Nesse sentido, “o corpo, ao mesmo tempo, significa e é significado, interpreta e é interpretado, representa e é representado. O corpo é, ao mesmo tempo, índice, ícone e símbolo. Daí que corpo não é apenas um organismo biológico, mas um tecido cultural” (Oliveira, 2006, p. 111).

O corpo negro em gesto de transmigração circunscreve um território imaginário e simbólico, em que as marcas inscritas representadas e não representadas constituem signos e significantes constituídos e afetados na relação com o outro. Ou seja, conforme Nogueira (1998; 2018/2021), socialmente o corpo é inscrito enquanto signo, que faz suporte narcísico ao inconsciente e que, simbolicamente, na relação com o outro é traço de uma história. Como assinala Magalhães e Mariani (2010), este processo de subjetivação está atravessado pela materialidade significativa do outro.

Entretanto, para Simas e Rufino (2018), o corpo negro em diáspora é o próprio movimento do qual emergem as múltiplas sabedorias africanas transladas e trasladadas pelo Atlântico, e assim, o corpo da objetificação pretendida pelo colonialismo, ginga e dribla a lógica dominante. Essa dinâmica, de sabedorias encarnadas que recriam e encantam mundos e diferentes formas de existência, só é possível por meio do corpo como suporte de saber e memória, que nos ritos reinventa a vida e ressalta suas potências. Um saber que, necessariamente, passa pelo corpo.

Para Nascimento (1974/2006), o principal documento das travessias da diáspora é o corpo. Um corpo mapa, cartografado, histórico, das memórias coletivas que se misturam com as individuais, sustentado por *Ôrí*. Neste aspecto, a autora faz circular o termo *Ôrí*, divindade e palavra iorubá de conceito polissêmico, que relaciona intelecto, memória, corpo e território. Segundo Ratts (2006), a ideia de *Ôrí* como existência singularizada, produz uma visada restauradora na desumanização da pessoa negra e nas possibilidades de reconstrução de si como

²¹ Relacionado ao mito do escravo amnésico, vale destacar a figura da “árvore do esquecimento”. A Árvore do Esquecimento, monumento situado na Costa do Benin, foi uma árvore ao redor da qual as pessoas escravizadas eram forçadas a dar voltas antes de embarcar nos navios negreiros, para que assim apagassem as memórias de seu povo e de suas divindades. A árvore do esquecimento expressa uma das formas de silenciamento das epistemes de matriz africana e suas memórias afrodiaspóricas. Acesso em: <https://typeset.io/pdf/a-arvore-do-esquecimento-e-as-tentativas-de-destruicao-da-423glquzxl.pdf>

parte de uma coletividade, na qual o quilombo representa os próprios corpos negros em movimento.

A ideia de movimento é um termo importante a ser destacado, visto que as concepções de África, Quilombo e de Ôrí, são desenvolvidas por Nascimento (1974/2006) pensando a experiência da diáspora africana no Brasil e sua transmigração, da senzala ao quilombo e do campo para a cidade, por exemplo. Neste sentido, estas mudanças pressupõem não apenas um deslocamento de territórios, mas de corpos que se movimentam e se transformam nessas travessias, constituindo existências pessoais e coletivas. Ademais, como nos indica a autora, este corpo mapa de travessias é igualmente memória, porque mesmo submetido às dinâmicas de racialização e suas relações de poder, ainda assim produz um jeito ou jogo de corpo para escapar dos estereótipos, dos preconceitos e do racismo explícito e implícito que tenta aprisioná-lo.

Este jogo de corpo é compreendido aqui, como conceitua Rufino (2022), como uma ginga, uma sapiência do corpo, que é sabedoria de fresta parida e praticada na trama de intersecções da diáspora africana. Sabedorias que se imantam na integralidade dos corpos, que são suportes físicos de passagem e manifestação destes conhecimentos e suas inteligibilidades. Rufino também assinala, e em consonância com o autor, este corpo e suas sabedorias de fresta, gingam e reinscrevem rotas de fuga do que é destinado para as populações negras enquanto lugar absoluto, ou seja, são condição de não existência. A ginga como uma sapiência corporal é também uma das marcas inventivas das identidades negro-africanas na diáspora.

Sobrinho (2020), em análise do Documentário Ôrí²², contextualiza os efeitos de sentido da voz de Beatriz Nascimento e a montagem cartográfica que imprime um forte sentimento de lugar, de uma saga que evidencia um deslocamento radical em relação a uma discursividade opressiva para destacar o quilombo, reposicionando e ressignificando este lugar para contar uma outra história do Brasil. Inspirada nas ideias de Paul Gilroy, em seu texto *O Atlântico Negro*, a identidade na diáspora é levada a contingência e a indeterminação, e Nascimento (1974/2006) recupera a transmigração para pensar o quilombo em suas rotas geopolíticas e geoculturais que aparecem como resultado destas interações. Me parece que é nesta compreensão estética e política dos territórios-quilombos que o corpo aparece não só

²² O documentário Ôrí foi lançado em 1989, pela cineasta e socióloga Raquel Gerber. Ôrí documenta os movimentos negros brasileiros entre 1977 e 1988, buscando a relação entre Brasil e África, cujo fio condutor é a história pessoal de Beatriz Nascimento, historiadora e militante, falecida trágica e prematuramente no Rio de Janeiro, em 1995. Acesso: <https://www.youtube.com/watch?v=i55PzJYYr70>

entrelaçado, mas como resquício da memória, dado que foi o próprio documento das travessias.

Corpo negro que se constituiu e se redefiniu na experiência da diáspora e da transmigração. De acordo com Nascimento (1974/2006), um corpo que é plural, que constrói e que qualifica outros espaços negros, de várias durações e extensões, a partir do qual seus integrantes se reconhecem. Ainda, para a autora, a ideia de territórios negros ou a própria ideia de negro vai em direção a uma representação de espaços apropriados por estes corpos numa relação de poder, o que abre a interpretação para os campos de força dos diferentes movimentos negros de resistência que restituem a dignidade da história coletiva e singular destes sujeitos.

Conforme Reis (2020), a geopoética²³ africana ou afro-brasileira indica que o corpo negro ao se deslocar suporta dois continentes de memória, em que o exercício de inventar sua própria história passa por este corpo, que é também o guardião da memória. Seguindo com Ratts (2006), “na memória corporal ou na difícil construção da cidadania, a linha do corpo negro continua desenhando o espaço. Fio da memória. Fio da identidade. Espelho que nos indaga.” (p. 69). Assim sendo, corpo negro ocupa espaços e deles se apropria, é memória da dor, que a história da escravização não nos deixa esquecer, mas também fragmentos de alegria, do olhar cuidadoso para com a pele escura, do toque suave no cabelo crespo, dos movimentos corporais que muitos antepassados fizeram e nos transmitiram, no trabalho, na arte e na vida.

É neste sentido que o corpo negro ocupa territórios permeados por relações de poder e de racialização, onde a identidade como reconhecimento pode estar à serviço de agenciar possibilidades de criação, existências e alteridade. Assim sendo, este corpo é um passado corporificado no presente, que reaviva a memória soterrada multiplicando suas rotas. Ratts (2006) também destaca,

o indivíduo negro, com o seu corpo em relações (con)sentidas, percorre em transmigração territórios negros fragmentados pela diáspora. Reconhece-se nesses espaços descontínuos e, por vezes, os correlaciona, se preenche e se eleva num alargamento de horizontes, em face de um sistema cujas forças o reduzem, o encapsulam e o puxam para baixo: Eu fico grande numa serra. (...) Eu, assim fico alta. (p. 69)

Um corpo terreiro, possibilidade de reinvenção de ser-estar-praticar-encantar o mundo,

²³ No que se refere ao uso do termo geopoética, utilizo-o enquanto possibilidade de dar conta das práticas de resistência do povo negro que asseguram suas sobrevivências e potencializam seus modos de vida, articulado à noção de corpo enquanto território em movimento, desenvolvido por Maria Beatriz Nascimento (1974/2006). Sem, contudo, romantizar as violências sofridas por pessoas negras e suas lutas por dignidade e direitos sociais.

como nos propõem Simas e Rufino (2018), ou ainda, um corpo-tela, como nos cantará Leda Martins (2021). Algumas expressões culturais e, de modo especial, o teatro e a performance cênica de referência africana e afro-brasileira, são exemplos de poéticas de uma corporeidade negra que produzem e traduzem certas corpografias, espacialidades e temporalidades, de um corpo testemunha que denuncia e nomeia os itinerários de violência, assim como um corpo voz inventário, que restabelece e restitui, escavando vias alternas de outros devires possíveis (Martins, 2021). Nestas narrativas corpográficas, em que o corpo-tela se apresenta vozeado e grafitado de saberes, de alinhavos gestuais e dançantes de uma coreografia que convoca a diversidade, a estética matiza poéticas vaga-lumes;

fina lâmina ou delicado gesto, a negrura, em suas variadas faces, performa-se nos movimentos de imagens insurgentes, às vezes perturbadoras, rascantes, gritantes, tropejantes; às vezes ternas, sussurrantes, pausadas e pontilhadas; às vezes cômicas, às vezes dramáticas, às vezes epifânicas e fulgurantes. Mas sempre insistentes, transluzentes, desejanter. Como as luzes insurgentes dos vagalumes” (Martins, 2021, p. 188).

Figura 3

Ayán, princípio vibrante. Registro de performance.
Fonte: Publicação educativa da 35ª Bienal de São Paulo
coreografias do impossível.



Destacam-se as reflexões que Martins (2021) expande sobre o tempo como espirais que são traduzidas por poéticas atravessadas por uma corporeidade expressa pelo que a autora chama de corpo-tela. Conceito de corpo-tela que é compreendido como um corpo-imagem. Conforme a autora, corpo-imagens que são também sonoras e cinéticas em suas qualidades contíguas, e em muitas realizações estéticas o convite de ver é precedido pelo convite de escutar, visto que nos revelam a formação e o registro das imagens, que se apresentam aos nossos olhares e à nossa escuta. “Um corpo, síntese poética do movimento” (p. 79).

Neste sentido, o trabalho de Inaicyr Falcão (2023), *performer* e pesquisadora, também nos propõem olharmos para nossas

memórias e subjetividades e para o exercício de recriação do vivido e esquecido que produz coreografias de memórias ancestrais expressas no corpo. A artista indica que “articular mundos é um convite, uma tentativa prática de aliar ética e estética na invenção e pluralização dos modos de expressar e entremear arte e vida; de vislumbrar novas bases de organização e produção de identidades, subjetividades e pertencimentos” (p. 81).

Conforme Martins (2021), as culturas negras têm em suas práticas culturais o corpo vivo do sujeito como seu agenciador privilegiado, o que permite assegurar que toda arte, assim como toda performance, produz gramáticas com estilos singularizadores da própria cultura e das pessoas que as vivificam. Tais estilos, que convergem em uma estética, se apresentam em estado de trânsito contínuo e transcriador, que também são valores éticos. Neste sentido, o estético não é percebido alheio à dimensão ética, visto que essas expressões culturais e suas performances são um modo de apreensão e interpretação do mundo.

Um dos principais pressupostos éticos destas culturas negras, é a de que os bens culturais são transmissores de energia vital que se esparge do sagrado e que em tudo se manifesta, visto que os povos da diáspora africana herdaram a percepção de que o mundo contém a sacralidade da existência e dos seres diversos que a compõem (Martins, 2021). Aqui, vale destacar também que a ancestralidade é o princípio base e fundamento maior que estrutura essa energia vital,

o princípio filosófico da ancestralidade é motriz do corpo individualizado, do corpo coletivo e do *corpus* cultural, de todo o pensamento sobre a condição humana, de toda a plumagem ética e estética, de toda a produção de conhecimento em todos os âmbitos em que a mesma acontece, dos mais técnicos aos mais transcendentais ou rotineiros. (Martins, 2021, p. 59).

Nas ondas de expressões sonoras e rítmicas, o acontecimento corporificado inclui as experiências individuais e coletivas, em que a corporeidade negra funciona como um subsídio teórico conceitual e performático. Assim, as performances, as gestualidades e ritos seriam simultaneamente um tempo recorrente e um ato de inscrição, o que Martins (2021) chama de “afrografias”. É nestas coreografias que dá-se a síncope do gesto, e como explica Sodré (1998), a síncope é a batida que falta. Uma síncope que desenha as balizas do corpo, e que grafa o tempo pelos solfejos da voz e pelas poéticas de seus gestos; gesto que, nesta perspectiva, pode ser compreendido como a poesia do ato (ou em ato).

A síncope é o movimento que preenche o vazio deixado por uma alternância entre a marcação de dois tempos distintos. A presença da síncope é marca estrutural de manifestações como o samba, a capoeira, o jongo, o candomblé, que como sugere Rufino (2022), são

sabedorias de síncope que acentuam o caráter fundamental do corpo como elemento criativo. Sabedorias que operam preenchendo o vazio deixado pela alternância rítmica, entre um tempo forte e outro fraco, espaço no qual os movimentos corpóreos produzem discursos nos vazios deixados. Aqui, a falta imposta por um ritmo ditado é preenchida produzindo outras cadências faltantes.

Estas corporalidades que evocam poéticas e sonoridades potentes, compõem o ficcional de uma estética da negrura, a partir de corpos que por suas práticas talham saberes num horizonte de invenção. Um corpo que em performance é o próprio tempo da presença e da pertença; uma reminiscência, ou gestos que evocam memórias ancestrais. Neste aspecto, nas palavras de Ohnmacht (2019), é possível localizar a função poética da linguagem como possibilidade de (re)criação de lugares de reconhecimento e valor sociocultural das pessoas negras, retraçando e bordeando o corpo, e aquilo que da história singular do sujeito articula-se ao discurso no social; tendo em vista um alargamento das gramáticas existenciais que passam pelos tambores, pela dança e também pelos não ditos que buscam linhas de fuga, que afetam o corpo e produzem aparição também dos silenciamentos através dos gestos e performances.

Cabe dizer, em concordância com Rufino (2022), que estes processos de performatização de saberes são também processos de incorporação. E que reposicionar o corpo na história, se colocando na escuta atenta de seus enunciados é, necessariamente, credibilizar outras sabedorias e textualidades. Sobre a concepção de saber corporal, Tavares (2012, in Martins, 2021) o define como, “a possibilidade de constituição de enunciação gestual em prática discursiva, que se serve dos movimentos e ações corporais para a estruturação de seu repertório” (p. 82). Nestes termos, os autores concebem que não há separação entre o corpo e suas sapiências, aspectos que fundamentam o que aqui chamamos de corporeidades ou corporalidades.

Simas e Rufino (2018), também assinalam que a colonização gerou “gentes descartáveis” que não se enquadram na lógica hipermercantilizada e normativa do sistema; destas “sobras viventes” alguns se transformam em sobreviventes e outros viram “supraviventes”, que driblam a condição de exclusão e deixam de ser reativos ao outro para inventar a própria vida como potência. O conceito de supravivente, sua invocação e encarnação, derivado das epistemes das macumbas, “é o modo poético reivindicado para a problematização das políticas acerca da vida.” (p. 108). A partir desta perspectiva, aqui apresentada, propõem-se que não há separação entre as dimensões políticas e epistemológicas que passam pelo corpo, e destas com as dimensões poéticas.

5.3 Diáspora africana: estética e transmissão

A arte caminha ao lado da psicanálise, que busca na sensibilidade humana um modo de se aproximar do mais íntimo de cada sujeito; no fim das contas, o psicanalista também acaba por ser um artista atento ao campo sensível. Os primeiros escritos psicanalíticos já destacam a potência criativa do ser humano e as influências desta para o surgimento da psicanálise, especialmente, pela descoberta do inconsciente, que se situa no terreno da invenção. Segundo Mango e Pontalis (2013), Freud introduziu no espaço do saber científico a figura do poeta, aproximando-o, assim, da academia de sua época e tornando a arte, pelo fazer criativo, uma interlocutora da psicanálise, forjando nas fantasias de desejo um acesso ao saber da vida psíquica.

É possível identificar nas bases da teoria psicanalítica as influências que as artes e os poetas tiveram no pensamento freudiano, destacando o interesse de Freud pela história das culturas e das religiões (Mango & Pontalis, 2013). Considerando as aproximações entre arte e psicanálise, segundo Peres (2005), os psicanalistas fazem um apelo à poesia em sua prática. Também, de acordo com a autora, se Freud instaura um diálogo com a literatura, é Lacan quem convoca, de modo mais explícito, a dimensão do poético no que concerne à prática do analista. Citando Miller (in Peres, 2005), em sua lição sob o título “*Um esforço de poesia*” destaca-se,

reencantar o mundo não é o que se cumpre em cada sessão de Psicanálise? Faz-se abstração de qualquer avaliação de utilidade direta numa sessão de Psicanálise. A verdade é que não se sabe para que isso serve. Nós nos contamos. Escrevemos um capítulo de nossa autobiografia. Só que não a escrevemos. Nós a contamos; nós a narramos. É a autobionarração, com o que isso comporta de autoficção. [...] Uma sessão de análise é sempre um esforço de poesia. (p.13).

Assim, Miller propõe pensar o papel do poético no mundo contemporâneo versando com os efeitos de uma análise, a partir de uma ideia de “autobionarração” ou “autobioficção” que se efetivam num “esforço de poesia”, e que penso, um reencantamento do mundo. Daí Peres (2005) ressaltar da prática psicanalítica sua imprevisibilidade, não domesticável ou ensinável, mas passível de se transmitir pelas vias de um estilo, e estando no registro do estilo, abre-se à transmissão, ao laço social. Elaboração que nos abre caminho para pensar a estética afrodiáspórica e sua transmissão, ou ainda, um estilo de poéticas do encantamento afro-brasileiras e suas performances para além do ficcional, mas com sua soberania própria e em constante disputa cosmopolítica; como, por exemplo, nos indicam as ideias de Simas e Rufino

(2018) e de Martins (2021), conforme está sendo discutido neste trabalho.

Por mais fortes que sejam as estruturas sociais e suas relações de poder, existirão formas de resistência e construções de subjetivação que ainda resistem, tanto na história coletiva quanto individual de cada sujeito (Pereira, 2018). É possível observar na história de nossa sociedade movimentos contra hegemônicos e de combate ao racismo, considerando as diferentes manifestações culturais e artísticas afro-brasileiras, que sustentam uma transmissão. Segundo Pereira (2018), a poesia de fala e escrita, que traduzem as experiências da diáspora, que são desde si e para o povo negro, caracterizam-se enquanto tomada de consciência de si mesmo através de uma narrativa poética. O autor também lembra, que Sartre apontava como de valiosa ferramenta do negro a sua poesia; que das antigas canções de trabalho nas *plantations* às contemporâneas formas de expressão cultural, manifestam uma posição de recusa às maquinarias de repressão social.

No seminário “*As funções da arte negra no desmanche. O que pode a arte propor diante do caos?*”, proferida pela professora e pós-doutora Rosane da Silva Borges, a mesma referentiar tentar responder de maneira precária e provisória a pergunta posta em discussão, sinalizando que “o papel da arte é se inspirar no que do passado foi soterrado, tirar das margens, dizer que não é escória. Pegar essas experiências e oferecê-las no presente como a respiração” (2021, p. 20). E nesta esteira, cabe aos artistas a tarefa de pedir o impossível, pois é justamente ali onde reside a potência do imaginar.

Do encontro entre ancestralidade e transmissão, da estética às performances, do vozeado ao gesto, que faz anteparo a imagem, encontro também no romance de Conceição Evaristo²⁴ os caminhos de uma experiência que reatualiza as memórias, transmitida como um resto a ser reapresentado. A partir do dispositivo da escrevivência, que se compreende como a escrita do cotidiano, das memórias de sua história e de seu povo, a escritora cria o romance *Ponciá Vicêncio*, que narra a experiência de uma família negra na sociedade pós-abolicionista. Sem renunciar ao caráter poético, utiliza os aspectos da ancestralidade negro-brasileira como aporte das memórias. Assim, a obra expõe os problemas do cotidiano de homens e mulheres afrodescendentes, sob um ponto de vista claramente feminino e negro (Arruda, 2021).

No romance, há o resgate do retrato de como se deram as condições de vida para as pessoas negras após a abolição da escravatura, evidenciando-se a manutenção da cultura

²⁴ Conceição Evaristo é uma escritora contemporânea, que publica poemas e contos desde 1989, pela Quilombhoje na coletânea *Cadernos Negros*. Em 2003, financia a 1ª edição do romance *Ponciá Vicêncio* pela Editora Mazza, depois de dez anos da escrita do romance.

escravista nas relações sociais. Ponciá era herdeira de Vô Vicêncio, da história e de memórias que se confundiam entre o riso e o choro, das marcas físicas e psíquicas deixadas pela escravização, mas também herdeira do desejo de transformar, assim como o barro, a vida. Ponciá criava com a arte do barro, moldando cenas e lembranças que se materializavam em gesto de criação simbólica, memórias que bordeavam o vazio. Excerto do romance “*Ponciá Vicêncio*”,

Ponciá Vicêncio, aquela que havia pranteado no ventre materno, e que gargalhara nenéns sorrisos ao nascer, tinha risos nos lábios, enquanto todo o seu corpo se estremecia num choro doloroso e confuso. Chorava, ria, resmungava. Desfiava fios retorcidos de uma longa história. Andava em círculos, ora com uma das mãos fechada e o braço para trás, como se fosse cotoco, ora com as duas palmas abertas, executando calmos e ritmados movimentos, como se estivesse moldando alguma matéria viva. Todo cuidado Ponciá Vicêncio punha nesse imaginário ato de fazer. Com o zelo da arte atentava para as porções das sobras, a massa excedente, assim como buscava, ainda, significar as mutilações e as ausências, que também conformam um corpo. Suas mãos seguiam reinventando sempre e sempre. E, quando quase interrompia o manuseio da arte, era como se perseguisse o manuseio da vida, buscando fundir tudo num ato só, igualando as faces da moeda. (Evaristo, 2017, p. 110)

Em relação a este romance, vale destacar de acordo com Arruda (2021), que a literatura afro-brasileira pode ser considerada uma contra narrativa que abala a ideologia nacionalista, com olhar crítico sobre a ideia de nação e de identidade nacional, reescrevendo à sua maneira a história. Deste modo, o romance *Ponciá Vicêncio* aponta para as fragilidades político-sociais, por meio da subversão do modelo ocidental do romance de formação²⁵. Ainda conforme a autora, no caso de Conceição Evaristo, a mesma demonstra seu testemunho de resistência, individual e coletiva, contra no mínimo uma tripla exclusão: a racial, a de gênero e a de classe.

No que se refere ao processo de escrita, nas palavras de Evaristo (2017),

às vezes, não poucas, o choro da personagem se confundia com o meu, no ato da escrita.

Por isso, quando uma leitora ou um leitor vem me dizer do engasgo que sente, ao ler

²⁵ O romance de formação, também chamado de Bildungsroman, retrata basicamente o processo em que personagens aprendem a ser “homem”. No caso do romance de *Ponciá Vicêncio*, os ciclos vividos pela protagonista configuram-se como paródia das trajetórias de vida dos personagens do romance de formação europeu tradicional; ou em outra quadra histórica e estética poderíamos compreender o romance como Imaginação Africana, concepção desenvolvida pelo literário Francis Abiola Irele. Acesso em: <https://www.geledes.org.br/poncia-vicencio-o-anseio-por-um-som-que-ainda-falta/>

determinadas passagens do livro, apenas respondo que o engasgo é nosso. (p. 8).

Na leitura do romance percebe-se que a escritora situa a ancestralidade como fio condutor da história dos personagens, e de modo especial de Ponciá, a qual busca inscrever algo perdido e/ou soterrado que pede passagem para ser escutado.

Também, de acordo com Rodriguez (2019), a escrita de Conceição Evaristo transmite para os seus personagens a experiência da diáspora, revelando a memória coletiva através destes olhares. Neste aspecto, para Benjamin (1985), os narradores demonstram a “facilidade com que se movem para cima e para baixo nos degraus de sua experiência, como numa escada. Uma escada que chega até o centro da terra e que se perde nas nuvens - é imagem de uma experiência coletiva.” (p. 215). É nesta escada que Evaristo se movimenta pelos degraus de sua experiência.

Aqui, retomo uma fala da escritora concedida em entrevista²⁶, de que sua relação com a literatura é também uma herança perpassada pelos lugares de trabalho das mulheres de sua família, que ocupavam espaços subalternizados, de cultura da elite, na casa dos letrados. Nesta entrevista, nas palavras da própria escritora: “*a literatura me escolhe*”. Podemos considerar que Evaristo encontra na literatura uma maneira de dar contorno às suas inquietações, desde seu ponto de experiência de mundo. Assim, como Evaristo encontra na literatura um lugar para dar destino a sua herança, encaminha nas esculturas de barro este lugar para a personagem de Ponciá.

O rastro que comparece na literatura de Evaristo também desponta na instalação *Parede da Memória*, da artista visual Rosana Paulino²⁷. Segundo a artista, a criação da instalação foi pensada a partir de memórias despertadas por um patuá²⁸, que durante a sua infância ficou por muitos anos pendurado na parede da sala de sua casa, o qual lhe trouxe inspiração. Relatando a artista que, quando criança tinha curiosidade em saber o que era aquele objeto, o que mais tarde, se tornou um elo afetivo para a construção da instalação enquanto um resgate ancestral.

Na instalação *Parede da Memória*, as superfícies que aparecem como o externo dos patuás, mas que são o avesso do avesso do amuleto, fazem suporte aos retratos de sua família, que operam sob um gesto de ancestralização. É assim que como efeito a artista faz cessar o

²⁶ Depoimento gravado durante o evento Escritora-Leitora, em maio de 2015, no Itaú Cultural, em São Paulo/SP. Acesso em: <https://www.youtube.com/watch?v=dHAaZQPIF8I>

²⁷ Obra apresentada na Exposição “Rosana Paulino: a sutura da história”, realizada na Pinacoteca de São Paulo, de dezembro de 2018 até março de 2019.

²⁸ O “patuá” é um amuleto ligado à religião afro-brasileira do Candomblé, feito de um pequeno pedaço de tecido, no qual são realizados bordados e colocado um determinado preparo de ervas e outras substâncias atribuídas ao orixá que se pretende pedir proteção. Na cultura popular, pode ser considerado um talismã da sorte.

esgarçamento da memória social, “como quem afirma que aquelas pessoas não cairão no fosso do anonimato a que foi (e ainda é) destinada grande parte da população desse país que compartilham com elas a cor da terra sobre a pele” (Menezes, 2019, p. 39).

Costurando, ponto a ponto, o que poderíamos chamar de uma política da arte têxtil, a artista sutura não só a memória individual, mas também restitui a memória coletiva. Nesta instalação de Paulino, também podemos observar entre as costuras, os efeitos que a obra inscreve no ato de reposição das fotografias de seus familiares e das suturas de cada patuá, um trabalho que dignifica as pessoas que o compõem e com quem dialoga, a partir da repetição de retratos que operam enquanto gestos que convocam o ancestral. Se por um lado a parede pode simbolizar uma divisão, ela também representa o anteparo que dá sustentação a uma construção material e simbólica. A obra, pela insistência da existência de cada presença, busca fazer aparecer o obliterado pela colonização, evidenciando o desejo dos sujeitos de continuar a existir.

Figura 4

Parede da Memória (1994-2015). 1500 peças em fotocópia, aquarela e tecido costurado

Fonte: www.rosanapaulino.com.br



Além dos aspectos já mencionados, como ancestralidade, memória, gesto e transmissão, a ideia de vazio ou síncope, também aparece como efeito de uma experiência e de uma operação, que atravessam ambas as obras, tanto de Evaristo quanto de

Paulino. Segundo Bevilacqua (2018), Paulino nos oferece a possibilidade e o convite ao reconhecimento através do vazio que atualiza o passado; o qual vai gradativamente ganhando formas mais concretas e evidentes nos trabalhos da artista. Na perspectiva psicanalítica, podemos situar o vazio enquanto lugar de privação e trauma, fundado pela escravização, uma vez que, conforme indica Gilroy (2001), entramos na modernidade a partir desta experiência; contudo, os corpos subversivos, teimosos, também ocupam os vazios a partir de performances que gingham no cotidiano, uma rítmica de tambores que inscrevem outras narrativas.

Neste capítulo, também me interessa abordar junto as artistas as suas performances, que

se diferenciam, mas não se sobrepõem, às performances do corpo-tela que se fabricam nas gestualidades de nosso cotidiano e de suas manifestações culturais. O teatro brasileiro vem sendo matizado por uma série de proposições advindas de coletivos e artistas negros(as), e por perspectivas crítico teóricas que têm a negrura como seu elemento mais expressivo (Martins, 2021). Iniciativas que realçam os mais diversos aspectos das experiências históricas do negro no Brasil, elaborando e criando dramaturgias e cênicas que desafiam as hegemonias excludentes e suas estereotípias.

De acordo com Rivera (2013), a performance reafirma a presença do sujeito pela apresentação do corpo do artista. Neste sentido, a inclusão do corpo no campo da representação opera um corte, em que a dimensão real do corpo rompe em ato a cena, tornando-a imprevisível, assim como ao corpo aparição de uma alteridade constitutiva. Ato que faz apelo ao sujeito através do corpo, em toda sua potência disruptiva. O apelo direto ao espectador faz comparecer o sujeito, por fora do enquadramento da representação, considerando que o próprio ato rompe com esse enquadramento e que ao invés de confirmar o lugar daquele que o realiza, trata-se de um ato que o descentra (Rivera, 2013).

Ainda, segundo Rivera (2013), o gesto implica a presença do corpo, mas também aponta para fora dele, que endereçado ao olhar se dá como suspensão e perda. Portanto, “o sujeito é o acontecimento – o sujeito é ato, é gesto, é movimento que transforma o espaço, mas só depois, nunca antes, só depois que o outro empresta a esse gesto seu olhar, seu corpo.” (p. 45). Trata-se, aqui, de um ato cujo trajeto tem que ser cumprido pelo outro, à exemplo do que nos diz Lacan sobre o ato analítico, em que tal ato seria a unidade mínima que resultaria no que o psicanalista chama de efeito sujeito: sujeito, efeito de um ato que se dá num circuito que necessita do outro, o convoca e somente com ele se completa (Rivera, 2013).

Para Fabião (2009), “se o performer investiga a potência dramática do corpo é para disseminar reflexão e experimentação sobre a corporeidade do mundo, das relações, do pensamento. Refraseando: se o performer evidencia o corpo é para tornar evidente o corpo-mundo.” (p. 238). Assim sendo, a performance não pretende comunicar um conteúdo determinado, mas promover experiências através das quais os conteúdos são elaborados e o espectador um elemento fundamental na trama performativa, estimulado a posicionar-se (Fabião, 2009).

Aqui trago como exemplo a inquietante vídeo-performance “Corpografia na Cena:

Memória e Registro”²⁹, projeto desenvolvido pelo grupo teatral “Cia Tem Gente no Palco”, que busca tensionar as arquiteturas e as sonoridades do espaço urbano e sua receptividade para a existência dos diferentes corpos, ou podemos dizer, das relações que atuam num jogo de visibilidade e invisibilidade, de como estes corpos são observados e como observam o mundo a partir de outras dinâmicas. Observa-se que o trabalho se deu a partir de experimentações e pesquisas e, sobretudo, dos processos de criação de cada artista. Conforme relata Jessé da Cruz em entrevista³⁰, a vídeo-performance foi pensada como excesso de expressionismo, em detrimento dos silenciamentos que atravessam estes corpos e que aparecem em narrativas como “*menos, silêncio, ninguém pode te ver*”; nesse aspecto, a performance seria um grito de liberdade.

Figura 5

Sequência de imagens da vídeo-performance “Corpografia na Cena: Memória e Registro”

Fotos: Andréa Seligman. Fonte: Facebook Corpografia na Cena.



As narrativas dos performers, que falam desde suas experiências de e no mundo, apresentam-se em meio às dualidades sonoras. Entre os tambores e os sons do espaço urbano, entre as arquiteturas modernas coloniais e as matas. Artistas que na vídeo-performance falam das presenças de uma mulher negra, uma transsexual e uma pessoa com deficiência, os quais buscam através das performances denunciar e subverter enunciados como: “*preta, pobre, batuqueira*”; “*menos, sem exagero, pra quê tanto?, isso não é coisa de menino!*”; “*aleijadinho, que estranho né, têm cura?, o que tu tem?*”; e mesmo circulando em uma cidade que modula, enquadra e aprisiona, são corpos que se infiltram, cantam, dançam, sorriem e ocupam.

²⁹ O projeto Corpografia na Cena é um processo de estudo, criação e ocupação artística desenvolvido pela Cia Tem Gente no Palco, de Veranópolis/RS. Nos dias 13, 14 e 15 de agosto de 2021 foram realizadas três projeções urbanas da vídeo performance nas cidades de Rolante, Garibaldi e Cotiporã/RS. Com direção e produção Geral de Izabel Cristina, e atuação dos performers AJeff Gheneis, Eulália Figueiredo e Jackson Reis. Acesso em <https://www.youtube.com/watch?v=tmu-VfAgcsU>

³⁰ Mini-documentário sobre a realização do projeto CORPOGRAFIA NA CENA: Processo de estudo, criação e ocupação artística. Acesso em <https://www.youtube.com/watch?v=wwxxJdJEoWg&t=2s>

Campos (2010) elucida que a imagem, estrutura discursivo-visual, é uma linguagem que aponta outros meios de significação. Também, que a imagem possibilita um trajeto do olhar sem roteiro prévio, imprevisível e, portanto, “torna ativas outras camadas de materialidade do que não está evidente, produzindo uma experiência rara” (p. 16). Deste modo, o olhar se organiza para algo que cai fora do campo da visão, e que somente adquire sentido na relação com a cultura e com a história.

A autora também destaca, que a imagem em sua materialidade, produz sentidos a partir da relação com um sujeito que, por sua vez, está inscrito em práticas discursivas e em processos históricos do qual faz parte. Por isso, o sentido não está na imagem, visto que a mesma está impregnada de inconsciente e história, materialidade significativa, que as performances e os gestos fazem trabalhar. “A imagem enquanto *estrutura-em-funcionamento* é uma trama sócio-simbólica que busca reconhecimento subjetivo na heterogeneidade dos discursos” (Campos, 2010, p. 147).

Por fim, a transmissão realizada pelos ritos e oralidades de tradições africanas, nas veias das diferentes manifestações artísticas e culturais, que contribuíram para a formação de nosso país, sobrevivem ao desmentido fazendo falar os que não sucumbiram ao apagamento. Portanto, é necessário que o outro esteja disponível para escutar e acolher o testemunho e seus efeitos em gesto.

O processo de transmissão cultural não é sustentado pela equivalência dos termos sujeito e cultura, mas também não podemos tomá-los como opostos um do outro (Costa, 2014). As condições do processo de transmissão cultural inscrevem o sujeito na cultura, salvo a distinção de que as subjetividades que incidem sobre o indivíduo não são efeitos diretos de acontecimentos sociais, assim como os processos sociais não podem ser reduzidos aos atos singulares. São processos distintos em que um não se sobrepõem sobre o outro, ambos recebendo o mesmo grau de importância em seu engendramento, visto que é uma relação que não pode ser pensada pela lógica da exclusão.

Em termos de transmissão, que se faz como efeito de uma perda, como sugere Costa (2014), ao contrário do que geralmente se costuma pensar, trata-se de um rompimento temporal como condição de continuidade do tempo passado para que o ontem se reinscreva enquanto projeto de realização em um tempo futuro; uma espiral. A transmissão apenas se torna efetiva quando aquele que recebeu algo inscreve uma torção, uma diferença, naquilo que lhe é passado.

Destaca-se que as múltiplas possibilidades de linguagem das populações afro-brasileiras

e ameríndias constituem-se como uma estética das presenças, que reivindicam suas identidades políticas negadas, seus estatutos ontológicos e cosmopolíticos, e que se dinamizam como ato ético, político e poético. Assim, transforma-se o passado para que possamos mantê-lo presente.

6 A CLÍNICA PSICANALÍTICA E SEUS PARADOXOS COM OS SABERES AFRODIASPÓRICOS

Como escutar psicanaliticamente pessoas negras com seus saberes afrodiaspóricos, se dispomos de uma clínica psicanalítica que pouco (ou quase nada) analisa os corpos dos saberes encarnados, suas gestualidades e formas de vida? Como as formulações psicanalíticas admitem e elaboram a partir de outras epistemes e ontologias, à exemplo das ameríndias e afrodiaspóricas? Me parece que estamos ainda contornando as respostas para essas questões, considerando que, por um lado temos intelectuais debruçados sobre os efeitos da colonialidade, mas por outro uma escassa produção teórica em torno da psicanálise no âmbito das corporeidades e suas performances; neste aspecto, um dos pilares que sustentam esta pesquisa foi trabalhar nesta direção.

Neste trabalho, o que interessa dos estudos sobre a corporeidade são as gestualidades-performances, e suas expressões na arte e nos ritos que compõem as diversas manifestações culturais afro-brasileiras, para além das performances artísticas, considera-se também as religiosidades de terreiro, as musicalidades e danças, à exemplo do candomblé, do samba, da capoeira, do carnaval, do jongo e do maracatu, dentre outros. Deste modo, os caminhos que se trilharam são os de pensar uma psicanálise que se propõe a escutar e a enxergar os corpos, as gestualidades e as formas de vida dos saberes africanos e afrodiaspóricos.

Neste sentido, um aspecto importante para pôr em movimento a tarefa de pensar a relação entre humano e natureza, é pensarmos a própria relação, não como dicotômica, mas a partir de um *continuum* entre os dois pólos que oblitera o irreal. De acordo com Costa (2014) uma figura topológica que nos oferece subsídios para pensar a relação entre sujeito e cultura é a fita de moebius, através da qual é possível estabelecer uma relação de continuidade diferenciada, em que frente e verso são a face de uma mesma e única estrutura. A noção de continuidade diferenciada funciona como um operador lógico de espaço tempo que pode ser vista na estrutura topológica da fita de moebius, esta que também é apresentada por Lacan (1954-1955/1998) enquanto dispositivo teórico para pensar o sujeito em sua relação com a linguagem, ou seja, com seus fantasmas e com a cultura. A torção que se opera numa banda bilátera, para deixá-la unilátera, sem um dentro e fora, é um paradigma da experiência dos corpos em performance, ou como poderíamos chamar, de um tempo espiralar (Martins, 2021).

O tempo espiralar ou das imprevisibilidades se diferencia do tempo ocidental que se restringe ao tempo da ordem, do progresso e do domesticável. Contudo, o tempo espiralar se

organiza por ontológicas e também cronológicas, numa perspectiva exusíaca que é uma contrabanda de início, meio e início, que se desdobra continuamente. Igualmente, se compreende o funcionamento espaço-tempo do inconsciente, em que presente, passado e futuro interagem sem que um se sobreponha ao outro. Assim, me parece possível situar o sujeito psicanalítico na fronteira com o tempo espiralar, conservando as diferenças no que refere às suas incidências epistemológicas, o que tento construir a seguir.

Pensar o sujeito a partir da ideia de um tempo espiralar também nos possibilita pensar as performances e seus gestos como saberes advindos de outras epistemes e que, necessariamente, utilizam o corpo como suporte e veículo destes saberes. Dialogando com esta perspectiva, tem-se a metadiagnóstica da modernidade que vai das metafísicas canibais ao perspectivismo ameríndio, para pensar a alteridade. Deslocamentos que nos convocam para uma outra cena, na qual transitam as corpografias e seus saberes afrodiaspóricos, que em disputa cosmopolítica irrompem com o silenciamento do racismo denegado, a partir de corpos que falam, sambam, se movimentam e encarnam o desejo de viver.

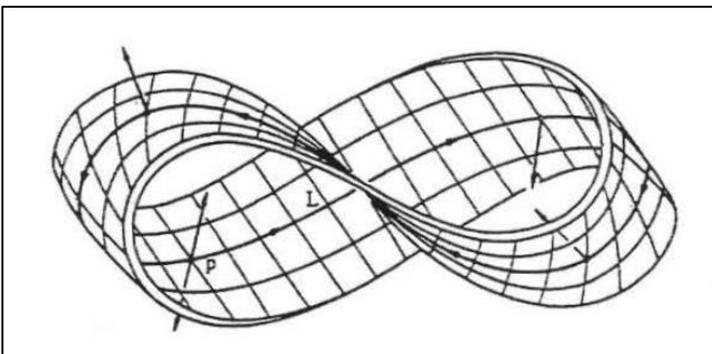
6.1 A banda de moebius e o tempo espiralar

A banda de moebius é um objeto topológico inventado pelo astrônomo e matemático August Ferdinand Möbius, em 1858. O objeto reproduz, numa estrutura espacial de superfície infinita, a impossibilidade de representar um dentro e um fora como espaços antagônicos. O efeito de uma torção na superfície euclidiana, bilátera e com pontos orientáveis, transforma a banda em uma contrabanda, unilátera, com uma margem, uma borda e superfície não orientável.

Figura 6

Banda de Moebius

Fonte: Agustini (1999).



Esta estrutura topológica é utilizada como paradigma para pensar o funcionamento do aparelho psíquico, sendo possível considerar que o mesmo se constitui como uma contrabanda. A figuração do aparelho psíquico em sua dimensão topológica cria uma descontinuidade na tradição filosófica ocidental, visto que

instaura a possibilidade de apreender o psiquismo para além da dicotomia entre corpo (*soma*) e alma (*psykhé*), ou seja, entre mundo sensível e inteligível. Segundo Costa (2014) para

compreender este paradoxo, é necessário inscrever a dimensão temporal nesta estrutura, pois é através do tempo do percurso da superfície que a divisão da figura em duas faces mostra-se em continuidade uma com a outra.

A estrutura topológica da banda de moebius nos serve de baliza para pensar a experiência humana, considerando que o efeito paradoxal da torção quebra a continuidade preterida por uma visão unilátera. E, de acordo com Costa (2014), nesta direção é possível compreender que singular e coletivo não estão separados, eles fazem parte de uma mesma estrutura torcida, em que direito e avesso, tomados numa medida temporal, são um a continuação do outro. Esta estrutura não orientável conserva o estatuto do representante do irrepresentável, assim como do sujeito e sua construção imagética, que num plano projetivo articula o Eu com o Ideal de Eu, e a imagem especular com o significante do objeto primordial.

No que se refere a constituição do aparelho psíquico, Freud (1915) o descreve como um sistema que recebe e descarrega estímulos que deixam marcas, sendo que a quantidade e a intensidade de energia que entra constituem as origens do psiquismo. Freud (1915) também indica que tais marcas são indícios da passagem de excitação que regulam o princípio da homeostasia; o aumento de tensão gera desprazer e a diminuição da tensão gera satisfação, entendendo-se prazer pelo registro das primeiras experiências que marcam as vivências de satisfação a partir das dimensões da palavra, do gesto e da vocalização, elementos estes que participam da experiência afetiva na primeira infância. Contudo, ressalta-se conforme Lacan (1954-1955/1985), que o que é recalcado não é o representado do desejo, sua significação, mas o representante da representação.

Esta homologia entre a experiência subjetiva e a banda de moebius sugere que, se sujeito e cultura são a frente e o verso de uma mesma continuidade, considera-se que o inconsciente não se manifesta sozinho em sua relação com a cultura. E, para além de uma ideia conformista de saber do inconsciente, ele está para ser realizado, e no estreitamento do singular com o coletivo, depende de um tempo e lugar que se produzem a partir dos movimentos da cultura de uma determinada época. Ainda, para Lacan (1998), “o inconsciente é a parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (p. 260).

Indo ao encontro da ideia de que o inconsciente é transindividual, ou ainda, como proposta por Calligaris (2004), *transa-subjetivo*, compreende-se que a medida em que isso fala vão se estabelecendo uma rede de lugares de interlocução, numa trama com e de transsubjetividades. Ou seja, desejar é um verbo intransitivo, visto que o desejo enquanto tal

é o que se expressa a partir das demandas e o que anima a metonímia dos objetos e, nesta perspectiva, se existe uma ética do desejo, é a ética do querer, como destaca Calligaris, que “se a realização do desejo é poder desejar, que o desejo possa enunciar-se, é já o que o realiza” (p. 180).

Também para Miller (1997), Lacan apresenta o inconsciente como pulsação temporal, que se apresenta, ao mesmo tempo, como algo que é uma modalidade do nada e uma modalidade do ser.

Tropeço, desfalecimento, rachadura. Numa frase pronunciada, escrita, alguma coisa se estatela. Freud fica siderado por esses fenômenos e é neles que vai procurar o inconsciente. Ali alguma outra coisa quer se realizar – algo que aparece como intencional, certamente, mas de uma estranha temporalidade. O que se produz nessa hiância, no sentido pleno do termo produzir-se, se apresenta como um achado. É assim que a exploração freudiana encontra o que se passa no inconsciente. (Lacan, 1964/1988, p. 30)

Por isso, o inconsciente está para ser realizado, porque é de uma posição ética e clínica a que se refere. Em outras palavras, é ao analista que cabe a responsabilidade de devolver o paciente ao lugar transasubjetivo de sua enunciação inconsciente (Calligaris, 2004).

Nas teorias ocidentais que assinalam a temporalidade dentro da racionalidade moderna expressam-se marcadores de sucessividade, substituição e a própria ideia de progresso, assentadas especialmente sobre o pressuposto grego de uma constituição cronológica do tempo, que deriva num estatuto mecanicista. Concepção temporal que opera como organizadora das vivências sociais e discursivas, mesmo que a experiência da temporalidade possa se mostrar diversa de uma unidade cartesiana do tempo. Nas filosofias africanas, noções de tempo também são arguidas, fundantes não apenas de especulações teóricas, mas sobretudo da experiência cultural dos corpos e seus saberes, conforme elaborado pelas performances do tempo espiralar e suas poéticas do corpo-tela (Martins, 2021).

A cosmopolítica moderna nasce da divisão entre natureza e cultura e de um padrão colonial no qual a cultura domina a natureza. Neste contexto, o moderno produz uma ruptura na passagem do tempo, implicando em uma aceleração que é subjetivamente sentida, distanciando-se das cadências sensíveis da natureza e do cotidiano e, cada vez mais, impondo os ritmos da industrialização na velocidade das tecnologias. Num contraponto aos tempos modernos, a ideia de tempo espiralar, expressa pelos corpos telas, quilombos ou terreiros fazem

um apelo para além da escuta ao olhar, à dimensão do sensível que é posto em cena a partir dos ritos e suas performances gestuais. Emergência das presenças através de uma estética que é ética das corpografias, saberes afetados pelo corpo como forma de conhecer o mundo, que enfatizam a capacidade de resistência posta à colonização enquanto práticas de políticas do comum.

Baseada em pensadoras(es) clássicas e contemporâneas da filosofia africana, como Mbidi, Aguessy e Thiong'o, Bosi, Fu-kiau, Sodré e outros, Martins (2021) situa o tempo ao lado da poesia. Um tempo que como ritornelo³¹ é disperso em uma espacialidade rítmica, a partir da qual a palavra proferida é *locus* de expressão da experiência temporal, incluída também em um amplo prisma de elaborações fônicas e sonoras de linguagens que são processadas e traduzidas pelo corpo. A gama de conhecimentos da performance oral marca as experiências de temporalidade e sua elaboração epistêmica, em que “a palavra oraliturizada se inscreve no corpo e em suas escansões”, produzindo conhecimento que se perfaz pela voz em suas ressonâncias nas corporeidades (Martins, 2021, p. 32).

Também, de acordo com a autora, no sistema colonial a ênfase na escrita como modo privilegiado de transmissão do conhecimento prolonga uma ilusória dicotomia entre o oral e o escrito, este último tornado instrumento de dominação e de exclusão dos povos que privilegiam as performances do corpo-tela como forma de criação e expansão do conhecimento e de sua cosmopolítica. Domínio que marginaliza; assim, a civilização da escrita e seus valores, pretendida universal, se faz impositiva e refratária à diferença, não porque as práticas incorporadas foram deslocadas, mas porque o grau de legitimação da escrita em relação a outros sistemas epistêmicos e mnemônicos foi deslocado (Martins, 2021).

Martins (2021) destaca, que se no processo de colonização os saberes europeus adentraram os universos dos povos africanos e indígenas, por uma via de mão dupla, os saberes trazidos e produzidos pela diáspora também adentraram no universo europeu, mesmo que não ocupando o mesmo grau de reconhecimento ou primazia. As culturas trasladadas para as Américas e as aqui enraizadas, encontram na oralidade um modo privilegiado de produção de conhecimento, ainda que não exclusivo. Por assim dizer,

Grafar o saber era, sim, sinônimo de uma experiência corporificada, de um saber encorpado, que encontrava nesse corpo em performance seu lugar e ambiente de

³¹ [Versificação] Verso ou versos que se repetem no fim de cada instância. = Estribilho. [Música] Prelúdio musical que se repete no decurso da composição. [Figurado] Coisa muito repetida. "**ritornelo**", in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2023. Acesso em: <https://dicionario.priberam.org/ritornelo>.

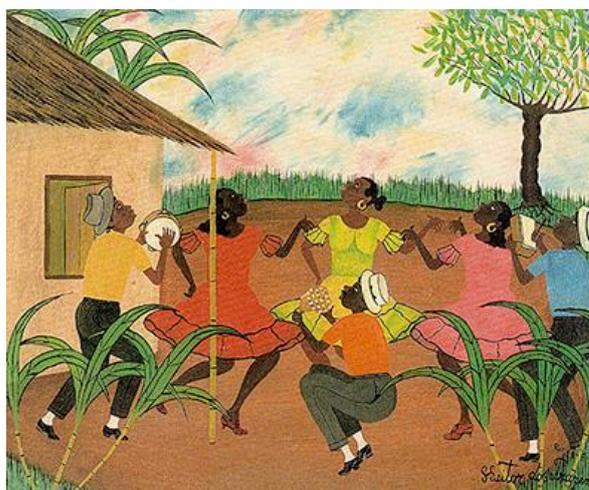
inscrição. Dançava-se a palavra, cantava-se o gesto, em todo movimento ressoava uma coreografia da voz, uma partitura da dicção, uma pigmentação grafitada da pele, uma sonoridade de cores.” (Martins, 2021, p. 36)

Estes tempos curvos, matizados pelas encruzilhadas, restituem e expressam no e pelo corpo territórios e ambientes de repertório ancestral, que transmitem e recriam corporalidades; gestos, formas e técnicas que se fazem transmissão e criação. Aguessy (como citado em Martins, 2021) indica que as sociedades africanas se movem num quadro dinâmico em que a migração constitui uma metáfora e simultaneamente uma metonímia. Nesta chave de leitura, a figura de Exu é elemento dinâmico que potencializa existências diferenciadas, fazendo da encruzilhada um dispositivo teórico, metafísico e ontológico.

Cabe também assinalar que na existência imposta pela colonização, esta que essencializa o “ser negro”, existem frestas através das quais emergem espaços de negociação e resiliência, que permitem a invenção de outros modos de ser e estar no mundo visando a reconstrução de tempos e espaços comunitários sufocados pela escravização. Para Simas e Rufino (2018), esses outros modos de ser construídos na negociação são as chamadas culturas de fresta. Para eles, mesmo que a diáspora tenha provocado um “rompimento irreparável de laços de pertencimento, a experiência de desterro forja uma espécie de transcultura de sobrevivência” (p. 50) que surgem como saberes de fresta, memórias e experiências de um outro modo de relação possível que se faz em comunidade.

Sodré (1998) analisa que nas musicalidades de matriz africana, o ritmo contém uma medida de temporalidade que chama de cósmica, capaz de retornar continuamente a si mesmo, em que o fim é um recomeço cíclico. Assim o som, cujo tempo se ordena no ritmo, é elemento fundamental nas culturas africanas, sendo a vinculação destas formas expressivas comum também ao sistema religioso, no qual o processo comunicacional é produzido na interação entre gestos, cores,

Figura 7
Roda de Samba, 1965, Heitor dos Prazeres.
Fonte: enciclopedia.itaucultural.org.br



passos, palavras, objetos, crenças, mitos e ritos. Apresento a obra do pintor brasileiro Heitor dos Prazeres, porque me faz lembrar que as danças circulares como as rodas de samba, as cirandas e as giras, com a característica de seus movimentos no anti-horário, são exemplos de

como “*a vida se manifesta numa dança cósmica*”, como profere Ailton Krenak. Visto que, o tempo capturado é duração, meio de afirmação da vida e de elaboração simbólica da morte, que não se define apenas a partir da passagem irreversível do tempo. Cantar/dançar, entrar no ritmo, é como ouvir os batimentos do próprio coração – é sentir a vida sem deixar de nela reinscrever simbolicamente a morte. (Sodré, 1998, p.23)

Neste sentido, também é possível retomar a categoria político cultural de amefricanidade, desenvolvida por Gonzalez (1988), pois nos serve para pensar a produção das culturas da diáspora. O conceito de amefricanidade compreende a experiência comum de mulheres e homens negros na diáspora e de pessoas indígenas contra a dominação colonial, enquanto uma manobra acionadora de criatividade estratégica, de um outro tempo de multiplicidade, equívocidade e de diferentes perspectivas, sistemas e sínteses disjuntivas. Desde os primórdios da presença negra nas Américas,

ela se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages, maroon societies, espriadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente. (...) Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos.” (Gonzalez, 1988, p. 79)

Esta cosmopolítica do comum, que descentra a Europa como unidade, revelando modos insurgentes de vida, se faz cosmopolítica da multiplicidade constituída na diáspora. Conforme Nascimento (1989/2006), o quilombo é o próprio corpo negro em movimento e é criatividade estratégica, assim como as oralituras (Martins, 2021) e suas performances que se dão numa encruzilhada, avesso do tempo. Da mesma forma, a influência da língua africana, que é aquilo que o colonizador quer esconder, é a língua que escapa pelas corporeidades afrodiaspóricas. Língua que não se reduz a colonização e que faz corte na constância da voz racista. O vivo, pulsão, real do inconsciente; pois, uma vida é sempre não colonizável.

Considera-se que a denegação do racismo nas relações sociais opera a partir das identificações sobre posições colonizadoras, e para romper com os valores do primado da colonização é necessário enxergar por trás da maquiagem neoliberal. O racismo é uma política que dinamiza o silenciamento e o desamparo discursivo nos sujeitos negros, visto que os efeitos da chamada branquitude geram uma violenta desapropriação simbólica, apontando para a

importância do reconhecimento destes sofrimentos para fazer frente ao desamparo (Rosa & Braga, 2018). Também cabe reconhecer, que o processo de transculturação produz uma torção e faz uma reposição pela subversão dos mitos e suas dimensões narrativas, em que a ancestralidade opera enquanto ritualística e reivindicação histórica do que foi silenciado, produzindo performances e gestualidades onde o corpo insiste em fazer circular a palavra.

6.2 A corporeidade no centro da torção assimétrica

Pensar as questões do corpo e dos saberes afrodiáspóricos, enquanto um corpo que pode ser lido e escutado como gesto e performance na clínica, implica considerar as incidências do epistemicídio negro, indígena e de outros saberes do Sul Global, por suas ausências ou sobre como pouco aparecem nos estudos e nas concepções teóricas da Psicanálise. Esta última, que também herda as visões de mundo europeu, que fazem eco ao sujeito moderno. Entretanto, considerar outras cosmovisões e/ou cosmopolíticas, não significa negar as heranças que são constitutivas e próprias das origens do campo psicanalítico, mas exigem que, enquanto psicanalistas, possamos construir fronteiras com outras perspectivas de mundo afim de que possam nos indicar outras escutas possíveis.

Esta abertura nos propõe enquanto um gesto em ato o *fagocitar*, que remete a antropofagia e também ao princípio dinâmico de Exu, que é a “boca que tudo come”³², que caminha e espirala entre o espaço tempo encruzado e, principalmente, que domina a linguagem entre o vazio e o âmago. Aqui, a antropofagia aparece como uma proposta esfaceladora e visceral, e como seu representante o *Manifesto Antropófago* (De Andrade, 1976). Antropofagia que fora recalcada e que deriva da própria libido como vínculo orgânico e psíquico do homem com a terra (Chnaiderman, 2001). Seu parentesco com o romantismo vem da rebeldia e do espírito refratário à ordem, operando uma metafísica na qual o rito visa a transformação do tabu em totem, do ritual em ritualístico, do significado em significante, da metáfora à metonímia.

De acordo com Chnaiderman (2001), do manifesto da poesia pau-brasil ao

³² Conforme esse Ítan, quando nasceu de Iemanjá e Orunmilá, Exu tinha uma fome insaciável. Exu comia tudo que via: árvores, pedras, casas e até mesmo pessoas, e não demorou muito para que comesse a própria mãe, Iemanjá. Então Orunmilá, orixá do destino, tentou dar fim naquela avidez cósmica, mas depois de tanto tentar compreendeu que não havia meio de vencer quem já tinha provado o gosto de tudo que existe. Como deter aquele que faz os mundos girarem? Por fim fizeram um trato, Orunmilá cessaria com os ataques e Exu se comprometeria de devolver tudo que engolira, principalmente sua mãezinha. Daquele dia em diante, os Exus que se multiplicaram pelos golpes da espada de Orunmilá, se espalhariam pelo mundo com a obrigação de zelar cada qual por um homem e o Orixá que lhe é protetor. Como tudo devorou, tudo que existe está incorporado a sua natureza profunda, por isso Exu é a própria comunicação e a possibilidade de fecundação de ser e da existência propriamente dita.

antropofágico, faz-se o resgate da sensibilidade a partir de uma teoria da cultura brasileira, em que se busca fazer a invenção da invenção. E, pode-se dizer, “invenção da invenção” porque para Oswald de Andrade, a sociedade brasileira é constituída de oposições, que se dão a partir de uma 1ª censura: a catequese, enquanto teologia cristã que colonizou as Américas. Porém, o paganismo tupi e africano, ainda fazem parte de um substrato cultural que se transubjetiva nos nossos laços sociais.

O Manifesto Antropófago opera uma distinção entre o canibalismo dito “selvagem” e a antropofagia, considerando as identificações e a alteridade em torno do rito antropofágico. Diferença que ressignifica a ideia de um canibalismo simbólico como traço cultural brasileiro, mesmo por que vale destacar, que o termo “canibal” tem origem em um ato falho de Colombo, quando troca a palavra dita pelos indígenas *cariba*, que designa habitantes, por *caniba* que significa canibais (Chnaiderman, 2001). Considerando assim, a hipótese de que Colombo falava mais por suas fantasias sobre o estrangeiro, desde seu imaginário de descobridor/colonizador, do que propriamente sobre as culturas ameríndias e suas práticas rituais. A ideia de antropofagia também pode ser lida a partir do conceito de heterofagia, na qual comemos de tudo e transformamos o que comemos em algo nosso, mantendo o outro como Outro durante o processo (MD. Magno; in Chnaiderman, 2001).

Berriel (1944) também destaca a antropofagia e a conseqüente revolução caraíba enquanto utopia. O autor também aponta, que Oswald de Andrade não se negava a tratar de temas históricos a partir de uma visão utópica, mesmo porque afirmava que “no fundo de cada utopia não há somente um sonho, mas também um protesto”, no qual a própria política está subordinada a uma visão estética. Entretanto, se por um lado o manifesto antropofágico opera como ruptura, por outro não podemos deixar de considerar que enquanto movimento artístico e cultural do modernismo, o dito primitivismo operava mais como um processo de assimilação do que de ruptura; visto que pretendia postular os brasileiros como herdeiros em partes iguais de um passado desigual.

Da antropofagia oswaldiana, como também nos indica Viveiros de Castro (2015) em *Metafísicas Canibais*, podemos extrair uma ideia de que o corpo não apenas fala, mas anda, pensa, quer, devora e se transforma, um corpo devir, em construção permanente na relação com seres e coisas, conforme apontam as cosmologias ameríndias. A relação entre os seres e coisas se faz num processo de comunicação equívoco, que se dá pelas diferenças localizados no corpo, como um conjunto de modos de ser que constituem um *ethograma* (o que come, como se move, onde vive, se é gregário ou solitário, tímido ou agressivo). Neste aspecto, “é comunicar pela

diferença, em vez de silenciar o Outro ao presumir uma univocidade originária e uma redundância última - uma semelhança essencial - entre o que eles e nós estávamos dizendo.” (Viveiros de Castro, 2015, p. 91).

O que do manifesto antropófago importa aqui resgatar é a proposta de irromper com o mítico e ver com novos olhos, inventar continuamente a própria vida, assim como apontado pelas já citadas encantarias de Simas e Rufino. Neste aspecto, podemos considerar que as cosmologias foram retiradas da análise da subjetividade na modernidade, contudo, as cosmovisões ameríndias e afrodiaspóricas produziram saberes encarnados, indicando que os ritos são lógicas orientadas por relações sociais, e que constituem gramáticas e formas de vida que expressam sua própria complexidade de mundo. Experiências que se organizam não pela separação entre humano e natureza, que é a base do pensamento moderno, mas que as compreendem como mutuamente dependentes, interdependentes e codependentes.

As oralituras e as corpografias dizem de um corpo que samba, que transita, que está em perpétuo movimento, dimensão outra das epistemologias e cosmopolíticas da modernidade, que incidem em uma espécie de racionalização patológica do trabalho, da linguagem e da vida. Já as epistemologias e cosmopolíticas ameríndias e afrodiaspóricas são saberes que trabalham com gramáticas não normativas, proposta que se fundamenta na pluralidade e na necessidade de alargamento de saberes que passam pelo tambor, pelo corpo e suas performances, que expressam os não-ditos impostos pela repressão ocidental. Deste modo, importa salientar que neste trabalho a figura de Exu foi tomado como um orixá teórico da história, que a partir das encruzilhadas dinamiza o que está em trânsito, em diáspora, num terreno de invenções.

Também considero a potência da figura do orixá Exu que é cultivada nos contextos religiosos, como um radical da linguagem, da comunicação e da criação, que se manifesta e cruza diferentes formas de discursos a partir das sabedorias do corpo em performance. Essa perspectiva também nos permite pensar em como a tradição moderna ocidental erigiu os paradigmas de conhecimento em torno de um modelo de racionalidade que marginaliza o corpo como locus de conhecimento, inverso as perspectivas assentes no signo de Exu, que irrompem como transgressoras a esta lógica. Conforme Rufino (2016), neste rastro compreende-se a presença de Exu como um saber praticado na diáspora, manifesto como elemento indispensável a todo ato de criação.

Assim sendo, “as formas de atualização da colonização incidem nas dimensões do ser, saber e poder e é no território corporal, na fisicalidade do ser ou nas suas subjetividades, que operam essas consequências” (Rufino, 2016, p. 57). Contudo, se são nas dimensões do território

corporal e suas potencialidades que se manifesta e opera a colonialidade, é neste mesmo território que também se pode transgredir esse regime. Ou seja, o corpo é evidência das experiências da colonialidade através do desvio existencial, da descredibilização dos modos de saber ou nas variadas formas de subordinação, mas é também nos limites do corpo que emergem possibilidades de novas formas de inscrições, saberes textualizados em múltiplas performances que confrontam e rasuram as gramáticas coloniais.

Neste sentido, a ênfase no corpo coloca no centro do debate o princípio da radicalidade da natureza dos seres e suas produções de saber, a partir da qual a credibilização das corporalidades como esfera de saber é o primeiro apontamento para a emergência de outras perspectivas epistemológicas (Rufino, 2016), e da credibilização de suas cosmopolíticas que seguem em constante tensão no campo social. Deste modo, o autor assinala que as múltiplas textualidades inscritas nas performances afro-brasileiras nos revelam que nestas lógicas as ações de insubordinação e rebeldia são bem-vindas, ou seja, que se apresentam como ações antirracistas e decoloniais.

O corpo também está no centro da construção teórica freudiana, para a qual o mesmo é o palco das complexas relações entre o somático e o psíquico (Freud, 1915). Um corpo que não corresponde a uma racionalidade única e determinada. Dito de outro modo, o conjunto das funções orgânicas em movimento habita um corpo que, atravessado pela pulsão e pela linguagem constituída pela alteridade, é também o lugar da realização de um desejo inconsciente. Contudo, a divisão subjetiva que funda o inconsciente, que pode ser lida como divisão entre natureza e cultura, encontra dificuldades em situar o corpo do transe, do rito ou do animismo, por exemplo, que irrompem com o irreal encarnando sabedorias múltiplas, enquanto reconhecido em sua alteridade simbólica ao invés das psicopatologias do sintoma.

Nesta perspectiva, de modo geral, uma das direções deste trabalho buscou construir uma articulação entre as concepções sobre o corpo em psicanálise e o corpo dos saberes afrodiaspóricos e suas formas de vida. Utilizando-se como subsídio para uma melhor compreensão de análise a metadiagnóstica da modernidade, desenvolvida por Dunker (2015), que estabelece as experiências de diferentes formas de vida como *excesso de experiências improdutivas de determinação* e *déficit de experiências produtivas de indeterminação*, que derivam das esferas do desejo, da linguagem e do trabalho. No que se refere a certas experiências de indeterminação, elas abrem caminhos e são necessárias para que a liberdade se exprima em ato real e não apenas no reconhecimento indireto, através da submissão e mediação dos sistemas simbólicos reunidos em uma unidade teológico política (Dunker, 2015).

Para Dunker (2015), a experiência psicanalítica de reconhecimento, que em sua função lógica é coordenada pelo totemismo paterno, produz uma experiência produtiva de determinação, aposta clínica condizente com um primeiro metadiagnóstico da modernidade, que enfatiza o excesso de experiências improdutivas de determinação. Esta última, que são experiências de formas de vida da modernidade, se caracterizam pela hipertrofia de sistemas e dispositivos disciplinares, com demasiada racionalização do trabalho, da linguagem e da vida, que resultam na perda da organicidade e autenticidade das experiências. Isto posto, há reificação generalizada da consciência e hipertrofia do pensamento, com estratégias de determinação e discriminação que geram vivências improdutivas, incapazes de produzir reconhecimento social simbólico (Dunker, 2015).

Em relação a um segundo metadiagnóstico da modernidade, Dunker (2015) indica que se baseia em um déficit de experiências produtivas de indeterminação. Quer dizer, onde um diagnóstico percebe uma experiência improdutiva de determinação, o outro reconhece uma experiência produtiva de indeterminação. O autor ainda ressalta que a indeterminação possui estatuto ontológico próprio, que não deve ser concebida apenas como negação, suspensão ou transgressão da lei, mas sobretudo como encontro e contingência, a qual possui soberania. Também, é importante destacar, que ambos os metadiagnósticos não são redutíveis entre si, porque a indeterminação não se reduz apenas a falta simétrica da determinação, mas, como aponta a noção lacaniana de gozo, porque é uma experiência de informidade e estranhamento (Dunker, 2015).

A compreensão das gramáticas e das lógicas de reconhecimento de diferentes formas de vida propõem um desvio do sofrimento, dos sintomas e suas patologias, que estariam localizadas no outro, para as perspectivas de mundo ao qual estão inseridos. Como exemplo, onde o totemismo reconhece uma oposição do tipo homem/animal, o animismo percebe um número indeterminado de formas de vida, todas elas “humanas”, vestidas com “roupas” não humanas (Dunker, 2015). Este encontro na mata ou intercâmbio de perspectivas é entendido como uma arte política ou uma diplomacia das relações entre os seres.

Ainda, segundo Dunker (2015), para o perspectivismo ameríndio a condição comum a homens e animais é a humanidade, diferente da diagnóstica da modernidade em que a condição comum entre normalidade e patologia é a patologia. Entretanto, humanos “normais” são uma perspectiva e uma forma de vida impossível, se pensados não como essência comum e universal. Assim, de acordo com o autor, se o mononaturalismo convencional, característico da modernidade, pensa o sujeito como *insuficientemente analisado*, o multinaturalismo, presente

nos povos amazônicos por exemplo, compreende o *sujeito incompletamente interpretado*, a partir do qual a condição inumana, paradoxalmente, poder ser lida como radicalmente humana.

Conforme exposto, o perspectivismo ameríndio é um perspectivismo somático, em que o corpo é entendido como roupa ou semblante que deve ser continuamente fabricado. E, concebido como produção de um corpo, está mais para um equipamento que instrumentaliza ações e criações.

As contribuições da torção assimétrica e do perspectivismo ameríndio elaboradas por Dunker (2015), para a releitura dos fundamentos e do sujeito da psicanálise, especialmente na chave de leitura lacaniana, indicam que no modelo antropológico de formas de vida baseado em lógicas de reconhecimento, o sofrimento, o mal-estar e os sintomas gerados pelo racismo em suas mais distintas dimensões da vida podem aparecer no social como uma demanda inarticulada, na medida em que a dissimulada ideia de democracia racial encobre essas violências raciais, produzindo mais violências. Também, particularmente, porque por vezes se observa que o mais grave dos efeitos do déficit de reconhecimento de potências produtivas advindas de experiências de indeterminação, são as dificuldades que alguns dos saberes das corpografias afrobrasileiras encontram para seus meios de expressão diante de preconceitos, intolerância e discriminação.

6.3 Encarnar o desejo de viver: escutar as vozes das corporalidades saberes africanos e afrodiaspóricos

Seguindo em torno da discussão da metadiagnóstica da modernidade, no perspectivismo ameríndio é o sujeito que transforma o mundo a partir de sua mudança de perspectiva, considerando que se o ponto de vista cria o objeto, para o perspectivismo o ponto de vista cria o sujeito. Neste aspecto, sugere Dunker (2015), ao contrário do totemismo, em que o nome comum é tomando nas funções dos nomes próprios, no animismo a identidade coletiva “nós” compõem uma extensão indeterminada, indo da parentela ao grupo de origem e incluindo seres desconhecidos. Deste modo, percebe-se que a metadiagnóstica centrada no eixo de excesso de experiências improdutivas de determinação se emparelha com o mononaturalismo totemista, que só consegue conceber um mesmo mundo no qual o “nós” é o elemento variável, contribuindo para que o sofrimento de indeterminação seja lido por esquemas determinativos ao invés de reconhecido por outra dialética do reconhecimento (Dunker, 2015).

Tais formulações em torno das formas de vida no perspectivismo ameríndio nos

auxiliam porque apontam caminhos para pensar os impactos desta leitura metadiagnóstica na cultura brasileira, na qual a soma de possibilidades entre as formas de vida, antropológica e historicamente definidas, e a racionalidade diagnóstica da psicanálise lacaniana não incorrem na totalidade de um sistema. Ao invés disso, pode produzir uma abertura que nos possibilita pensar em outras gramáticas de existências e lógicas de reconhecimento sem essencializá-las num quadro universal.

De outro modo, o que nos indica essa abertura para pensar diferentes gramáticas de formas de vida, e de que maneira se faz a escuta e o reconhecimento no campo da clínica e do social, diz de uma análise em que se são as perspectivas que criam os sujeitos, sem comensurabilidade perfeita entre as perspectivas, o são porque abordam experiências de indeterminação. O encontro na mata é uma cena primordial para pensarmos o perspectivismo ameríndio enquanto um perspectivismo somático, em que o corpo é compreendido como uma roupa ou semblante que pode ser continuamente fabricado, que “concebida como produção de um corpo, está mais para um equipamento de mergulho que instrumentaliza ações do que para a máscara de Carnaval que esconde uma identidade essencial” (Dunker, 2015, p. 296).

É também a partir destas proposições que é possível retomar Spinoza (2009) sobre a potência dos corpos de se afetarem e serem afetados, de um pensamento sobre a corporeidade que coloca o corpo no centro da discussão. Um corpo para além do biológico, que aparece como narrativa e estrutura de ficção, em que o ato de ritualizar produz uma fruição que impede um ser essencializado. As escolas de samba, por exemplo, fundadas nos terreiros e que tem como fundamento rítmico um toque de orixá, produzem pela força do atabaque uma vibração que, para além de ser escutada, é feita para colocar o corpo em movimento em toda a sua potência disruptiva. Gestos que são expressões de uma herança que é transmitida no e pelo corpo.

Também é possível considerar essa potência disruptiva do corpo enquanto um patrimônio político existencial da amefricanidade, potência de corpos que a metafísica ocidental tenta domesticar e controlar, como pretensão de uma ontologia que distancia o humano da natureza. Neste aspecto, contrário às filosofias afrodiáspóricas, na qual os saberes se manifestam no corpo que é multiplicador das diferenças, elo com a natureza como sagrado. E, talvez seja uma ferida narcísica da modernidade e suas instituições coloniais e disciplinares, suportar um corpo que habita e que manifesta a natureza como sagrado.

Assim é possível considerar que o poder de irrupção de um corpo, que é o suporte físico das múltiplas sabedorias que encarna, está nos movimentos que possibilitam a invenção da vida. Aqui, como já mencionado, um corpo-performance que é inseparável das dimensões da poética

e da estética que as constituem. Neste sentido, a potência destas poéticas rege o princípio ético que mobiliza estes corpos de saberes afrodiaspóricos, que se materializa nos ritos como experiências do imprevisível. A imprevisibilidade e suas descontinuidades temporais são, assim, um acontecimento do caos, o que permite o encontro na construção e desconstrução de identidades não-fixas.

A etimologia da palavra Caos ou *Kháos* vem do termo grego “*khinein*” que pode ser traduzido como abismo, fenda, vazio ou algo indefinido. Na mitologia grega, Caos é considerado o deus primordial do universo, simbolizando a cisão e a separação dos elementos para dinamizar e manifestar a vida. A linguagem enquanto busca e impossibilidade de tudo traduzir também contém em si a medida da imprevisibilidade do caos, que nos propõe um alargamento de perspectivas e uma abertura para as encruzilhadas.

Na encruzilhada do tempo, abrindo passagem, está a ancestralidade. Uma ancestralidade que quer se atualizar, que é o próprio ato de criação entre o ancestral e o contemporâneo. A figura de Exu como metáfora da encruzilhada e teórico da história é o que junta e o que corta, um produtor de multiversos, onde as várias possibilidades de caminhos são criadas como lugares de acontecimentos. Assim, entre os saberes afrodiaspóricos que são gestos de corpo e o perspectivismo ameríndio, podemos situar a criação e o encontro como uma arte e política, ou ainda, enquanto uma cosmopolítica do comum.

Munanga (como citado por Cunha, 1986/2022) assinala que é pelo corpo que somos vistos e observados antes de atingir nossas particularidades de classe, "raça", gênero, religião etc.; e que nas culturas das sociedades subsaarianas, consideradas como antropocêntricas, o corpo humano carrega diversas simbologias expressas por imagens, através das quais os gestos e as palavras constituem uma linguagem ou diferentes expressões do corpo. Experimentação corporal que rasura a linguagem e que nos convoca a restituir a cosmologia para que se possa pensar a ontologia, para além de uma questão narcísica, como aponta Fanon (1975/2008), na direção de pensar a diagnóstica e a clínica. Proposta que escuta as formas de vida erigidas por um genocídio denegado e que enxerga os corpos num campo de inteligibilidade.

Um corpo-tela-território que diante da violência racista encarna o desejo de viver e rompe os silenciamentos como um corpo que faz eco com a voz, que precisa saber se contorcer para driblar, criar e incorporar suas existências. Um corpo quilombo que é o espaço simbólico do corpo que se move, “cuja potência concretiza-se no encontro com outros corpos, na circulação, no movimento negro comunitário do corpo-memória que resiste à travessia transatlântica e aos fins do mundo” (Reis, 2022, p. 3). Estética dos corpos que em sua dimensão

imaginária e simbólica no espaço/tempo organizam relações que constituem o laço social, interpelando políticas e poéticas do ser.

No que concerne a razão diagnóstica, segundo Dunker (2015), diagnosticar é dizer como uma forma de vida se mostra mais determinada ou indeterminada, como cria sua singularidade entre falta e excesso e como se relaciona com outras formas de vida por meio da troca e da produção. Contudo, onde um diagnóstico localiza uma oposição entre falta e excesso que é regulada pelo outro, o que podemos chamar de uma contra diagnóstica localiza uma falsa associação entre determinação e produtividade. Ou seja, por este ponto de vista, a linguagem, o desejo e o trabalho são formas de relação, estabelecidas num relacionalismo (Dunker, 2015).

Ainda, segundo as investigações apontadas por Dunker (2015), no campo da diagnóstica o caminho escolhido na história brasileira é o de despolitizar o sofrimento, medicalizar o mal-estar e condominializar o sintoma. Contra essa colonização da existência, em que o sofrimento é compreendido como modos de expressões ligados aos processos de reconhecimento social, o autor busca a reconstrução de uma teoria do reconhecimento que incorpora as experiências de indeterminação. Nesta chave de leitura, podemos situar a credibilização dos saberes afrodiaspóricos encarnados nos corpos para além das expressões artísticas e performáticas, mas em gestos e ritos que inscrevem sua existência a partir de ritualísticas que produzem uma afirmação de outras formas de vida.

É também nesta linha de raciocínio, que sugiro como hipótese, que o corpo negro ao se deslocar com seus saberes encarnados enquanto potência disruptiva suporta dois continentes de memória, as epistemes transmitidas por suas oralituras expressas nos vozeados e nos corpos e o próprio corpo como veículo transmissor de invenção da vida. Neste aspecto, a transmigração afro-brasileira opera na constituição de corporalidades que se expressam enquanto memória das travessias transatlânticas, em que o exercício de inventar a própria história passa pelo corpo, que pode produzir gestualidades, ritos e performances. Um corpo que, por vezes, precisa se autorizar a gozar de um outro jeito, que não aquele imposto pela colonização.

Tanto os ritos quanto as performances, em suas variadas tônicas, trazem em sua repetição uma história guardada como padrão de movimento, assim como constituem diferentes modos de vida e interação, que são coreografias da existência, de uma memória que se atualiza a cada experiência na ação corporal. Uma corporalidade que produz objetos, cultura e arte como sua própria extensão, corpografias que são evidências de nosso movimento e de nossos ancestrais. Assim, expresso no gesto está a memória de procedimentos, hábitos, situações, formas de se relacionar, sensações e afetos (Martins, 2022).

Os saberes afrodiaspóricos também expressam em ato de corpo formas de resiliência e transgressão contra as violências operadas pela colonialidade. Visto que, as formas de atualização da colonização incidem nas dimensões do ser, saber e poder, ou seja, é nas subjetividades que incidem seus efeitos e é no corpo que se evidenciam as experiências da colonialidade. Entretanto, é também no território corporal, através dos seus saberes oraliturizados em múltiplas performances, que se confrontam e se rasuram os regimes da colonialidade.

Sem a pretensão de esgotar o assunto no âmbito da brasilidade, dos ritos e suas performances, este trabalho caminha ao lado de intelectuais que sugerem a existência de um ecossistema de sabenças próprios de nossa cultura brasileira, que operam dinamicamente na dimensão de um alargamento das experiências do ser no mundo. O bordado desses saberes encantados pressupõe a interação entre o visível e o invisível, assim como certa diluição das fronteiras entre o humano e o natural, considerando o reconhecimento social e discursivo dos corpos como suporte das manifestações destes saberes. Este corpo dos saberes afrodiaspóricos é também aquele que dribla o corpo domesticado pela lógica produtiva do trabalho, ou seja, do capital.

Nesta perspectiva, também vale destacar a tese “*Desde dentro: processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana*”, de Míriam Cristiane Alves (2012), quando propõem que as expressões religiosas de matriz africana e afrodiaspórica são expressões de uma concepção de saúde como força vital, transcendendo a concepção de saúde como ausência de doença e concebendo-a como a própria existência. Conforme Alves (2012), “trata-se de uma saúde que é produzida na relação entre o mundo visível e o invisível, entre o simbólico e o natural, o mítico e o empírico das divindades e ancestrais” (p.19). Compreendendo que estas operações se dão a partir de uma complementaridade e interdependência dos seres, da integralidade dos sujeitos e da vida

Essa diluição das fronteiras entre humano e natureza, como também nos propõe o perspectivismo ameríndio e as ritualísticas dos saberes afrodiaspóricos, faz um convite para escutarmos o corpo enquanto potência ao invés de patologia. Enxergar a potência dos corpos é um convite que se faz ao campo da escuta *da* e *na* clínica psicanalítica. Um fazer psicanalítico assumido por sua ética própria e em sua potência criadora. Nesta direção, o fazer do analista está para reconhecer e criar, num encontro psicanalítico fundante, os múltiplos sentidos de realidades singulares inéditas.

A potência dos corpos dos saberes afrodiáspóricos e do fazer criativo do psicanalista se aproximam a partir deste encontro com a produção artística, visto que o saber psicanalítico e o analista guardam em si este parentesco com o ofício do artista. O fazer psicanalítico criador de significados e significantes gerados no próprio encontro psicanalítico, assim como a criação artística, formam as gêneses de realidades singulares. Podendo considerar que, dentre as funções da arte, está a de reenviar o psicanalista a uma visão recusada dele mesmo.

Recusa que pode residir na dificuldade de escutar os saberes afrodiáspóricos, que se expressam a partir das corporalidades enquanto potência de corpos que têm seus saberes credibilizados, ao invés de uma diagnóstica que enxerga excessos ou déficits patológicos. Aqui, podemos considerar que a atividade artística ao lado do fazer do analista consiste num escutar, que produz criação e realização, que ao mesmo tempo é inventar, figurar e descobrir (Pareyson, 1989). Assim compreende-se a criação artística, na qual a execução e a invenção procedem simultâneas e inseparáveis, na qual o incremento da realidade é constituição de um valor original, e nela “concebe-se executando, projeta-se fazendo, encontra-se a regra operando, já que a obra existe só quando é acabada, nem é pensável projetá-la antes de fazê-la e, só escrevendo, ou pintando, ou cantando é que ela é encontrada e é concebida e é inventada.” (Moritz, Silva & Abud, 2017, p. 45).

Portanto, assim como no caso do perspectivismo ameríndio, a escuta dos saberes afrodiáspóricos nos convidam a um alargamento epistemológico da diagnóstica moderna e consequente abertura para as formas de vida que gestam em seus ritos potências disruptivas, para que estes corpos não sejam inibidos, sufocados e impedidos em suas potencialidades. Um giro decolonial que visa operar na dimensão de uma ética, poética e estética das corporalidades africanas e afrodiáspóricas, suas performances, gestualidades e ritualísticas de incorporação de saberes encantados que se consumam como vida, quando dela nada mais se alcança a não ser a percepção de que o mundo, momentaneamente, se desloca. Ali, as corporalidades e seus saberes afrodiáspóricos são o sopro da imaginação de um outro amanhã.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta pesquisa, buscando dar contorno as questões propostas, a saber: *Quais as incidências do epistemicídio negro brasileiro nas formulações psicanalíticas, especialmente no que se refere as concepções sobre o corpo? Que implicações o racismo de denegação tem na prática de escutar a diferença? E, que efeitos extraímos de pensar a clínica psicanalítica a partir do corpo dos saberes africanos e afro-diaspóricos?*

Partiu-se da posição de pesquisadora analista cambona tomando a epistemologia das macumbas como giro decolonial e a figura de Exu como um articulador de saberes postos em encruzilhada com a psicanálise. Ou seja, uma política do conhecimento por Exu que produz tensionamentos entre os saberes aqui chamados de afrodiaspóricos e os ditos ocidentais, produto da modernidade e seus efeitos de colonização. Neste ponto, a pesquisadora cambona se situa ao lado do lugar da analista, que opera numa dinâmica exusíaca a partir de uma espacialidade e temporalidade que estão em constante diálogo entre o contemporâneo e o ancestral.

A encruzilhada propõe uma perspectiva de cruzo, que supõe que enquanto pesquisadora não há como não se afetar e se alterar pelas produções de saberes e práticas culturais, e por aquilo que é próprio delas. Neste aspecto, as questões propostas são conduzidas num equilíbrio entre a desconfiança das certezas que são apresentadas e os caminhos que se reivindicam como alternativas, que fazem das hipóteses uma aposta. Uma aposta, pois as tentativas de conceituação requerem fidelidade às hipóteses lançadas, na direção da construção de narrativas ou do que pode ser chamado de ato teórico, que é também um ato ético, conforme indica Lo Bianco e Costa-Moura (2013).

A ideia de uma epistemologia das macumbas, também diz de uma brasilidade amefricana que busca em um tempo e espaço os saberes praticados como ato criativo das travessias da diáspora. Aqui, a fronteira com os saberes psicanalíticos, disposta a uma operatória de eclipse decolonial, reposiciona o corpo situando-o como central para pensar a alteridade e a escuta da diferença. Considerando esse reposicionamento, propõe-se como central o reconhecimento e a credibilização do corpo dos ritos, gestos e suas performances, enquanto possibilidade de alargamento dos lugares e das vozes dos saberes afrodiaspóricos que são sufocados pela dinâmica da colonização. Por isso, como condição e efeito da própria pesquisa, assumo a posição ética de escrever com o corpo marcado, ou seja, afetado e transformado pelos saberes afrodiaspóricos em jogo.

Para além dos aspectos metodológicos expostos, trago um breve resumo dos caminhos percorridos em cada um dos capítulos, que foram construídos a fim de sustentar as análises em torno das questões propostas; também para destacar algumas hipóteses nestas considerações finais. Ademais, brevemente, destaco acontecimentos e processos do percurso histórico da diáspora, que no Brasil reconstroem experiências de diferentes nações africanas, com importantes incidências no campo da cultura. As rodas de samba, a capoeira, o carnaval e o candomblé, por exemplo, são alguns dos exemplos dos modos de reconstrução da coletividade negra.

Assim, trago no terceiro capítulo reflexões acerca da herança do epistemicídio negro e suas incidências nas formulações teóricas psicanalíticas, a partir do estrangulamento colonial decorrente do colonialismo e seus efeitos na constituição dos pilares da modernidade. Também, considerando os quilombos como espaços ético políticos que fortaleciam a identidade étnico-grupal como estratégias de sobrevivência diante das tentativas de apagamento das existências do povo negro. Ao longo das reflexões expostas, destaco que a gênese da categoria de raça surge do racismo e que tais construções sociais significam a partir das relações de poder, lógica que produz segregação e hierarquização entre os seres humanos, em termos de inclusão e exclusão, no que se refere ao acesso à direitos básicos fundamentais e à dignidade humana no interior da dinâmica social.

A proposta de partir desta compreensão do termo social para avançar em outras articulações, levou em consideração o necessário reconhecimento da dinâmica do racismo. Deste modo, os processos de resistência frente ao desamparo discursivo são tomados como estratégias de racialização para que, num segundo momento, possam operar enquanto possibilidade de desmonte da matriz ideológica da raça. Visto que, não é a cor da pele que faz o sujeito vítima do racismo sofrer, mas o encontro de sua pele com o racismo.

Adiante, busquei adentrar nas fronteiras entre os estudos raciais e a Psicanálise, considerando que a recepção da mesma no Brasil não ficou imune à dinâmica da colonização e ao quadro de denegação do racismo. Contudo, com enfoque nas teorias contemporâneas acerca dos estudos raciais em Psicanálise. Neste aspecto, de modo geral, destaquei os estudos de Franz Fanon, Isildinha Baptista Nogueira, Neusa Santos Souza e Grada Kilomba. Autores que versam, no recorte proposto, sobre as dificuldades de elaboração do esquema corporal da experiência vivida da pessoa negra e a situação neurótica em que é colocada (Fanon, 1975/2008); o processo de constituição psíquica da pessoa negra e as incidências no inconsciente de uma possível demanda do desejo materno de brancura (Nogueira, 1998; 2018/2021); o processo de torna-se

negro diante de uma ferida narcísica da pessoa negra e seus possíveis sintomas (Souza, 1983); e, dos mecanismos de defesa que o ego põe em ação, necessários atravessar para conscientizar-se da negritude e do racismo cotidiano (Kilomba, 2019).

Processos psíquicos que se desdobram como efeito das implicações subjetivas do racismo e que atravessam a escuta da diferença, considerações estas desenvolvidas no capítulo seguinte. O quarto capítulo destaca o discurso da raça como dispositivo central da racionalidade moderna, que opera enquanto uma categoria política e enquanto significante flutuante. Em contrapartida, como recurso disruptivo do dissimulado mito da democracia racial tem-se os saberes afrodiáspóricos que em ritos, gestos e performances expressas como corpografias, por outras circularidades indicam uma continuidade diferenciada entre natureza e cultura.

Também, fez-se igualmente importante, discorrer sobre o que Lélia Gonzalez apontou como neurose cultural brasileira, sintoma que é consequência do mito da democracia racial. Assinalando, que as violências coloniais impactam de modo mais incisivo sobre as mulheres negras; como exemplo, apontando o violento cotidiano da empregada doméstica, que é o oposto de sua figura de endeusamento no Carnaval. Também, o resgate que a autora faz do conceito de Améfrica Ladina para desenvolver uma análise sobre o que cunhou de amefricanidade, apresentando a mãe preta como aquela que exerce a função materna, responsável pela transmissão da língua “pretuguesa”.

Nesta política de raça, apresentada por Gonzalez (1984), as memórias de um passado rompido e as materialidades re-territorializadas no presente, modificam e constroem novas rotas frente às maquinarias colonialistas vigentes. Memórias, oralituras e materialidades que compõem um rastro de corpografias, de saberes afrodiáspóricos que convocam a escuta das polifonias rítmicas africanas no Brasil, que é também a escuta da alteridade. Assim, diante do sufocamento e da criminalização das práticas culturais negras, a reconstrução da experiência da corporeidade, que foi fragmentada, se faz transgressão e resistência frente as violências e formas de vida impostas.

No quinto capítulo busquei aproximações e tensionamentos entre o lugar do corpo dos saberes africanos e afrodiáspóricos na intersecção com o lugar do corpo nas concepções psicanalíticas. Assim como, os efeitos da torção que o corpo destes saberes encantados da afrodiáspora opera na epistemologia tributária das culturas ocidentais. E, neste aspecto, mobilizando a necessidade de reposicionamento do lugar do corpo em relação a uma teoria sexual alicerçada na divisão circunscrita entre cultura e natureza, própria da herança psicanalítica desde Freud.

Cabe ressaltar que dos arranjos desta divisão entre natureza e cultura, produto do projeto da modernidade, o que é colocado de fora da análise da subjetividade são as cosmologias, esta última presente nas constituições subjetivas dos saberes afrodiáspóricos, assim como ameríndios. Nas tradições das culturas afrodiáspóricas e ameríndias a experiência humana é compreendida como resultado da interdependência entre natureza e cultura, com efeitos na experiência da corporeidade que englobam as dimensões afetivas, intelectuais, sociais e espirituais. Heranças que são transmitidas pelas oralidades que são encarnadas no campo da corporalidade.

Na perspectiva psicanalítica, é possível identificar que, desde as primeiras elaborações teóricas em Freud, a escuta do corpo da histórica produz um afastamento entre o corpo da anatomia e o corpo representado a partir de uma linguagem popular e não científica. Essa distinção inaugura uma diferença entre o corpo biológico e o corpo psicanalítico. Importa destacar que enquanto o corpo biológico obedece às leis do funcionamento anatômico, o corpo psicanalítico da testemunha das leis do desejo inconsciente, constituindo um todo coerente com a história de cada sujeito.

O movimento que se inicia com Freud, funda uma noção de corpo no interior do campo psicanalítico, situando o corpo na metapsicologia freudiana com sua passagem do pulsional ao ego corporal, ou seja, do autoerótico ao narcísico. Neste aspecto, pode-se dizer que o conjunto das funções orgânicas do corpo é atravessado pela pulsão e pela linguagem, que faz do mesmo o lugar da realização de um desejo inconsciente. Este corpo de representações simbólicas, significados e significantes que podem ser atribuídos à ele, compreende-se como um elo entre o mundo interno e o externo, uma interface entre o psíquico e o social, no qual através das vivências e experiências corporais o sujeito desenvolve sua relação com os outros e com o mundo.

Entretanto, cabe ressaltar, que as concepções psicanalíticas freudo-lacanianas acerca do corpo, que o compreendem como um corpo de linguagem (constituído pela pulsão, sustentado pelo imaginário e que também comparece enquanto representante do irrepresentável), no campo da diagnóstica pode estar à serviço da análise pela via da psicopatologia, sem que se possa levar em consideração a dimensão cosmológica das corporalidades enquanto potências de vida. Experiências de corporeidade que nos ritos, gestos e performances afrodiáspóricas, expressam saberes encarnados, que produzem um corpo de linguagem, com gramáticas distintas das epistemologias ocidentais. Deslocamentos que exigem uma desterritorialização da própria língua psicanalítica, e que nos convocam a pensar a partir de modalidades de relação e dos

efeitos de domínio pelos quais um sujeito se subjetiva enquanto vai se assujeitando.

As expressões culturais e formas de vida afro-brasileiras e ameríndias, pelas suas estruturas linguísticas, são um campo de possibilidades no que diz respeito as lentes pelas quais é possível enxergar e escutar a invenção da própria vida. Nesta perspectiva, o corpo e a voz se tornam modos de inscrição de saberes que são línguas que escapam à colonização, a partir de gingas, gestos e performances que afetam a linguagem no laço social. Evidencia-se assim, que a depender das concepções do corpo e seus alicerces epistemológicos, se produz diferentes nomeações e formas de vida.

Tais saberes afrodiaspóricos, que passam pelo corpo, são descritos e teoricamente elaborados por intelectuais negras(os), dos quais destaco e utilizo como direção para pensar as articulações deste trabalho, especialmente: Marlene Cunha, Beatriz Nascimento, Muniz Sodré, Luiz Antônio Simas, Luiz Rufino e Leda Maria Martins. Neste horizonte, buscam-se nas experiências populares afrodiaspóricas a construção de saberes que digam, a partir de um lugar singular e coletivo, das vivências de pessoas negras e das travessias de seus corpos desde a diáspora africana. Identificamos assim conceitos como corpo-quilombo ou corpo-mapa (Nascimento, 1974/2006), corpo-terreiro (Simas & Rufino, 2018) e corpo-tela (Martins, 2021).

Essa epistemologia de encruzilhadas, que compõem as corpografias, seus gestos e performances, articulam-se com o princípio filosófico da ancestralidade e de memórias oralitizadas, transmitidas e grafadas pelo corpo. Assim, dinamizando as dimensões da ética, da política e da poética, interpostas entre corpo, memória e ancestralidade, observa-se o que poderíamos chamar de uma estética das presenças, que reivindicam suas identidades políticas e seus estatutos ontológicos subjugados. Também, destaco a transmissão dos saberes afrodiaspóricos enquanto uma estética das presenças no campo das artes, que se faz encaminhamento de potências criativas e disruptivas.

No último capítulo busco articular a clínica psicanalítica, de modo particular a partir da metadiagnóstica da modernidade (Dunker, 2015), com os saberes afrodiaspóricos. Nesta articulação, outro aspecto importante, que caminha ao lado do princípio filosófico da ancestralidade, é a dimensão da temporalidade. O tempo espiralar ou das imprevisibilidades, expresso pelos corpos telas, terreiros ou quilombos, fazem um apelo para além da escuta ao olhar, a partir dos ritos, gestos e performances. Neste aspecto, no campo da experiência, em homologia com a banda de moebius, a relação que se estabelece entre sujeito e cultura é de uma continuidade diferenciada.

Ou ainda, mesmo que possamos aproximar a figura topológica da banda de Moebius, que opera uma torção de continuidade diferenciada, com a torção assimétrica, que surge a partir do animismo perspectivista, encontramos impasses em relação a divisão subjetiva do inconsciente. De um lado, a divisão subjetiva do inconsciente marca uma cisão entre natureza e cultura, e por outro lado, o corpo enquanto suporte físico das múltiplas sabedorias afrodiaspóricas pode operar sem a mesma cisão. A proposta desenvolvida por Dunker (2015), com base nos estudos antropológicos sobre a etnologia indígena das pesquisas de Eduardo Viveiros de Castro, articulado com as teorias em torno das lógicas de reconhecimento, indicam uma reposição na economia psicanalítica que vai do Édipo ao paradigma do encontro na mata. Nesta proposta, há uma convocação a contrabalancear o totemismo com o animismo perspectivista.

As proposições acerca do perspectivismo ameríndio, que trabalham considerando o excesso de experiências improdutivas de determinação e o déficit de experiências produtivas de indeterminação de diferentes formas de vida, resgatam a figura do psicanalista enquanto um xamã moderno. O xamã moderno, denominado *xamã transversal*, é um mestre do esquematismo cósmico entre determinação e indeterminação, que comunica e administra perspectivas cruzadas, confere sensibilidade aos conceitos e inteligibilidade às intuições. Assim, também podemos situar a figura de Exu como um orixá teórico da história, possuidor de tecnologias ancestrais que comunica os diferentes saberes, enigmatizando as encruzilhadas.

Deste entrecruzamento de perspectivas, que propõem um olhar e uma escuta dos saberes afrodiaspóricos e ameríndios – seus corpos, gestos, performances e formas de vida – para pensar seu lugar nas concepções psicanalíticas, temos um sujeito redefinido, capaz tanto de experiências produtivas de indeterminação quanto de experiências produtivas de determinação. Um sujeito situado além de uma redução egológica ao indivíduo, da limitação antropológica e de uma analítica da finitude, que faz semblante às instituições disciplinares. Sem o desejo de resolver o conflito que o paradoxo da coexistência destes opostos nos apresenta, compreende-se a diferença como necessariamente relacional, engendrando uma (des)construção e desimaginarização constante de perspectivas para outros devires possíveis.

Nesta linha de raciocínio, sugere-se como hipótese, que o corpo negro ao se deslocar com seus saberes encarnados enquanto potência disruptiva suporta dois continentes de memória. De um lado as epistemes transmitidas por suas oralidades, expressas nos vozeados e nos corpos, e de outro lado, o próprio corpo como veículo de invenção da vida. Assim, na direção de uma clínica de afirmação da negritude à contrapelo de um horizonte de

embranquecimento, de saberes ocidentais hegemônicos e cristalizados, abrimo-nos à credibilização do corpo dos saberes africanos e afrodiáspóricos enquanto forma de elaboração de um saber que é deslegitimado na dinâmica social.

Como bem coloca Martins (2021) “*no corpo o tempo bailarina*” (p.21), preenchendo os espaços dinâmicos e rítmicos das sínopes com processos de criação próprios dos saberes afrodiáspóricos na ordem da relação. Tais oralituras e performances são produtoras de diferentes formas de vida e percepções de mundo, que transformam a linguagem, convocando corpos que gingam em gestos disruptivos, que contorcem, driblam e subvertem as dinâmicas da colonização.

Também é possível considerar essa potência disruptiva do corpo dos saberes africanos e afrodiáspóricos enquanto um patrimônio político existencial da amefricanidade, potência de corpos que a metafísica ocidental tenta domesticar e controlar, como pretensão de uma ontologia que distancia o humano da natureza. Separação entre natureza e cultura que é contrária às filosofias afrodiáspóricas, na qual os saberes se manifestam no corpo que é multiplicador das diferenças, e que faz elo com a natureza como o sagrado. Neste aspecto, um corpo performance que é inseparável das dimensões da política, da poética e da estética que as constituem.

Me aproximando do momento de concluir uma música vem à cabeça, e de alguma forma, talvez seja o que melhor expressa este percurso de pesquisa. É um samba cantado por Mariene de Castro e escrito por Vinícius de Moraes, que diz assim:

Pra fazer um samba com beleza, é preciso um bocado de tristeza, senão, não se faz um samba não [...] O bom samba é uma forma de oração... Porque o samba é a tristeza que balança, e a tristeza tem sempre uma esperança, de um dia não ser mais triste não.

E, suponho que este samba pode fazer esse paralelo ao trabalho de pesquisa, porque não é sem tristeza que se coloca a escrita em movimento, especialmente, quando falamos de processos violentos de colonização, sufocamento e apagamento das heranças das culturas africanas e suas formas de vida. Mas, é uma tristeza que também enxerga esperanças, não apenas porque esperamos a superação do racismo e suas discriminações, mas também porque é possível reconhecer que alguma coisa já foi transformada.

Um dos aspectos que acredito ser importante destacar neste trabalho em pesquisa psicanalítica, no qual utilizo recursos como a atenção flutuante para análise dos textos e da escrita, assim como a transferência, que na relação com o orientador me conduziram na direção de uma escuta atenta para além da transmissão teórica, mas também para outras questões importantes que iam surgindo na relação com a pesquisa e com a minha história particular. Considerar esta operação na prática, me desloca a pensar na importância de ter sido orientada por um homem negro, que em muitos aspectos lembrava o meu avô materno José, que faleceu quando eu tinha 6 anos e deixou um grande vazio pela função de cuidado que exercia. Para além das coincidências dos nomes próprios e de suas vivências como homens negros, a experiência da pesquisa também me possibilitou restituir um lugar de referência e de afeto, que faz uma travessia do luto para a vida.

Trabalho de luto que também é um trabalho de reconstituição narcísica, não apenas pelo luto que reaparece em relação a morte propriamente dita, mas pelos lutos das vivências de discriminação e violências racistas, que tem o corpo e a subjetividade psíquica como alvo. Lutos que também vão buscando restituição no encontro com outros corpos negros e com minha própria ancestralidade. Corpos negros condição da experiência, que diante dos preconceitos e discriminações raciais transitam das violências coloniais transatlânticas a potência criativa de vida. Este também é um outro aspecto que recupero, no encontro intelectual, afetivo e festivo com as/os colegas e orientadores do grupo de pesquisa Egbé, em que o desamparo diante dos lutos pode ser elaborado no reconhecimento de nossas lutas e desafios cotidianos, e na valorização de nossa ancestralidade afrobrasileira que não negocia sua liberdade.

O racismo se apresenta como uma violência que também pode ser nomeada como barbárie, e que permeia o tecido social brasileiro desde os seus primórdios, seja pela colonização indígena ou pela africana. Entretanto, sem considerar as relações entre civilização e barbárie como dicotômicas ou maniqueístas, como nos propõem Benjamin (1985), podemos pensá-las por seus paradoxos e tensões. Deste modo, se por um lado as violências coloniais ameaçam, permanentemente, decompor o laço social, por outro lado as forças criativas que resistem a essa decomposição possibilitam que um processo multiplicador de diferenças de fato siga em curso. Neste aspecto, as poéticas afrodiaspóricas abrem espaço para pensarmos a multiplicidade das formas de vida e sua soberania como o próprio reencantamento do mundo, em constante disputa cosmopolítica. Uma poética política das formas de vida que é também uma máquina de guerra nesta luta entre mundos possíveis que não o neoliberal, racista e patriarcal.

Por fim, este trabalho de pesquisa se apresentou enquanto um espaço no qual me autorizei a endereçar impasses, a fim de que possam contribuir com o diálogo entre a psicanálise e as relações étnico-raciais, que permeiam a prática clínica nos diferentes territórios de nosso país, especialmente, no que concerne aos saberes afrodiaspóricos encarnados enquanto potência criativa de um corpo. Assim, a psicanálise é convocada a enxergar e escutar novas imagens e palavras, ou seja, a compor novas rotas que nos aparecem enquanto coreografias do (im)possível. Uma vez que, o que nos ensinam as epistemes dos corpos e vozes dos saberes africanos e afrodiaspóricos, é que a potência de irrupção de um corpo, que é o suporte físico das múltiplas sabedorias que encarna, estão nos movimentos que possibilitam a invenção da vida.

REFERÊNCIAS

- Agustini, C. L. H. *Dobras interdiscursivas: o movimento do sujeito na construção enunciativa dos sentidos*. [Tese de Doutorado]. Universidade Estadual de Campinas. Repositório da Produção Científica da Unicampi. Disponível em <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/173896>
- Alves, M. C. (2012). Desde dentro: processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana. 21 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. Disponível em <https://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/787>
- Arruda, A. A. (2021). Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo: Um Bildungsroman Feminino e Negro. *Literafro, o portal da literatura afro-brasileira*. Disponível em <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/195-ponciavicencio-de-conceicao-evaristo-um-bildungsroman-feminino-e-negro-critica>
- Arendt, H. (2010). *Crises da República*. Trad.: Wolkmann, J. São Paulo: Perspectiva. (Texto original publicado em 1906-1975).
- Association Freudienne Internationale & Maison de l'Amérique Latine (orgs.) (2000). *Um inconsciente pós-colonial, se é que ele existe*. Artes e Ofícios.
- Bairrão, J. F. M. H. (2003). Corpo e Inconsciente. *Revista Olhar*. Ano 05, nº8.
- Berriel, C. E. O. (1944). Revolução caraíba: a utopia oswaldiana. Disponível em <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/download/2403/1942/5354>
- Benjamin, W. (1985). *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre a literatura e história da cultura* (Vol. I). Obras escolhidas. Brasiliense.
- Bevilacqua, J. R. da S. (2018). O vazio na obra de Rosana Paulino. In Pinacoteca de São Paulo (Org.), *Rosana Paulino: a costura da memória* (pp. 149-162). Pinacoteca de São Paulo. (Curadoria Valéria Piccoli e Pedro Nery)
- Borges, R. S. (2021). Os desafios do teatro negro na cena contemporânea: As funções da arte negra no desmanche. O que pode a arte propor diante do caos?. *Revista A Legítima Defesa*. Ano 8, nº4. Cia Os Crespos, Cooperativa Paulista de Teatro.
- Calligaris, C. (2004). *O inconsciente em Lacan*. Arquivo Charles Lang. Recuperado em 4 de julho de 2022, de <https://pt.scribd.com/doc/97934279/O-Inconsciente-Em-Lacan-Contardo-Calligaris>
- Campos, L. J. (2010). *Imagens à Deriva: Interloquções entre a Arte, Psicanálise e Análise do Discurso*. [Tese de Doutorado]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Biblioteca Digital de Produção Intelectual da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/27958>
- Campos, L. J. C. (2013). O sujeito na posição-reciclador no labirinto dos discursos: aportes da

Análise do Discurso, da Psicanálise e da Arte para pensar para pensar o trabalho. In M. Waismann, N. P. Méndez & J. Remedi (Orgs.), *Visões sobre o trabalho, diálogos interdisciplinares*. (pp.189-208). EDUNISC/EDUCS.

- Costa, E. S., & Fernandes, M. I. A. (2021). Estudos psicanalíticos sobre o racismo: branquitude e mestiçagem como ideologias. In E. C. de David & G. Assuar (Orgs.), *Psicanálise na encruzilhada: desafios e paradoxos perante o racismo no Brasil* (pp. XXX). Hucitec Editora.
- Cunha, M. O. (1986/2022). *Em busca de um espaço: a linguagem gestual no candomblé de Angola* / Marlene de Oliveira Cunha; organização de textos e revisão João Alipio de Oliveira Cunha. 1ª edição. São Paulo: Hucitec. Porto Alegre [RS]; Grupo de pesquisa Egbé: Projeto canela preta. 148 p. (Diálogos a diáspora; 13).
- Carneiro, A. S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* (Tese (Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Césaire, A. (1950/2020). *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta, 2020. 136 p.
- Cocco, G. (2008). Antropofagias, racismo e ações afirmativas. In: *Revista Eletrônica de Ciências Sociais*. Ano 2, Volume 4.
- Collins, P. H. (2019). Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo editorial.
- Cukiert, M. & Prizskulnik, L. (2002). Considerações sobre o eu e o corpo em Lacan. *Estudos de Psicologia*, 7(1), 143-149.
- Costa, A. O. (2014). Os tempos da transmissão segundo a lógica de Lacan. *Estilos da Clínica ; 19(3): 499-514*. Disponível em [Os tempos da transmissão segundo a lógica de Lacan \(bvsalud.org\)](http://Os%20tempos%20da%20transmiss%C3%A3o%20segundo%20a%20l%C3%B3gica%20de%20Lacan%20(bvsalud.org))
- Chnaiderman, M. (2001). Carnes e almas: devorando metáforas. In: *A invenção da vida: arte e psicanálise* / Org: Edson Luiz André de Sousa, Elida Tessler e Abrão Slavutzky. Porto Alegre: Artes e Ofícios. 192p.
- Didi-Huberman, G. (2011). *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Editora UFMG.
- Dunker, C. I. L. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. Boitempo.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2010). *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34. (Trabalho original publicado em 1972)
- Deleuze, G. (1993). “La Littérature et la Vie”, *Critique et Clinique*, Minit, Paris, pp. 11-17.
- Dussel, E. (1993). *O Encobrimento do Outro - A Origem do Mito da Modernidade*. Conferências de Frankfurt. Vozes Editora: Petrópolis.

- Dör, J. (1989). Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem. Artmed Editora: Porto Alegre. 203p.
- De Andrade, O. (1976). Manifesto antropófago e Manifesto da poesia pau-brasil. Disponível em <https://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>
- Evaristo, C. (2017). *Ponciá Vicêncio*. Pallas.
- Fanon, F. (2018). Racismo e Cultura. *Revista Convergência Crítica*, (13), 78-90. (Trabalho originalmente publicado em 1956)
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. da Silveira Trad.). EDUFBA. (Trabalho originalmente publicado em 1975)
- Farias, M., & David, E. C. (2020). Pode a psicologia escutar? Reflexões sobre a demanda negra. *Correio APPOA: Psicanálise e questões raciais*, (301), s/p. Disponível em https://appoa.org.br/correio/edicao/301/pode_a_psicologia_escutar_reflexoes_sobre_a_demanda_negra/877
- Ferreira, M. C. L. (2013). O corpo como materialidade discursiva. *Revista Eletrônica de Estudos do Discurso e do Corpo*, 3(1), 77-82.
- Freitas, D. (2000). Formas de escravidão no Brasil. In A. Jerusalinsky, A. Merlo, & A. L. Giongo (Orgs.), *O valor simbólico do trabalho e o sujeito contemporâneo* (pp. XXXX). Artes e Ofícios.
- Foucault, M. (1996). *Vigiar e punir: Nascimento da prisão* (14a ed., L. M. Pondé Vassallo Trad.). Vozes. (Trabalho original publicado em 1975).
- Freud, S. (1917). Teoria geral das neuroses. In: Conferências introdutórias sobre a psicanálise (Parte III). *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. XVI, 1916-1917). Editora Imago.
- Freud, S. (1913). Totem e Tabu. In: Totem e tabu e outros trabalhos. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. XIII, 1913-1914). Editora Imago.
- Freud, S. (1915). Artigos sobre metapsicologia. In: A história do movimento psicanalítico, artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. XIV, 1914-1916). Editora Imago.
- Freud, S. (1919). O ‘estranho’. In: História de uma neurose infantil e outros trabalhos. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol. XVII, 1917-1919). Editora Imago.
- Falcão, I. (2023). Tramas criativas de corpo e ancestralidade. In: *Aqui, numa coreografia de retornos, dançar é inscrever no tempo*: publicação educativa da 35ª Bienal de São Paulo / [organização Fundação Bienal de São Paulo]. — 1. ed. — São Paulo: Bienal, 2023.
- Fabião, E. (2009). Performance e teatro: poéticas e políticas da cena contemporânea. *Sala Preta*.

Universidade Federal do Rio de Janeiro.

- Gilroy, P. (2001). *O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência*, São Paulo/Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes; Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje (Anpocs)*, 223-244. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%20%20A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf
- Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, N° 92/93 (jan./jun.). p.69-82. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/6409966/mod_resource/content/2/2.%20Lelia%20Gonzalez_A%20categoria%20pol%C3%ADtico-cultural%20de%20amefricanidade.pdf
- Garcia-Roza, L.A. (2009). Freud e o inconsciente. 24ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Texto original publicado em 1984).
- Guerra, A. M. C. (2021). A Psicanálise em Elipse Decolonial. In: *A Psicanálise em Elipse Decolonial / Vários autores*. Organizado por Andréa Máris Campos Guerra, Rodrigo Góes e Lima; ilustração na capa Denilson Baniwa. São Paulo: n-1 Edições.
- Hall, S. (1995). Raça, o significante flutuante. *Revista do Programa Avançado de Cultura Contemporânea*, 8(2), s/p.
- Iribarry, I. N. (2003). O que é pesquisa psicanalítica. *Revista Ágora*, 6(1), 115-138.
- Jesus, C. M. (2014). *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (10a ed.). Ática.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação - Episódios de racismo cotidiano*. Trad. Jess Oliveira. 1.ed. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Lacan, J. (1987). Os complexos familiares na formação do indivíduo: ensaio de análise de uma função em psicologia. Campo freudiano no Brasil. Jorge Zahar Editora.
- Lacan, J. (2005). *O Seminário, livro 10: A angústia*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller, versão final Angelina Harari; preparação de texto André Telles; tradução Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Texto original publicado em 1962-1963).
- Lacan, J. (2009). *O Seminário Livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Texto original publicado em 1953-542).
- Lacan, J. (1970). “Radiophonie”. Scilicet n. 2/3, Paris, Éditions Du Seuil.
- Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 2: o Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. (2a ed.). Jorge Zahar Editora. (Texto original publicado em 1954-1955).

- Lacan, J. (1998). *Escritos*. Jorge Zahar Editora.
- Lacan, J. (2007). *O Seminário, livro 23: O sinthoma*. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; [tradução Sergio Laia; revisão Andre Telles].- Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Texto original publicado em 1975-1976).
- Lacan, J. (1988). *O Seminário II: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora. (Trabalho original publicado em 1964)
- Le Breton D. (2011). *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Editora Vozes. 407p.
- Lo Bianco, A. C., & Costa-Moura, F. (2013). Ato teórico, Ato ético. *Revista Tempo Psicanalítico*, 45(2), 249-266.
- Magno, M. D. (1980). *América Ladina: introdução a uma abertura*. Rio de Janeiro: Colégio Freudiano do Rio de Janeiro.
- Magalhães, B. & Mariani, B. (2010). Processos de subjetivação e identificação: ideologia e inconsciente. *Linguagem em (Dis)curso*, Palhoça/SC, v. 10, n. 2, p. 391-408. Disponível em [MAGALHÃES-MARIANI-Processos-de-subjetivação-e-identificação.pdf](#)
- Mango, E. G., & Pontalis, J.-B. (2013). *Freud com os escritores* (A. Telles Trad.). Três Estrelas.
- Martins, L. M. (1997). *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo/SP, Brasil: Editora Perspectiva. 194 p.
- Martins, L. M. (2003). *Performances da oralitura: corpo, lugar da memória*. *Letras*, (26), 63-81.
- Martins, L. M. (2021). *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. 1 ed^a. Rio de Janeiro: Cobogó. 256p.
- Menezes, H. (2019, 27 de fevereiro). Rosana Paulino: a sutura da história. *Revista C& América Latina*. Disponível em <https://amlatina.contemporaryand.com/pt/editorial/rosana-paulino-the-suturing-of-history/>
- Miller, J. A. (1997). Contexto e conceitos. In R. Feldstein, B. Fink, & M. Jaanus. (Orgs.), *Para ler o seminário XI de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Jorge Zahar Editora.
- Moritz, K., Silva, M. L., & Abud, C. C. (orgs.) (2017). *O Racismo e o Negro no Brasil: questões para a Psicanálise*. Perspectiva.
- Mittmann, S., & Jung de Campos, L. (orgs) (2018). *Fios do discurso: entre cerzaduras e descosturas*. Instituto de Letras da UFRGS. Disponível em <http://hdl.handle.net/10183/203672>
- Nascimento, B. (1974). Negro e racismo. In A. J. P. Ratts (Org.), *Eu sou atlântica sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. Instituto Kuanza. 2006.

- Nascimento, B (1989). In A. J. P. Ratts (Org.), *Eu sou atlântica sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. Instituto Kuanza. 2006.
- Nogueira, I. B. (1998). *Significações do corpo negro*. [Tese de Doutorado]. Universidade de São Paulo. Biblioteca Digital de Produção Intelectual da Universidade de São Paulo. Disponível em <https://repositorio.usp.br/item/000987809>
- Nogueira, I. B. (2021). Do olhar do outro à sublimação de se constituir negro. [Trabalho originalmente publicado em 2018]. In E. C. de David & G. Assuar (Orgs.), *Psicanálise na encruzilhada: desafios e paradoxos perante o racismo no Brasil*. Hucitec Editora.
- Oliveira, E. D. (2006). *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Gráfica e Editora Popular.
- Ohnmacht, T. M. (2019). *Do laço social ao corpoema: enlaces sobre negritude e psicanálise*. [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Lume: Repositório Digital. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/205362>
- Oyèwùmí, O. (2002). Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: Coetzee, Peter H.; Roux, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, p. 391-415. [Tradução de Wanderson Flor do Nascimento].
- Pareyson, L. (1984). *Os problemas da estética*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora.
- Pessanha, E. A. de M., Paz, F. P. C., & Saraiva, L. A. F. (2019). Na travessia o negro se desfaz: vida, morte e memÓRIA, possíveis leituras a partir de uma filosofia africana e afrodiaspórica. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 10, 110-127.
- Peres, A. M. C. (2005). Literatura, Psicanálise e. *Aletria: Revista De Estudos De Literatura*, 12, 9–22. <https://doi.org/10.17851/2317-2096.12.9-22>
- Pereira, W. B. (2018). Relatar a si mesmo através da psicanálise: uma posição da proposta analítica de recusa às maquinarias de repressão racial. In F. Belo (Org.), *Psicanálise e racismo: interpretações a partir de Quarto de Despejo* (pp. 143-151). Relicário.
- Pimenta, T. L. (2021). Modernidade, Raça e Desumanização. In: *A Psicanálise em Elipse Decolonial* / Vários autores. Organizado por Andréa Máris Campos Guerra, Rodrigo Góes e Lima; ilustração na capa Denilson Baniwa. São Paulo: n-1 Edições.
- Pimenta, T. S., & Gomes, F. (orgs.) (2016). *Escravidão, doenças e práticas de cura no Brasil*. Outras Letras.
- Quinet, A. (2010). *Com língua no corpo. O mistério do corpo falante*. Rio de Janeiro.
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (ed.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 117-142). CLACSO.

- Ratts, A. (2006). *Eu sou atlântica sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. Instituto Kuanza.
- Reis, R. F. dos. (2020). “Ôrí e memória: o pensamento de Beatriz Nascimento”. *Sankofa: Revista de História da África e dos Estudos da Diáspora*, 13(23), 9-24.
- Reis, D. S. (2022). Corpo-documento: um ensaio para descolonizar memórias. *Interritórios - Revista de Educação Universidade Federal de Pernambuco: Caruaru, Brasil*. v.8, n.16. Disponível em <https://doi.org/10.51359/2525-7668.2022.253338>
- Rivera, T. (2013). *O avesso do imaginário: arte contemporânea e psicanálise*. São Paulo: Cosac Naify. 432 pp.
- Rivera, T. (2020). *Psicanálise antropofágica (identidade, gênero, arte)*. Porto Alegre: Arte & Ecos.
- Rosa, M. D. (2004). A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. *Revista Mal-estar e Subjetividade*, 4(2), 329-348.
- Rosa, M. D., & Braga, A. P. M. (2018). Articulações entre psicanálise e negritude: discursivo, constituição subjetiva e traços identificatórios. *Revista da ABPN, fev. 2018* (24), 89-107. Disponível em <http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/575>
- Rosa, M. D, Estevão, I. R., & Braga, A. P. M. (2017). Clínica psicanalítica implicada: conexões com a cultura, a sociedade e a política. *Psicologia em Estudo*, 22(3), 359-369.
- Rufino, L. (2021). Epistemologia na Encruzilhada: Política do conhecimento por Exú. *ABATIRÁ - Revista de ciências humanas e linguagens*. Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus XVIII. v.2: n.4. p. 1- 861. ISSN 2675-6781.
- Rufino, L. (2019). *Pedagogia das Encruzilhadas*. Editora Mórula.
- Rufino, L. (2022). Performances Afro-diaspóricas e Descolonialidade: o saber corporal a partir de Exu e suas encruzilhadas. *Antropolítica - Revista Contemporânea De Antropologia*, 1(40). <https://doi.org/10.22409/antropolitica2016.1i40.a41797>
- Schwarcz, M.L. (2019). *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Segato, R. (2021). O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça. In: *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda*. Trad. Danielli Jatobá, Danú Gontijo. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Simas, L. A., & Rufino, L. (2018). *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Editora Mórula.
- Simas, L. A. (2022). *Umbandas: uma história do Brasil* (5a ed.). Civilização Brasileira.
- Simoni, A. C. R., & Rickes, S. M. (2008). Do (des)encontro como método. *Currículo sem Fronteiras*, 8(2), 97-113.

- Sobrinho, A. G. (2020). Ôrí e as vozes e o olhar da diáspora: cartografia de emoções políticas. *Dossiê imaginações rebeldes: disputas e derivações da artepensamento feminista*. Cadernos pagu (60).
- Sodré, M. (1998). *Samba, o dono do corpo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Mauad.
- Sodré, M. (2002). *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Front Cover. Secretaria da Cultura e Turismo - Black people - 182 p. (Trabalho original publicado em 1988).
- Spinoza, B. (2009). *Ética segundo a ordem geométrica*. Editora Autêntica.
- Souza Jr., P. S. (2017). *A Psicanálise e os Lestes*. 1ª edição. Editora Annablume. 217p.
- Souza, N. S. (1983). *Tornar-se Negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Edições Graal.
- Souza, N. S. (1998). O estrangeiro: nossa condição. In C. Koltai (Org.), *O estrangeiro* (pp.155-163). Escuta/FAPESP
- Souza, T. P., Damico, J. G., David, E. D. (2020). Paradoxos das políticas identitárias: (des)racialização como estratégia quilombista do comum. *Acta Scientiarum: Human and Social Sciences*, 42(3), e56465.
- Soler, C. (2010). *O “corpo falante”*. Caderno de Stylus.
- Víctora, L. G. (2016). Corpo real, corpo simbólico, corpo imaginário. *Correio APPOA: Psicanálise e questões raciais*, (253), s/p. Disponível em https://apboa.org.br/correio/edicao/253/corpo_real_corpo_simbolico_corpo_imaginari_o/295
- Violante, M. L. V. (2000). A Pesquisa em Psicanálise. In Pacheco Filho, R. A., Coelho Júnior, N., & Rosa, M. D. (Orgs.), *Ciência, pesquisa, representação e realidade em psicanálise* (pp. 15-42). Casa do Psicólogo.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *metafísicas canibais: elementos para uma antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed., 288p.
- Zucchi, M. (2014). Esse estranho que nos habita: o corpo nas neuroses clássicas e atuais. *Opção Lacaniana Online*, 5(14), s/p.