

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA INSTITUCIONAL
SUBJETIVIDADE, SAÚDE E CLÍNICA

STÉFANI MARTINS PEREIRA

**CORRAMOS PARA OS QUILOMBOS:
ESCAVAÇÕES PARA UMA CLÍNICA EM GRUPO COM
MULHERES NEGRAS**

Vitória/ES

2022

STÉFANI MARTINS PEREIRA

**CORRAMOS PARA OS QUILOMBOS:
ESCAVAÇÕES PARA UMA CLÍNICA EM GRUPO COM
MULHERES NEGRAS**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Institucional, na linha de Subjetividade e Clínica.

Orientadora: Professora Dra. Ana Paula Figueiredo Louzada

Vitória/ES

2022

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

P436c Pereira, Stéfani Martins, 1989-
Corramos para os quilombos : escavações para uma clínica em
grupo com mulheres negras / Stéfani Martins Pereira. - 2022.
150 f. : il.

Orientadora: Ana Paula Figueiredo Louzada.
Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) -
Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências
Humanas e Naturais.

1. Psicologia clínica de grupo. 2. Negras na literatura. 3.
Quilombos. 4. Memória. 5. Psicologia institucional. I. Louzada,
Ana Paula Figueiredo. II. Universidade Federal do Espírito
Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 159.9

STÉFANI MARTINS PEREIRA

**CORRAMOS PARA OS QUILOMBOS:
ESCAVAÇÕES PARA UMA CLÍNICA EM GRUPO COM
MULHERES NEGRAS**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Institucional, na linha de Subjetividade e Clínica.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a. Ana Paula Figueiredo Louzada
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientadora

Prof.^a. Dr.^a. Jacyara Silva de Paiva
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Interno

Prof.^a. Dr.^a. Míriam Cristiane Alves
Universidade Federal de Pelotas
Membro Externo

Vitória/ES

2022

Sua voz já grave e fraca pela idade, contava mais uma vez de quando foi caçar na mata com sua comadre, uma garrucha e dois cachorros, há uns sessenta anos ou mais. Desta vez, esqueceram-se de envolver um rolo de fumo em tecido fino e amarrar em uma árvore logo na entrada da mata. Somente se lembraram quando já estavam bem distante mata adentro, ao escutarem um assobio vindo de longe, que ecoava por todos os lados. Os latidos dos dois cachorros também vinham de todos os sentidos, e ela com a comadre já não sabiam para onde ir. Começaram a andar completamente perdidas e sem noção de quanto tempo estava passando, quando a fome e a sede se fizeram presentes. O caipora não poupa o caçador que entra na mata sem deixar sua oferenda de fumo. As duas se ajoelharam e de olhos apertados imploraram por misericórdia. Como que de repente, os cachorros se aproximaram delas, os assobios cessaram, e a vovó com sua comadre conseguiram voltar para suas casas, como se a trilha que fizeram estivesse ali diante delas o tempo todo. Nas caçadas seguintes, nunca mais se esqueceram de deixar o fumo do caipora bem na entrada da mata, enquanto caçaram juntas. Questionei minha avó a respeito da sua relação espiritual com Caipora e outros seres da mata, pois ela sempre foi cristã. “Respeito”, disse ela. “Respeito sempre, a tudo e a todos os seres. Respeito ao que não nos pertence. Respeito a quem vem desde antes”.

AGRADECIMENTOS

Com respeito, agradeço a todas que vieram antes de mim, ancestrais, pesquisadoras, escritoras, mulheres da minha família, e todas aquelas a quem não acesso.

Às pacientes / analisandas / clientes com quem encontro e que compõem este trabalho, agradeço pela confiança, pelas trocas, e por dividirem suas poéticas com a minha escuta.

Agradeço às professoras da minha família, pela dedicação a este ofício ao longo de gerações, por sustentarem seus lares com esse trabalho. Agradeço também por me ensinarem a ser aprendiz, a ser aluna, a ser ouvinte. Agradeço, sobretudo, à minha mãe, e ao meu pai, por me ensinarem o valor da educação – amo vocês! Às minhas avós e ao meu avô agradeço pelas histórias, pelos cuidados, pelos ensinamentos sobre respeito.

Agradeço às professoras que passaram pelo meu caminho escolar, desde tia Leonora, tia Leide, tia Bianca, tia Ilza e tia Merinha, das séries iniciais, até a Gorette do Ensino Médio e aquelas tantas do Ensino Superior que, ora reproduziram as durezas acadêmicas foram, ora foram capazes de encontrar linhas de sobrevivência.

À minha orientadora Ana Paula, muito obrigada pela companhia, pelo respeito, e por me permitir caminhar com minhas próprias pernas, mas sem me deixar só. Agradeço por me dar tempo quando precisei, por cobrar quando necessário, e por compartilhar ensinamentos e aprendizados.

Às professoras que compõem esta banca, Jacyara e Míriam, a quem admiro imensamente e em quem tenho me inspirado, agradeço pelo cuidado, pela paciência e por todas as preciosas contribuições. Cada palavra que vocês disseram na banca de qualificação foi crucial para escavar meus caminhos nessa clínica/ pesquisa. Ver seus lugares de luta também me moveu a ocupar novos espaços necessários. Muito obrigada!

Agradeço às amigas que atravessaram minha vida e permaneceram comigo nesse percurso formativo/ pandêmico, Fernanda, Mayara, Aline e Danielen, com suas escutas, abraços e esporros. Amo vocês e sinto saudades todos os dias.

Ao meu companheiro Rafael, que constrói comigo formas de tecer uma vida juntos, agradeço pelo amor e parceria para sonhar, pela presença mesmo nas distâncias, pelos bonitos cuidados no cotidiano, por acreditar em mim e por me ajudar a lembrar quando os momentos difíceis ocultam os sentidos. Sigamos encontrando modos de que as nossas mãos se encontrem, cantando junto com Djonga que *“Companheirismo é discordar e ir pro corre junto/ É viajar horas de estrada sem perder o assunto/ Tipo que eu nem sei se ela vem, mas vou guardar o assento/ Coisas da vida/ Se for sua ex ela vira sua amiga”*.

RESUMO

Esta dissertação é resultado de um processo formativo que procura compor uma clínica racializada em psicologia na atuação em grupalidades com mulheres negras. Considerando a deficiência de uma literatura racializada, bem como de autoras e autores negras e negros nas referências de psicologia clínica em grupo, o objetivo da pesquisa consiste em buscar referenciais bibliográficos que apoiem no pensar a grupalidade com mulheres negras, enquanto se estabelece uma proposição de grupalidades como quilombo, compreendendo também a busca de sujeitas teóricas como uma grupalidade. Além disso, são analisadas as violências em relação às mulheres negras e os efeitos destas experiências na produção de conhecimento, como ocorre no epistemicídio, e também nos corpos das mulheres negras de maneira mais abrangente, processos aqui nomeados de *mutilações*. Para a realização desta pesquisa, são utilizadas como ferramentas as escavações de referenciais teóricos e as escrituras e poéticas resultantes dos encontros com mulheres negras em grupos, nos registros e diários de análises. Ao percorrer os rastros na literatura e nos corpos de mulheres negras, os quilombos tornam-se caminhos de encontros. No presente trabalho, quilombo se faz como processo formativo, encontros com pesquisadoras negras e obras encontradas, e também como abertura de caminhos na clínica, na análise, na chegada de mulheres negras para os encontros em grupos.

Palavras-chave: Grupalidade; Quilombo; Psicologia Clínica; Mulher Negra; Memória.

ABSTRACT

This thesis is the result of a formation journey that proposes to compose a racialized clinic in psychology by means of the work in groups with black women. Whereas the general weakness of a racialized literature in group psychology, as well as black authors in the references of clinical psychology in groups, the objective of the research is looking for obscured bibliographic references that support the thinking about groupality with black women while claiming a proposition of groups such as quilombo, also comprising the search for theoretical subjects as a grouping. In addition, the violences against black women and the effects of these experiences on the knowledge production are analyzed, as in epistemicide, and also on the bodies of black women in a more comprehensive way, processes named here as *mutilations*. To carry out this research, the *excavations* of theoretical references and the *escrevivências* and poetics resulting from the meetings with black women in group process, in the records and analysis diaries, are used as tools. During the cover tracks in the literature and in the black women bodies, quilombos become encounters paths. In the present research, quilombo has been done as a formative process, meetings with black researchers and works found, and also as an opening of paths in the clinic, in the analysis, in the arrival of black women for the clinical psychology with groups.

Keywords: Groupality; Quilombo; Clinical psychology; Black woman; Memory.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Imagem de satélite de parte do município de Aracruz, com acesso no Google Earth em 07/03/2022.....	17
Figura 2 – Outdoor divulgado pelas empresas terceirizadas da Aracruz Celulose S/A em 2006 (BARCELLOS, 2008, p. 275).....	19
Figura 3 – Rascunho de (re)pensar uma clínica em psicologia.....	117
Figura 4 – Ideograma Sankofa.....	135
Figura 5 – Amplificação do (re)pensar uma grupalidade com mulheres negras na clínica.....	141

SUMÁRIO

aviso	12
1. TRILHAS E CAMINHOS AOS QUILOMBOS.....	15
1.1. Encruzilhadas: das trilhas ao espaço acadêmico.....	29
1.2. Um desvio: o encontro com Carolina.....	36
1.3. Saindo dos trilhos e escavando trilhas metodológicas	40
2. CORPOS MUTILADOS: AS MORTES DO CORPO E DA MEMÓRIA	52
2.1. A morte em vida e o necrotério	54
2.2. Epistemicídio	62
2.3. Experiências de cabelos e corpos.....	81
3. DIÁLOGOS	92
3.1. Das políticas de morte à invenção de uma clínica quilombo como resistência.....	92
3.2. Re(Orí)entar: cartas à Beatriz.....	96
3.3. “Dançar a palavra”: carta à Leda.....	102
3.4. Carta a uma pesquisadora.....	107
4. A ESCAVAÇÃO DE UMA CLÍNICA-QUILOMBO	113
4.1. Diálogos em uma clínica.....	116
4.2. A clínica-quilombo.....	126
poesia.....	138
REFERÊNCIAS	145
ANEXO – PARECER DO CONSELHO DE ÉTICA EM PESQUISA.....	148

*Começou comigo e
também muito antes
não tinha uma trilha
ou talvez estivesse oculto
não pude ver, mas sabia
eu tinha era pressa em partir
em fazer caminho
para onde houvesse
liberdade para viver e cuidar
Rumo um lugar de paz
marchei, corri, fugi
em direção
aos quilombos*

aviso

"Era uma vez..." é como se aprende a contar histórias na perspectiva colonial/colonizada/colonizatória. "Em um tempo distante..." ou "Era uma vez..." é algo que não pertence às histórias contadas por *Vozes-mulheres*.¹

Não "era uma vez", duas ou três vezes que as mulheres presentes em cada linha desse trabalho precisaram exercer sua força para criar lugares de luta e potência diante da violência sob seus/nossos corpos. Não foi em um tempo distante, foi ontem, hoje, e será amanhã novamente.

Serão várias vezes... em vários tempos... em lugares que cortam o Atlântico... que mulheres seguem em fuga para quilombos, quando se encontram nas trilhas, fazendo caminhos.

Esse poderia ser um começo de tantas dessas histórias, mas também compor meios e fins.

Os contos, as contas e os nós narrados ao longo deste trabalho falam de mim quase sempre, mas não se trata de uma biografia. Proponho pensar a clínica enquanto um lugar de *fuga*, uma formação de um quilombo.

Dou corpo-palavra, corpo-texto às vivências e escutas que me atravessam desde muito antes da atuação em psicologia. Ah, e como falo dessas minhas escutas! "Os ouvidos têm paredes", disse a professora Míriam em alguns eventos transmitidos on-line que pude acessar nesses tempos pandêmicos.

Transmuto-me em corpo-exílio.

Para transpor paredes e muralhas, montamos guerrilhas, escavamos caminhos, corremos, fugimos para viver.

Aos sequestros, saques, invasões, seguimos sobrevivendo, deixando para trás alguns corpos que não resistem, membros amputados, sangue jorrado, trazendo em nós as vidas que ainda resistem.

¹ Referência ao poema *Vozes-mulheres* (EVARISTO, 2017, p. 24), como uma potencialidade clínica que será trabalhada no texto e que apresenta conceitos de memória, grupalidade com mulheres negras, corporeidades e ações cuidantes.

Escrevo dores enquanto sangro, pois não há como falar de vida sem mencionar a resistência. Quilombo² só insurge para que corpos negros resistam, para que vidas existam mesmo com todas as modernas atualizações de capturas e de violências que as máquinas coloniais produzem.

² Os surgimentos de quilombos, tanto na história quanto como conceito social, serão discorridos ao longo do trabalho.

Serão várias vezes...

em vários tempos...

em lugares que

cortam o Atlântico...

que mulheres

seguem em fuga para

qui

lombos,

quando se encontram

nas

trilhas

e fazem

caminhos.

1. TRILHAS E CAMINHOS AOS QUILOMBOS

A composição de um grupo com mulheres negras, no espaço de um consultório particular, no município de Aracruz/ES, não nasceu pronta (nem nasceu negra). Começou em 2018, tempos em que os silenciamentos e a depreciação de ser mulher tornaram-se regras por maneiras mais explícitas, tornando-se pauta de campanha eleitoral. O convite para uma experimentação em grupo não era direcionado a mulheres negras, mas, aos poucos, elas foram se achegando, atravessando as marcas que ganharam relevo no período eleitoral, acompanhando a transição capilar da psicóloga-negra que se (de)formava, nascendo outras transições naqueles encontros.

Tinha algo ali que não tinha antes, em que falar de negritude e de racismo tornava-se pauta espontaneamente, e de forma ora acalorada, ora dolorida demais. A cada centímetro crescido da raiz crespada daquela psicóloga que se fazia negra, em cada penteado *nagô*, algo começava como curiosidade despreziosa e avançava em experiências e experimentações daquelas mulheres negras.

De partida, foi necessário apoio de algumas autoras e alguns autores para estabelecer olhares críticos na clínica, de forma que se fazem visíveis alguns vários fios imperceptíveis dessa teia do ser mulher negra. A marcação de que não havia ausência, mas invisibilidade de espaços de fala, materiais e debates com a demarcação de questões de raça e gênero aconteceu na sequência – não era cegueira, mas a normalização de não olhar (ou do olhar embranquecido).

O trabalho com esta clínica é atravessado pelo contexto de uma regionalidade, composta por histórias de uma cidade, algumas “oficiais” e outras ocultas, que passam entre as histórias formalmente contadas nas escolas. Mas há também aquelas histórias que são duramente invisibilizadas, que são importantes de serem contadas.

Essa invisibilização para questões de raça e gênero era estampada como mapa da cidade: nomes de ruas, famílias autointituladas *tradicionais*, que se apropriam desse termo para dizer de sua ascendência italiana-cristã-colonizatória, na história de uma cidade fundada em torno da Igreja Católica, de onde se vê as fachadas do comércio do centro da cidade, aqueles estabelecimentos que pertenciam a uma quantidade de pessoas que cabe na palma das mãos, todas de sobrenomes que se encontram facilmente na

relação de pessoas que desembarcaram no Maria Pia,³ em que os novos "empreendedores de si", que já não se viam como proletariado, alugavam lojas e formavam esse comércio de cidade de interior – coincidência ou não, esta era a vista da varanda do consultório em 2018, entre as ruas Padre Luiz Parenzi e Quintino Loureiro.⁴

A história de Aracruz também é a da disputa territorial travestida de desenvolvimento industrial e tecnológica.

Segundo Barcellos (2008), contando com incentivos fiscais do Governo Federal, a empresa Aracruz Florestal S/A é criada em 1967, iniciando a compra de terras de pequenos proprietários da região, além da aquisição de 10 mil hectares de terra da empresa Companhia Ferro e Aço de Vitória, com início das operações em julho desse mesmo ano. Em 1969, a empresa inicia os estudos para a construção de uma unidade industrial para produção de celulose, e em 1972 foi criada a Aracruz Celulose S/A, com um custo de implantação de R\$ 536 milhões (BARCELLOS, 2008, p. 218).

A apropriação do espaço, no Terceiro Mundo, pelos grandes projetos, exigiu uma “arrumação” de informações institucionais e políticas, ao mesmo tempo, a produção de um espaço artificial, onde sujeitos locais, por se colocarem como obstáculos ao desenvolvimento, foram transformados em ausentes. No caso do território indígena, estranhamente um relatório técnico o identificava como “terras improdutivas e parcialmente desabitadas, tecnicamente apropriadas para o plantio da monocultura de eucalipto [...] uma macabra representação de lugares despídos de vida natural e social.” (CICCARONE; SCARIM, 2003, p. 1-2) apud BARCELLOS, 2008, p. 234).

Com as mudanças provocadas pela chegada dos novos empreendimentos internacionais e aumento da “riqueza” circulando no município, algo que permanece é a característica provinciana dos donos dos imóveis em torno da igreja católica e dos nomes das ruas do centro da cidade, em memórias a padres que trouxeram seu legado e a alguns dos italianos que chegaram no início do século XX, e juntos “construíram” a cidade. Essa geografia da cidade só muda pela modernização de fachadas e placas. Mas há um território que se transforma, uma população empurrada para as periferias, que permanece até os dias atuais separadas do centro da cidade pela monocultura verde.

³ Uma das embarcações que trouxe imigrantes italianos para esta região do ES.

⁴ Durante o contexto da pandemia, em um período crítico do país inteiro, e também na cidade, em 20 de março de 2021, o município e o Governo do Estado do Espírito Santo adotam medidas mais severas de restrição ao funcionamento dos estabelecimentos comerciais de, e os comerciantes da cidade descumprem os decretos e organizam uma carreata com dezenas de participantes, com seus funcionários à frente das câmeras, aos gritos de "Queremos trabalhar", defendendo as medidas sanitárias de prevenção ao COVID-19 como uma afronta aos empreendedores.

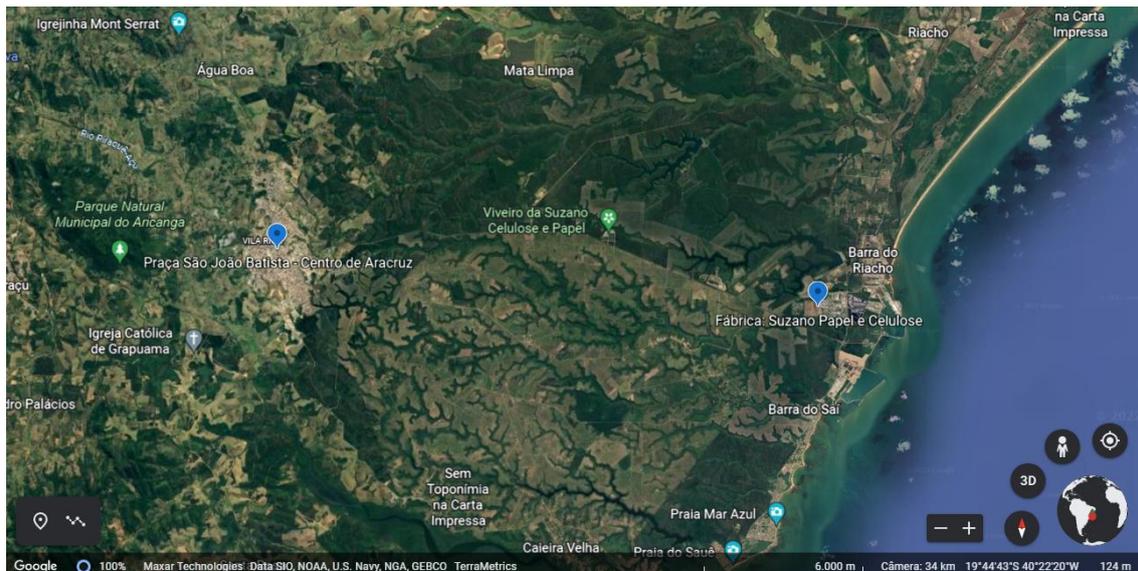


Figura 1 – Imagem de satélite de parte do município de Aracruz, com acesso no Google Earth em 07/03/2022.

A imagem da Figura 1 ilustra a localização do centro da cidade e a Fábrica, atual Suzano Papel e Celulose S/A, ambas em marcadores azuis, e o viveiro da empresa, antiga Aracruz Florestal e atualmente também administrada pelo grupo Suzano S/A. As comunidades de Barra do Riacho e Vila do Riacho se tornaram duas localidades para as quais a população periférica foi “empurrada”, tanto pelas oportunidades de emprego na fábrica e no porto, e também vale ressaltar sua proximidade com as áreas demarcadas em favor dos povos tradicionais da região. Alguns dos territórios indígenas demarcados são Pau Brasil, que no mapa está bem a diante do viveiro e da fábrica, separados das empresas por uma rodovia, e que se estende até a aldeia de Caieiras Velha. A população negra e indígena não aldeada se concentra fortemente nas comunidades de Barra do Riacho e Vila do Riacho, e nas mais recentes periferias de Aracruz, também distantes do centro da cidade.

Se o Centro de Aracruz é um espaço apropriado pelas ditas “famílias tradicionais”, a implantação das duas grandes empresas de monocultura de eucalipto e de produção de celulose demandou a construção de uma infraestrutura para receber os acionistas, diretores, gerentes e outros profissionais que vieram para ocupar os cargos mais estratégicos das empresas.

Nesse contexto, foi construído o bairro Coqueiral, em uma região próxima à praia e também com rápido acesso à fábrica, em um “estilo primitivo” e fruto de um “pioneirismo”. Com casas de diferentes padrões para atender aos trabalhadores de

padrão socioeconômico de classes alta até média, uma escola privada, uma ampla praça e um centro comercial. O bairro de Coqueiral contava com guaritas em todos os seus acessos, que mesmo não mais utilizadas ainda compunham um ar de ambiente privado ao bairro no início dos anos 2000. A “sofisticação” marcou a história do bairro, com áreas arborizadas, jardinagem, festas temáticas com as culturas das diferentes nacionalidades dos trabalhadores estrangeiros (finlandeses, suecos, noruegueses, etc.), além de eventos com orquestras e artistas de reconhecimento nacional.⁵

Com ingredientes modernos e desenvolvimentistas, a relação entre os povos tradicionais do Espírito Santo e a empresa Aracruz Celulose S.A. reedita a história colonial – alguns a chamariam de relação pós-colonial, ou seja, formas de dominação que caracterizaram o período colonial, reelaboradas e transportadas para a contemporaneidade – e impõe às comunidades indígenas e quilombolas perdas materiais e simbólicas irreparáveis. A diferença é que, nesse acontecimento da atualidade, o colonizador estabeleceu uma prévia aliança com sujeitos internos [Estado, lideranças nacionais e estaduais] que deu suporte ao processo de invasão e ocupação de terras (BARCELLOS; FERREIRA, 2007 apud BARCELLOS, 2008, p. 233).

Se houve um projeto amplo de expansão, houve também resistência por quem precisou de muita luta para sobreviver. As terras do norte do Espírito Santo, ocupadas desde a década de 1960 pelas empresas de plantio de eucalipto e produção de celulose, não eram terras de ninguém, mas de populações indígenas, quilombolas e pequenos produtores rurais.

Além das máquinas para desmatar a vegetação nativa e iniciar a formação do “deserto verde” de eucalipto, foi devastada também o território geográfico e subjetivo dos povos tradicionais de Aracruz.

Há na história da cidade, ao longo dos tantos anos de disputas por terras, uma guerra de narrativas com violenta depreciação da imagem dos povos tradicionais, mantendo no imaginário coletivo uma ideia de heróis do desenvolvimento (empresas) versus os vilões do progresso (indígenas, ribeirinhos, pequenos agricultores, etc.).

⁵ Youtube, 27 de abril de 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=phpXaxeYs_A>. Acesso em: 8 de março de 2022.



Figura 2 – Outdoor divulgado pelas empresas terceirizadas da Aracruz Celulose S/A em 2006 (BARCELLOS, 2008, p. 275).

A imagem da Figura 2 retrata um pouco do discurso que circulava pela cidade. As pessoas do centro da cidade tinham medo ou ódio de uma dita “selvageria” dos povos tradicionais, com falas pejorativas que ainda se escuta nos dias atuais nos comércios ou filas de bancos. Segundo Barcellos (2008, p. 277), “as práticas de racismo incentivadas pela empresa assumiram tamanha gravidade que o Ministério Público Federal interveio com ações contra a empresa”.

O racismo explicitado pelas práticas da empresa reproduz conceitos coloniais desde a invasão portuguesa, as imigrações italianas e alemãs, e adquire contornos de um discurso mais neoliberal.

Contar a história colonial de Aracruz, além de contar das riquezas da cidade e das famílias colonizadoras que, com o suor de seu trabalho conquistaram riquezas e progressos, é também enunciar uma história de invasão, de destruição, saque e desapropriação, e, conseqüentemente, fazer aparecer as memórias apagadas, não contadas ou mal contadas, de povos que resistem e sobrevivem às várias violências. A história dessa cidade é marcada pela luta em sobreviver.

Segundo Barcellos (2008, p. 246), a ação de expansão territorial para a monocultura de eucalipto se desloca para o norte do Espírito Santo, e “em 1974, ela havia chegado ao Sapê do Norte, lugar onde vivem comunidades negras rurais, hoje reconhecidas como remanescentes de quilombos”.

Se, sob muitas lutas, algumas comunidades resistiram, outros grupos, como a população ribeirinha, meeiros e pequenos agricultores, podem ter perdido (ou deles seriam retiradas) a noção de comunidade. Essas lutas, que no imaginário da cidade de Aracruz não existiram ou foram demasiado pacífica (pelo não mensurável derramamento de sangue e empilhamento de corpos), omite uma face perversa colonizatórias característica no Espírito Santo desde as chegadas dos bancos europeus até o final do século XX, e se repete com a implantação da monocultura de eucalipto.

Frequentemente, o colono adquire, para se estabelecer, um terreno que já está ocupado por um nativo, naturalmente sem nenhum título jurídico. Este, para se tornar proprietário da terra, procede de modo muito simples. Escolhe um trato de terras que lhe parece melhor, finca aí algumas estacas para determinar os limites (com essa providência está certo de que será respeitado por todos os lados). [...] Essa terra já desbravada, mas ainda plenamente explorável, é, para o colono alemão, um excelente ponto de partida para uma atividade agrícola mais intensa. O homem de cor, a seu turno, se desfará, de bom grado, de sua propriedade, para penetrar mais fundo na floresta e recomeçar tudo; só negociando, pode satisfazer diversas das suas necessidades e, além disso, está habituado a um nível de vida muito primitivo. Vem a ser, portanto, o pioneiro da colonização [...] (SALETTTO, 1996, p. 204 apud NETO, 2012, p. 180).

O autor ainda acrescenta que a falta de meios para a regularização das terras por parte dos posseiros também foi um fator que expulsou os posseiros dos espaços que eles detinham, de forma que acabavam se desfazendo de suas propriedades ainda contra sua vontade em fazê-lo (NETO, 2012, p. 180).

Sobre a população negra na região, em um estudo detalhado sobre o a comunidade quilombola São Pedro, localizado em Ibiracu, município vizinho de Aracruz, Neto (2012, p. 183-184) destaca um grande fluxo migratório de pessoas negras vindas principalmente de Minas Gerais após a abolição da escravização, levando em consideração a construção da Estrada de Ferro Vitória-Minas, que corta o município onde a comunidade quilombola está localizada, no final do século XIX.

Neto (2012) também aponta para o fato de toda a história da região contar dos movimentos migratórios dos europeus, principalmente de italianos, como que fundantes da cidade, e defende a importância do resgate dos registros orais para que as histórias dos que ali antes habitavam e de outros movimentos migratórios também ganhem relevo, com a mesma relevância da história documentada dos imigrantes italianos.

As desapropriações emudecidas e as lutas por terras se estenderam por cerca de quarenta anos em Aracruz, e, ainda que haja na atualidade uma decisão que resguarda aos indígenas aldeados uma fatia das terras demarcadas, o poder público sempre teve uma participação crucial nas brigas por terras, marcadamente favorável às empresas em detrimento das populações tradicionais, ou mesmo uma posição ambivalente, como no Governo Lula, que ao mesmo tempo em que assume uma postura de demarcar as terras dos povos tradicionais, também atua no estímulo às empresas na expansão de suas monoculturas (BARCELLOS, 2008, p. 280).

O governo Bolsonaro, vitorioso das eleições presidenciais de 2018, já adota uma postura de estabelecer o projeto do Marco Temporal na tentativa de reverter as demarcações de territórios indígenas e quilombolas, em favor das grandes monoculturas em todo o território nacional.

Do cenário eleitoral no Brasil em 2018, à vista da varanda no centro da cidade de Aracruz, da psiquiatria manicomial, à história da psicologia "crítica"; os lugares de lutas das mulheres negras permaneceram e seguem silenciados pelos pilares *colonizatórios*, como uma espécie de "morte" decorrente das imposições dos modos aceitáveis pelos modelos de família, pelos lugares sociais da mulher negra e indígena, pelas proibições implícitas e explícitas de ocupações de lugares por parte dessas mulheres, pelo conjunto de julgamentos e normas violentas, presentes das piadas com aparência inocente aos discursos de ódio e de repressões mais severas.

Neste campo de análises, com atravessamentos de uma regionalidade com algumas marcas deixadas pelas colonizações ainda impõem e de um contexto político marcado por inúmeros modos de violências, a clínica é trançada como será exposto ao longo deste trabalho.

A experiência da clínica somente existe pelo relevo e pela análise das (de)formações em psicologia que sustentam, do espaço físico, da cidade/estado/país e de regionalismos, das pessoas que ali estão (estamos), dos lugares sociais e culturais, pelos traçados de produção de subjetividade que envolvam raça, gênero e família, pelas violências e pelo lugar ativo-omisso do Estado.

Uma ferramenta utilizada nesta clínica é o *diário de análises*, companhia e transbordamento da vivência na atuação em psicologia, e também um campo em que

partem as primeiras inquietações em direção a um percurso de pesquisa. Um baú com cadernos em que são anotadas as experiências vividas na clínica, que podem ser um caminho até uma supervisão clínica e também uma produção dialógica, errante, inventiva e interventiva da psicóloga com ela mesma e com quem a encontra.

Em outros termos, o *diário de análises* é ferramenta coletiva para compor registros, análises, arquivo desprezioso de materiais eventualmente desenvolvidos nos encontros em grupo, formação de escrevivências.

O *diário de análises* compõe um campo de experiências, um espaço insubmisso de fugas e resistências, terreno complexo. A relação com o *diário de análise* e com a escrita formatada deste trabalho de pesquisa, tem, sobretudo, o intuito de traçar uma escrevivência:

Portanto estas histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem, na medida em que, às vezes, se (con)fundem com as minhas. Invento? Sim invento, sem o menor pudor. Então as histórias não são inventadas? Mesmo as reais quando são contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. O real vivido fica comprometido. E, quando se escreve, o comprometimento (ou o não comprometimento) entre o vivido e o escrito aprofunda mais o fosso. Entretanto, afirmo que, ao registrar estas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência (EVARISTO, 2016a, p. 7).

As escrevivências no *diário de análises* ocorrem como um espaço de insurgência, em que narrativas se entrelaçam e se misturam entre relatos de pessoas que passam no espaço da clínica, e as questões transgressoras que a psicóloga não deveria fazer, segundo uma ciência clássica eurocentrada.

Ao evocar o termo *análise*, as escrevivências favorecem a um fazer de rupturas com os conceitos da ciência “clássica” que visa operacionalizar uma simplificação de conceitos para interpretá-los, decifrá-los e formular respostas e prescrições. Nesse sentido, as *análises* referem-se a uma prática política na clínica e na pesquisa, ao passo que percorrem a complexidade de instituições que se encontram em um contexto social. *Análises*, portanto, formam um compromisso em tirar o campo de análise de uma perspectiva eurocentrada e explorar uma perspicácia transgressora que vaza às paredes dos moldes colonizatórios de pensar.

Assim, é importante ressaltar que, nessa perspectiva de *análises*, faz-se também rupturas com dualidades tão comuns nos métodos científicos “clássicos”, de sujeito e objeto na clínica e na pesquisa.

Em um trecho do *diário de análise* do dia 20 de agosto de 2018, um lembrete grifado com lápis de cor roxo apertando a folha e manchando levemente as letras em grafite:

Não permita que uma análise "psicológica" seque as lágrimas daquelas mulheres da roda. Pra lágrimas, ofereça lenços, toque nas mãos, abraço, olhos nos olhos. Identifique quando a mulher precisar de um tempo. Respire junto com ela, e convide as outras mulheres para estarem juntas. Acolha e cuide. Quando a análise "psicológica" seca lágrimas, elas podem virar massa para concreto, o corpo tende a endurecer e a voz emudecer. Sua análise tem gente demais, e poderá abafar aquele som de quem disfarça a dor para falar.

Há olhares provocativos para os lugares de análise, da psicóloga, e para um investimento em compor um lugar que não reproduzisse mecanismos de silenciamentos recorrentes nas histórias daquelas mulheres negras presentes. Não havia no momento daquela escrita a presença de contribuições de olhares de muitas autoras negras, mas essas inquietações me empurraram em direção a Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento, Lélia González, Grada Kilomba, Neusa Santos Souza, e tantas outras que passaram a compor com esta formação clínica durante duros processos de *escavação*. Também me encontrei, nas trilhas construídas, com Abdias Nascimento, Fanon e Mbembe, enquanto revisitava outros tantos que atravessam meu processo formativo, como a Regina Benevides, Foucault, Lourau, Deleuze, Guattari e ainda outros tantos que sequer irão aparecer nas referências deste trabalho, mas que me acompanham de outras maneiras.

A busca por referências de autoras negras e autores negros aconteceu na medida em que os encontros com mulheres aconteciam, e as mulheres negras chegavam (chegávamos) aos poucos (ou aos poucos eram/éramos realçadas). Duas perguntas seguem de mãos dadas, e percorrem outros espaços nesse trabalho: por que uma clínica em grupo com mulheres? O que traz mulheres negras para uma proposta de clínica em grupo, e não as convoca da mesma forma para um *setting* “tradicional” de “analista e analisando”?

O *diário de análises*, com isso, se faz um espaço de clínica, e conduz a uma encruzilhada, um lugar de pesquisa, com conjugações em primeira, segunda e terceira

pessoas. Neste chão, o *diário* e a *análise* são utilizados como ferramentas para *escavação*.

Inicia-se um processo de *escavação*, na busca de escritoras negras e escritores negros, utilizando as mãos, as unhas, e as ferramentas que a formação em psicologia sem um recorte de raça e gênero puderam fornecer. Essa formação sem recortes de raça e gênero é a mesma que se propõe neutra, aquela neutralidade que desfila pura em seu véu de noiva casta.

A *escavação* é um modo e um método de trabalho que passa por toda essa pesquisa na busca por referências que componham nos processos analíticos, de cuidado e de vida. Este é um modo de viver experiências de encontrar pessoas e territórios ocultados pelos racismos, em encontros com mulheres negras na cidade, na literatura, nas áreas de humanidades e sociais, e até mesmo com autoras e autores que permanecem ausentes nas bibliografias complementares (ou nem aparecem) nos programas de formação em psicologia para pensar raça, gênero e grupalidades. No decorrer do processo, a *escavação* adquire novas ferramentas e terrenos outros, indo em direção à formação de quilombos.

Dentre os questionamentos mais inquietantes que passaram pelo *diário de análise* e borram as páginas deste trabalho, vêm a marcação de como esse grupo com mulheres negras aconteceu após tantos anos de atuação, permitindo somente neste momento um olhar apontado para as questões de raça e gênero atravessando as experiências no consultório de psicologia. E todo o período em que as questões não passavam por esse lugar? Onde estava a psicóloga negra? Onde estava esse campo de análise? Onde estava essa bibliografia de autoras negras e autores negros? Como exercer uma escuta que pouco se atentou para esses gritos?

Algo que Cecília Coimbra⁶ há muito denunciou diz respeito a uma produção de demandas para as quais o psicanalista/psicólogo pode apoiar a partir do seu olhar analítico, com aspectos que individualizam o sujeito ou circundam aspectos sociais

⁶ “Há, na sociedade em geral, a produção de demandas que necessitam do "apoio" e do recurso psicanalíticos: as relações familiares [...], os ideais de feminilidade e masculinidade, a exploração das potencialidades emocionais, a "orientação" para os processos decisórios pessoais, etc. Estas demandas são produzidas e fortalecidas, principalmente, entre os profissionais liberais (psicólogos, professores, artistas, intelectuais, etc.) e estudantes universitários que desejam se autoconhecer. [...] uma naturalização da demanda? Naturalização no sentido de que ela não é percebida como produção dessas próprias práticas "psi", mas como um objeto já dado e, portanto, natural” (COIMBRA, 1995, p. 74).

cuidadosamente delimitados, como família e sexualidade, restando a tudo o que escapa um gueto periférico que formariam um denso campo de análise que incomodaria a toda uma elite dominante do lugar de saber “academicista”.

Cecília Coimbra (1995) apresenta a maneira como as práticas “psis” no Brasil, nas décadas de 60, 70 e 80, se contorcem para caber nas normas de um regime ditatorial, se produzindo e reproduzindo em um regime político totalitário violento, escancarando ao menos três décadas de silenciamentos e propondo práticas implicadas, que denunciam os efeitos de um regime político autoritário/repressor/violento na produção de subjetividade.

Os fazeres de psicologias “neutras” são colocados em análise, questionadas e incorporam novos contornos por parte de alguns profissionais e pesquisadores que se propõe a uma análise de implicação – mas não sem sofrer todo o tipo de consequência violenta pelas denúncias que faz, posto que o Estado [totalitário] chega às vias de fato para amordaçar. No entanto, as práticas “psis neutras” seguem atendendo às demandas da comunidade “academicista” e de um Estado neoliberal que desenvolve ferramentas mais atuais de controle, ao passo que psicologias transgressoras desse modelo de “neutro” permitem ampliações de escutas e análises.

A quem serve tal “psi neutra”, afinal de contas, que já foi questão de análise de Cecília Coimbra, quando ela aponta em seu trabalho, sobre esta formação “psi” instituída por um viés positivista, que “onde se tornam hegemônicos os conceitos de neutralidade, objetividade, cientificidade e tecnicismo; onde, nos diferentes discursos e práticas, o homem e a sociedade são apresentados como ‘coisas em si’, abstratos, naturais e não produzidos historicamente” (COIMBRA, 1995, p. IX).

Ainda assim, colocar em análise os lugares da branquitude e do racismo na subjetividade brasileira ainda persiste, mesmo em clínica que se componham como críticas, uma prática minimamente desconfortável. Um desacomodar em que o branco olha a si próprio racializado e não neutro ou universal, e onde a negra encara seus lugares negados e sente o suor da luta escorrer em sua testa. Pairam silêncios nas clínicas críticas que se dizem éticas e políticas.

“Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus” (GONZÁLEZ,

2018, p. 193) – diriam mesmo as clínicas mais críticas, que dão luz às políticas públicas e às questões sociais, partindo dos olhares às minorias.

No trecho acima, em que Lélia apresenta em uma reunião em que participou em 1980, a fala debochada denuncia uma constituição sólida de uma ideia em torno do racismo e dos lugares de privilégio da branquitude, que persiste e ganha elementos como “*racismo existe, mas não comigo, pois aos meus olhos e em minha vivência na psicologia, todos são iguais, o que importa é a produção de subjetividade do sujeito em análise*” ou mesmo “*tenho até um amigo/paciente/analizando negro*”, ou ainda, “*racismo é crime, é assunto para o direito*”.

Uma clínica, sendo política e ética, não é lugar de reproduzir as formas de controle do Estado, que irá perpetuar o Mito da Democracia Racial à atualidade. A clínica, portanto, não permite neutralidade (somente se tingida com uma densa e dura camada de cal derramada sobre os corpos). Não pode haver permissão para matar e morrer por uma *ciência positivista, objetiva, mensurável, rigorosa, precisa, sistematizada, controlável*, nos termos das definições de ciência descritas por Ana Bock.⁷

Matar e morrer são o que a ciência moderna se propõe quando exclui tudo o que não cumpre com esses requisitos, e aqui, a psicóloga se vê na necessidade de lutar por se (de)formar na luta por uma clínica com mulheres negras, para pulsar vidas e resistências.

O resgate/invenção/permissão de ferramentas que pudessem ser suporte a uma clínica política, sem neutralidade, trouxe surpresas agradáveis e agonizantes. Agradável por oferecer possibilidade de consistência para essa clínica com mulheres negras, e agonizantes ao notar a quantidade ínfima (considerando que deve ter havido algo perdido na memória) de materiais estudados no período de graduação (2006-2010) e pós-graduações *lato sensu* (2016-2017), nas ementas e textos sugeridos nas disciplinas acadêmicas e na iniciação científica, e a ausência de materiais que discutem relações raciais.

Foi preciso *escavar* muito daquilo que estava ali, sob os pés, invisível, oculto, morto, calcificado, comprimido. Há brigas e reconciliações com os autores de uma perspectiva

⁷ BOCK, A. M. M. et al. *Psicologias: uma introdução ao estudo da psicologia*. São Paulo: Saraiva, 1999, p. 15-19.

eurocentrada e universalizante, mesmo os mais “críticos”, enquanto acontecem as *escavações*. Contudo, sem esses autores, que psicologias restam?

A psicóloga que se faz negra enquanto se encontra em grupos com mulheres negras é uma sujeita ativa nesta clínica/pesquisa. Não há distanciamento, pois também não há a cisão do lugar do psicólogo que intervêm sobre pacientes pacificados que se submetem passivamente. As mulheres do grupo são sujeitas ativas.⁸

Os grupos com mulheres negras que se faz junto às *escrevivências dos diários de análises*, das poesias escritas nos encontros e mesmo deste trabalho, e acontecem como quilombos – ou torna-se caminho para quilombos enquanto acontecem. As escritas procuram dar contornos ao lugar de fuga, aos olhares de não objetificação dos corpos das mulheres negras como propriedades de outros, e a construção de um amplo território que se faça terreno fértil para desejo de resistências, para enfrentamento das violências e armas de aniquilação em massa de saberes, forças, histórias e desejos.

Este primeiro grupo com mulheres, batizado de “Veredas Femininas”, nasce em 2018, com encontros presenciais e quinzenais, no espaço do consultório. O grupo era aberto, bastando a confirmação da presença por mensagem, e acontecia nas noites de segunda-feira. A divulgação acontecia por um quadro no próprio consultório, por mensagem a mulheres que poderiam ajudar a distribuir as informações a outras mulheres da cidade, e pela rede social. Havia um valor de investimento para a participação em cada encontro, que era acertado no momento da confirmação de participação. Quando no acolhimento de mulheres em situação de vulnerabilidade ou risco social, ou exposição a situações de violência e violação de direitos, era combinada a isenção do valor e a condução para a inserção da mulher na rede CRAS e CREAS, e na RAPS para um acompanhamento individualizado.

O último encontro do “Veredas Femininas” foi em 02 de março de 2020. Duas semanas depois, em 16 de março, os encontros foram suspensos em decorrência da pandemia de COVID-19.

⁸ O termo *sujeita* é utilizado no feminino de forma proposital, chamando a inquietação para a construção depreciativa e socialmente empregada da palavra, o que não acontece quando ela aparece no masculino, mas a apresentando em um sentido de existência potente da mulher. Da mesma forma, esse termo se repetirá ao longo deste trabalho, da provocação da estranheza à conquista da possibilidade de ser sujeita.

Questionei inúmeras vezes o porquê de não continuar com encontros on-line. Aquele grupo havia um modo corpo-espaço e um elo entre nós, e sabíamos que algumas mulheres que iam e vinham não tinham aporte tecnológico ou lugar-lar para levar os encontros para suas casas. A escolha foi a de não seguir com esse grupo em outros formatos.

Somente um ano após o início da pandemia, em 2021, ainda em situação de distanciamento social como medida sanitária de prevenção ao COVID-19, houve a abertura para outros grupos com encontros on-line.

Após *escavar* e encontrar Carolina Maria de Jesus fez-se um desejo de encontrar outras mulheres para escrever e ler poesias. Assim, em 202, divulguei nas redes sociais e a mulheres conhecidas, os encontros on-line para escrita poética com mulheres, em encontros abertos com mulheres de várias partes do Brasil.

Em junho de 2021, uma nova experiência na clínica on-line. Elaborei uma proposta de um grupo terapêutico fechado, mediante inscrição, com número de encontros estabelecido previamente, somente com mulheres negras. O grupo “Transições” contou com a participação de seis mulheres de vários lugares do Brasil.

Não criei um grupo de encontro com mulheres negras, mas essas mulheres *escavaram* e formularam esse espaço, e desde então, venho trilhando caminhos a uma clínica-quilombo. Não houve, portanto, uma intencionalidade inicial de convidar mulheres negras para estarem em grupo na clínica, mas produziu rupturas em meus ouvidos e me colocou diante de um imenso caminho de escombros enterrados sob uma sólida formação em psicologia. Parti em busca de um campo de análise que descobri não ser nada novo, escolhi seguir trilhas rumo aos quilombos e *escavar* para afinar a escuta em uma clínica ética e política.

Assim, o chão de uma clínica de racha, e encontro pistas para trilhar percursos rumo aos quilombos. Convido a mulheres negras para ler e escrever poesias, para encontros em grupo, contar histórias, isso enquanto (re)conto e encontro eu mesma minhas próprias histórias.

1.1. Encruzilhadas: das trilhas ao espaço acadêmico

Do percurso da vivência clínica ao *escavar* de trilhas aos quilombos, chego ao espaço acadêmico e à escolha epistemológica para elaborar uma pesquisa.

Alguns lembretes que chegam ao correr dessas trilhas que atravessam a universidade: (1) o espaço acadêmico tem sua fundação uma episteme eurocentrada, e produzir fissuras não derruba esses pilares, mas é possível e necessário *escavar* saberes profundamente enterrados para fazer rachá-los; (2) é em um modelo de escola conteudista e disciplinar, como são os modelos escolares ocidentais deste tempo, com provas, notas, chamadas e processos seletivos de ingresso, que formam e mensuram uma “cognição”; (3) basta um momento de distração, um descuido, ou mesmo um apaixonar-se por uma referência epistemológica afrocentrada, e está posto o risco de atuar com as habilidades desenvolvidas ao longo de toda uma formação acadêmica, de catalogar um conceito, realizar uma síntese, uma apropriação e um esvaziamento de conceito; (4) a solidão da mulher negra no espaço acadêmico pode ser fatal.

Durante esse percurso de pesquisa, o epistemicídio, um tema que será trabalhado no capítulo 2, se escancara na vivência acadêmica.

Por que retornar à universidade após dez anos fora desse espaço? Vim movida pela urgência de produzir uma pesquisa que ampliasse minha escuta, e para que minhas questões pudessem se aproximar das perspectivas de análise de outras pessoas que pensam uma clínica racializada e enegrecida.

Nesse percurso, escutei inúmeras vezes que a universidade precisa ser preta. Mas se ela é essencialmente branca, em sua fundação, estrutura e sistemática, como torná-la preta, e para quê, e para quem? Para produzir e disseminar conhecimento, ora. Sim, claro, este é um espaço que serve para isso, mas não é o único lugar de desdobramentos de saberes, tampouco o lugar de saberes mais sábios como ensina o modo científico ocidental. A ocupação do espaço acadêmico pelo povo preto é importante para os processos de ascensão socioeconômica, e também para a produção científica por perspectivas outras, para que toda uma existência seja traduzida às linguagens acadêmicas e de uma estrutura de poder que rege os modos de vida em determinado contexto, podendo chegar a compor políticas públicas, jurisprudências e ações cuidantes.

No espaço acadêmico, o trabalho ainda é mensurado com a quantidade de papel produzido, com o volume de burocracias, com a hierarquização de saberes, com o controle, a vigilância e a competição, com os silenciamentos e apagamentos dos trabalhos menos eruditos (ou seja, menos europeus), com a redução de uma produção intelectual em uma prova (a sujeita posta à prova de sua capacidade), dentre outros.

O desejo de ocupar esse espaço se cruza com a revolta de notar o quão doentio esse ambiente pode ser para pessoas pretas. Corpos são mutilados nos espaços acadêmicos e seus órgãos se tornam estatísticas, objetos de estudos em laboratórios ou até fósseis calcificados enterrados e concretados.

Nesse ponto nodal, que se une e se complexifica, ousou ver uma encruzilhada. Um conceito muito importante e bonito em uma perspectiva de pensamento afro-brasileira. Contudo, incorro em um perigo mortal: categorizar, simplificar, apropriar e esvaziar um importante conceito de uma filosofia afro-brasileira.

Para desenvolver o conceito, Leda Maria Martins utiliza o título “Os riscos das encruzilhadas” (MARTINS, 2021b, p. 50), mas que riscos seriam esses, e o que a encruzilhada tem que se complexifica em si e não se assemelha a entroncamento, laço, nó ou cruzamento?

Segundo Leda Maria Martins, (MARTINS, 2021b, p. 50) “os povos negros se constituem nas encruzilhadas desses múltiplos e polissêmicos saberes”, assim corpos negros são constituídos como lugares de ambivalências, contradições e disputas, uma *arena-corpo*.⁹ Quando se faz um paralelo com um processo formativo, uma pesquisadora-psicóloga-mulher-negra em meio a este lugar, entre a universidade, a clínica, a escavação e os grupos com mulheres negras, pontos nodais compostos por essa multiplicidade polissêmica.

Na concepção filosófica de muitas culturas africanas e afro-brasileiras, assim como nas religiões ali referenciadas, a encruzilhada é o lugar sagrado das intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimento diversos, [...]. É assim, como pensamento e ação, *locus* de desafios e reviravoltas; compressão e dispersão; espacialidade icônica que cartografa os inúmeros e diversos movimentos de recriação, improvisado e assentamento das manifestações culturais e sociais, entre elas as estéticas e também políticas, em seu sentido e espectro amplos (MARTINS, 2021b, p. 51).

⁹ Arena-corpo foi um termo que surgiu em uma poesia de uma das participantes dos encontros de escrita poética com mulheres, com o sentido do corpo como um território que se torna lugar de luta como condição para sua existência.

Na citação acima, a autora elabora o conceito filosófico em uma perspectiva afro-brasileira do que seria a encruzilhada, e novamente um perigo. O sagrado, nessa perspectiva, se expande em relação à noção imposta pelo ocidente por meio do cristianismo, de um Deus, de uma divindade, de uma santidade ou de um objeto ou pessoa ungida e consagrada, que tenha procuração para dizer em nome de uma entidade, embora também possa se encontrar nesse lugar.

Um dos perigos de ocidentalizar os conhecimentos afro-brasileiros é o de sintetizar, apropriar-se e compactar toda uma filosofia, sendo que, educada sob as normas escolares ocidentais e desprovida de uma experiência espiritual afro-brasileira, a pesquisadora-psicóloga-mulher-negra retorna ao cubo que é essa episteme ocidental esbranquiçada e branqueadora.

A sacralidade, em uma perspectiva afro-brasileira, acontece na própria existência: “nós somos sagrados porque nosso mundo natural é sagrado. Nossas moradias e nossos pertences são sagrados, porque são feitos de matérias-primas trilhadas do mundo natural, do mundo sagrado” (FU-KIAU apud MARTINS, 2021b, p. 55).

Menciono a experiência de uma espiritualidade afro-brasileira, considerando os corpos-ritos como espécies de guardiões dos corpos-memórias. São os ritos e as tradições que formam os rastros das memórias experienciadas nos corpos e pelos corpos, mesmo com todo o apagamento/assassinato promovido pelas máquinas colonizatórias.

Toda a memória do conhecimento é instituída na e pela performance ritual por meio de técnicas e procedimentos performáticos vinculados pelo corpo. No âmbito dos ritos, as performances em seu aparato – cantos, danças, figurinos, adereços, objetos, cerimoniais, cenários, cortejos e festejos –, em sua cosmopercepção filosófica e religiosa, reorganizam-se os repertórios textuais, históricos, sensoriais, orgânicos e conceituais da longínqua África, as partituras dos seus saberes e conhecimentos, o corpo alterno das identidades recriadas, as lembranças e as reminiscências, o *corpus*, enfim, da memória que cliva e atravessa os vazios e os hiatos resultantes da diáspora. Os ritos cumprem a função pedagógica paradigmática exemplar, como modelo e índice de mudança e deslocamento (MARTINS, 2021b, p. 48).

A respeito de memória, um conceito fundamental neste trabalho de pesquisa-clínica, retornarei no capítulo 4, em um diálogo entre Leda Maria Martins, Beatriz Nascimento e Glissant. No que se refere aos ritos, ousou afirmar que, guardiões do corpo-memória, não formam clausuras, e por isso seus aparatos transbordam no corpo-templo, e as danças, figurinos, adereços e cenários, como outros aparatos que aparecem nas

espiritualidades afro-brasileiras também estarão presentes nas rodas de samba, na capoeira, no carnaval, na congada, nos saberes de medicina e ações cuidantes comunitárias (benzimentos, rezas, chás, garrafadas e simpatias, para citar alguns exemplos), enfim, inscritos no corpo negro.

Encruzilhada não é somente um ponto nodal que promove o encontro entre caminhos de diferentes origens étnicas e filosóficas, mas é um lugar-movimento, um lugar-performance, e também é um parto, um berço, um lar, onde se perde e onde se descobre, partida e encontro, vida e morte.

Há um desconforto que atravessa esse trabalho ao pensar em afirmar uma epistemologia na encruzilhada, e talvez esse seja o próprio efeito passar sem pressa e habitar esse lugar de trânsito, ambivalências, confluências e contradições. Seria esse desconforto de importância para fazer viva a complexidade de uma epistemologia/filosofia afro-brasileira?

Certa vez, em uma aula de uma disciplina de um curso de pós-graduação de uma universidade localizada no Brasil, uma professora, mulher branca, convidada para uma aula de uma disciplina, disse que precisamos racializar nossos conceitos observando quanto alguns conceitos afro-brasileiros e afro-diaspóricos que são mais evoluídos do que alguns daqueles estudados nas disciplinas. A professora, que nunca pisou em um terreiro e mora na Europa, cita o exemplo do território para Deleuze e Guattari, afirmando que o conceito de terreiro é muito mais evoluído e abrangente, e que ela tem preferido se apropriar do conceito de terreiro para falar de território.

O que podemos aprender com a professora, que, talvez apaixonada pelo terreiro, fez o exercício científico eurocentrado de realizar uma síntese, uma apropriação e um esvaziamento de ambos conceitos, terreiro e território. Além disso, ela lança mão de uma linearidade presente em uma epistemologia eurocentrada, em que um conceito mais atual precisa superar um anterior, criando e sustentando os modismos conceituais.

Esse olhar da professora é exatamente o que não se pretende nesse trabalho, ao lançar mão de um conceito tão importante e de tamanha complexidade, como o de encruzilhada.

O sentido da utilização de uma noção epistemológica da encruzilhada, conforme inaugurado por Leda Maria Martins em sua extensa obra, transborda o uso espiritual, pois se trata de um lugar de múltiplos sentidos em simultâneo. Ao inaugurar o conceito de encruzilhada como epistemologia, a autora relata não se ater ao elemento narrativo nem metafísico, mas ela recua e afirma a encruzilhada como “um princípio geral da cognição, que antecede a qualquer epistemologia religiosa por exemplo” (MARTINS, 2019).

A autora acrescenta também que:

O lugar das encruzilhadas, seja nas culturas banto, iorubá ou jeje, como um significante que foi e é muitas coisas, habita as áfrias negras como um dos signos que traduz certos elementos da africanidade, e nas américas ele vem sendo reimplantado, reterritorializado, transcriado e modificado também. A gente reconstrói aqui nas américas uma série de elementos da nossa africanidade à nossa maneira. Não podemos pensar em uma ideia de pureza, temos que pensar mesmo na ideia de trânsito. E aí vamos pensar na encruzilhada que é exatamente um lugar de trânsito. A encruzilhada é esse lugar espacialidade, cartografia, é uma criptografia, uma cosmologia, um cosmograma, um logos, e é uma sofia. Ela é uma episteme, uma chave teórica e epistemológica (MARTINS, 2019).

Quando a autora afirma um repúdio à noção de pureza, uma invenção da ciência eurocentrada, ela contribui inclusive para a compreensão de que a encruzilhada como um campo conceitual não é composta de um ponto de partida de “pureza”, pois as constituições dos povos do continente africano não são puras, o trânsito aconteceu desde lá e acontece na diáspora.

Tomar o conceito de encruzilhada como epistemologia não é somente um ponto nodal, pois aponta na clínica e na pesquisa uma circularidade de corpos-memórias, com inscrições de tudo o que foi e é apagado/silenciado/enterrado, mas que colore as peles.

Nessa encruzilhada, correndo e escavando até os quilombos, deparo-me com os lugares acadêmicos. Ver-me neste lugar vem como uma onda de revolta e desejo, ao mesmo tempo. A falta de resposta para algumas questões, a constatação da invisibilização das vidas negras, o epistemicídio, e a vontade de ocupar, de transgredir, de construir mais chão para essa clínica que venho percorrendo. Mas, como fazer? Como estabelecer diálogos em um espaço acadêmico eurocentrado, repleto de estratégias afirmativas da branquitude? Como conversar com autores que ignoram o maior genocídio da história e seus efeitos?

É estar dentro do espaço da universidade, por onde se entra em um processo seletivo, que cumpre com seu papel de selecionar aqueles que são mais aptos, com os projetos que são mais relevantes, e que mantém selecionando ao longo do percurso de estudo, tanto pelas avaliações, que cumprem bem com seu papel de medir a aptidão do aluno para ser aprovado ou insuficiente e de mensurar a quantidade de créditos que atestam a capacidade satisfatória ou não, quanto com o fornecimento de condições adequadas para que somente os estudantes de classe média ou que tenham outras fontes de renda possam acessar os espaços acadêmicos. E, estando nesse espaço, ser mensurada, medida, avaliada, classificada, e aprender a reproduzir esse olhar.

Faço birra, me debato, fecho a cara, zango, mas chego à encruzilhada e me vejo em meio desse lugar de transição e passagem. Me perco, me encontro e reafirmo meu caminho antes de me perder novamente; ainda estou correndo para os quilombos, enquanto chego nesse espaço de bifurcações e interseções, a universidade.

O temor de utilizar uma epistemologia da encruzilhada e simplificar o conceito se mistura ao desconforto do risco de apropriação de uma noção que pode remeter às religiões de matriz afro-brasileira, como se utilizar um conceito de um saber afrodiaspórico não fosse legítimo por alguém tão culturalmente embranquecida que não se ajusta no candomblé. Por outro lado, uma pesquisa tão enegrecida não quer caber nos moldes de uma academia que acolhe uma ciência eurocentrada, mas que dialoga com e nesse lugar, bem como autores europeus. É neste lugar de trânsito, nessa encruzilhada, que se percorre ao longo dessa clínica/pesquisa, na afirmação de uma epistemologia.

Leda Maria Martins expande o conceito de encruzilhada como uma possibilidade de lugar epistemológico da cultura negra (MARTINS, 2021b, p. 50).

Base de pensamento e de ação. A encruzilhada, agente tradutório e operador de princípios estruturantes do pensamento negro, é cartografia basilar para a constituição epistemológica balizada pelos saberes africanos e afrodiaspóricos. E nos oferece a possibilidade de interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emerge dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e entrecruzam – nem sempre amistosamente – práticas performáticas, concepções e cosmovisões, princípios filosóficos e metafísicos, saberes diversos, enfim (MARTINS, 2021b, p. 51).

Assim, o conceito de encruzilhada dança, percorre, transita, com uma “energia cinética e deslizante dessa instância enunciativa e performativa dos saberes ali instituídos” (MARTINS, 2021b, p. 52). Em uma vivência na clínica em psicologia, os confrontos

fazem um trânsito entre uma escuta de um (ou vários) inconsciente(s), de uma clínica política.

Um alerta para quando a autora utiliza a expressão “pensamento negro”: ela não se refere a um algo só, acabado, conceituável de forma a reduzir em um objeto fechado, mas falar de pensamento negro e cultura negra, em uma perspectiva epistemológica da encruzilhada, é considerar o trânsito, a multiplicidade, a diversidade, a inventividade e o inacabado.

No percurso deste trabalho, passam/os mulheres pelas encruzilhadas, com as (de)formadas memórias colonizatórias, pelos modelos socioeconômicos impostos e sustentados pelo que resta de nossos corpos, com um modelo epistemológico eurocentrado imposto ao longo de toda uma vida como condição de enquadre nesse lugar, mas que algo comum une, algo em que comungam/os, uma comunidade. Forma-se um grupo com mulheres que anseiam pela liberdade em ser sujeitas. A circularidade das palavras, da fala e da escrita, nos traduz as inscrições enterradas sob nossas peles, uma memória que foi enterrada viva, vítima de tentativa de homicídio desde muitos e muitos anos, mas que vive.

Esta clínica/pesquisa evoca uma urgência: corramos. Não nos enganemos com esse clamor, convocação ou manifesto. Corramos para *escavar* trilhas, mas não significa que passaremos rápido demais pelo que está inscrito no corpo e pelos arranhões que marcam a pele ao longo do caminho. Corramos é um clamor pela sobrevivência, pela fuga, que é condição basal para a formação dos quilombos, conforme apresentarei na concepção de Beatriz Nascimento a respeito das fugas e dos quilombos, logo após um desvio com Carolina.

1.2. Um desvio: o encontro com Carolina

Encontrei Carolina meio que por acaso, mas ela estava ali há muito mais tempo que eu. Ouvei falar dela como “a escritora pobre que conheceu Clarice Lispector”. Fui ao encontro de Carolina Maria, entrei em seu “Quarto de despejo”, e ela me recebeu elegantemente, me fazendo lembrar como aprendi a receber uma visita em casa.

Confesso, estava desconcertada para este encontro. No meio do caminho até sua casa, encontrei Benjamin, um homem branco, norte-americano, escritor premiado, a quem pedi instrução para a localização. Ele me aponta o quarto de despejo com uma rota perfeitamente traçada, e lembra do encontro de Clarice com Carolina, como se esse fosse o motivo da minha visita à Carolina (e talvez fosse, em algum momento). Benjamim disse, sobre Clarice, que “Numa foto, ela aparece em pé, ao lado de Carolina Maria de Jesus, negra que escreveu um angustiante livro de memórias da pobreza brasileira, *Quarto de despejo*, uma das revelações literárias de 1960. Ao lado da proverbialmente linda Clarice, com a roupa sob medida e os grandes óculos escuros que a faziam parecer uma estrela de cinema, Carolina parece tensa e fora do lugar, como se alguém tivesse arrastado a empregada doméstica de Clarice para dentro do quadro”.¹⁰

Saí quase que correndo, sem me despedir de Benjamin, seguindo o direcionamento fornecido em relação à casa de Carolina. A maneira como ele falou, como se ela fosse uma “negra que escreveu” ao invés de escritora que ela é, ES-CRI-TO-RA. Além disso, ele se esforça em ressaltar a inegável beleza de Clarice traçando um paralelo que deprecia Carolina ao deslocá-la do lugar de escritora e aprisioná-la ao lugar de empregada doméstica, como se essa fosse a única possibilidade para uma mulher negra, e como se Clarice precisasse desse paralelo para fazer reluzir sua beleza.

Ah, como o *seu* Benjamim não entendeu nada mesmo sobre Carolina, talvez nem tenha se esforçado para isso. Ela não escreve as memórias da pobreza brasileira, como pensa ele, mas ela conta as memórias do Brasil. Essa é a história que Carolina escreve, é a história desse país.

Sigo rumo ao quarto de despejo de Carolina, e avisto crianças brincando, meninas e senhoras em uma enorme fila para lavarem suas roupas na bica, uma lama que escorre a ladeira e espirra quando eu piso mais forte. Entre o nojo e o susto, vi duas senhoras

¹⁰ MOSER, Benjamin. **Clarice**,. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

discutindo com vozes elevadas porque uma delas ganhou osso no açougue e os ossos estavam limpos demais, a outra senhora disse que ela reclamava *de barriga cheia*.

Minha barriga roncou alto, mas eu sim estava cheia; eu havia feito todas as três refeições em todos os dias anteriores desde que me lembro. Não sei se pelo barulho do meu estômago ou pela minha expressão, as duas senhoras se viraram para mim rapidamente, mas não de forma curiosa ou receptiva. Veio algo como "você não tem mais o que fazer? tá fazendo o que aí parada?".

Perguntei por Carolina, elas deram de ombros. Abri minha mochila, tirei minha marmitta, disse que esperaria por ali e perguntei se elas queriam fazer um lanche ali comigo. As duas senhoras não me responderam, deram as costas e foram para seus barracos.

Alimentei-me sozinha por alguns minutos enquanto as pessoas que passavam por ali me encaravam como que demarcando que ali não era meu lugar. Guardei metade do meu sanduíche de volta na minha marmitta.

Duas mulheres caminham juntas para fora da bica, com uma grande bacia de roupas lavadas. Eu sorrio educadamente.

– A Carolina não mora mais aí, mas todos sempre a procuram nesse mesmo barraco. Está ali, abandonado, utilizado por todo o tipo de gente, trabalhadores indigentes ou vagabundos, quem vai saber. Mas pode entrar, se quiser – disse uma das mulheres, educadamente, voltando seu olhar para o chão enquanto dava passos lentos e segurava a bacia de roupas sobre a cabeça.

Quase que berrando, a outra mulher continua.

– Essa velha metida (cospe ao chão) agora mora em bairro granfino, frequenta festa de rico, usa roupa cara. Ela sempre foi metida a besta, sempre arrumou encrenca com todo mundo aqui na favela. Agora tá lá, escritora. Passe bem ela, e passe bem você também. Não tem nada pra vocês aqui não.

– Carolina saiu da favela, ganhou dinheiro, e dizem que ela agora mora em casa de alvenaria – completou a primeira senhora.

Fiquei extremamente surpresa, e minhas pernas congelaram por alguns segundos, quase incrédula. Olho minhas anotações, e confirmo o endereço de Carolina. Puxo meu celular da mochila, faço uma rápida pesquisa, e todas as referências apontam para a casa de despejo. Encaro o quarto de despejo e noto que ele está abandonado, sem vida.

Deço a favela buscando informações a um e a outro. É sabido que Carolina não está mais na favela, mas os rastros se perdem, ao mesmo tempo em que parece que ela nunca saiu de fato de lá, mais como uma prisão perpétua marcada na pele que omitem sua ascensão.

Essa mochila já me pesa demais as costas, e o suor corre do couro cabeludo à testa de forma que nem o encontro para secar. Paro em um barzinho, num lugar entre favela e um bairro de classe média, onde é possível ver a lama escorrendo do morro, mas chegando a um bueiro no canto da rua. Logo ali, em uma mesa na calçada, vejo um grupo com várias mulheres, rindo e conversando alto, com blocos de anotações e vários cadernos empilhados ali com elas.

Chego perto, me aproximo silenciosamente e ouço que elas estão falando de Carolina. Seria a mesma Carolina?

Compro minha água enquanto as escuto conversar. Elas sabem onde ela está! Ela saiu há muito tempo da favela, mas é como se ainda estivesse presa lá. Aquelas mulheres falavam sobre isso, como se todas elas tivessem presas na favela, como se seus corpos sóoubessem jogados ali, e apontam para mim, me incluindo de alguma forma quando afirmam que a pele nos prende onde a branquitude nos coloca, sem perceber que resistimos e já não estamos presas há muito tempo.

Uma daquelas mulheres tira uma pilha de manuscritos que estava sobre uma daquelas cadeiras de plástico, coloca sobre uma mesa, e me convida a sentar com apenas um gesto de mãos.

Elas me respondem sem que eu pergunte:

– Estamos “tirando” Carolina da favela. Ela já saiu de lá há muito tempo, mas todos apontam para lá para indicar sua morada. Quanto a tiramos de lá, estamos também tirando você e nós desse lugar, e também aquelas que ainda moram lá enquanto lugar de corpos que podem ser mortos. Para eles, Favela é lugar em que eles podem nos prender

e nos matar. A obra de Carolina ficou presa lá, pois é somente a face que a classe média branca quer encarar.

Engoli seco. A fala dessas mulheres me emociona muito. Outra das mulheres continua:

– Acontece que enfrentamos tempo ainda mais difíceis, e nesse trânsito de tirar corpos mortos da favela, nos esforçamos para *escavar* e encontrar vida, e apontar as direções que levam a ela. Encontramos Carolina viva, muito viva!

Entendo que a encontrei, entre aqueles escritos e a força de resistir daquelas mulheres ali presentes. Ali está Carolina Maria de Jesus.

Carolina é revolucionária! Toma para si papel e caneta, se apropria do letramento que não lhe foi concedido, e em um absurdo ato de transgressão, ousa escrever. E mais! Ousada que é, em seu exercício resistente, escava caminho e deixa rastro para que possamos escolher esse percurso.

Eu tomo Carolina pelos braços e envolvo meus braços nela com tanta força que escuto sua coluna estralar. Mantenho o abraço por vários minutos, horas, dias, como se no abraço o tempo passasse diferente.

Carolina disse que “Quando escrevi conta os favelados fui apedrejada. Escrevendo contra a burguesia podem enviar-me um tiro” (JESUS, 2021, p. 144).

No entanto, você não deixou de escrever, não é mesmo? Hoje encontramos aqui com muito mais ferramentas de *escavar*, seguindo o percurso que você fez. A burguesia segue enviando balas “perdidas” e algemas, mas as trilhas por lugares-quilombos ganham as forças das mulheres que aqui estão e de vocês que vieram antes.

Distancio-me, aceno grata, e tomo o caminho de Carolina. Começo a escrever um conto, uma poesia, um projeto de pesquisa, um trabalho de qualificação do mestrado, uma dissertação.

1.3. Saindo dos trilhos e escavando trilhas metodológicas

es.ca.var

verbo transitivo direto, indireto, transversal e espiralar

1. Escavar se formula como um modo/método coletivo de permitir e promover encontros com escritoras e escritores negros que vieram antes, resgatando suas análises pouco exploradas no campo formativo científico eurocentrado.
2. Encontrar coletivos, aquilombar, constituindo-os como ferramentas para escavar, não necessariamente em livrarias.
3. Construir percursos dos lugares hegemônicos de saber até os quilombos, em diversos nós do território e em tempos que se distinguem e se cruzam.
4. Abrir espaço, cavidades, fissuras, para que mulheres negras encontrem espaço de passagem até a uma clínica em psicologia.
5. Método de pesquisa em uma clínica ética e política, que se propõe enviesada aos recortes de raça e gênero.
6. Sinônimos: desquietar, causar alvoroço.

Até este momento, a palavra escavar aparece ao longo do trabalho de forma tímida, em itálico, como um movimento desprezioso ou um molejo. Neste percurso, entretanto, a escavação adquire uma robustez e uma complexidade, se ampliando de sentidos.

O escavar expande-se como modo de trabalho e como escolha política na clínica, que conduz a um trânsito entre trilhas com bifurcações, interseções, junções. A escavação torna-se um modo de resistência ao epistemicídio (uma política de morte que será abordada ao longo do texto), fazendo-se em forças coletivas.

Para esse percurso metodológico, faz-se primordial a análise do lugar de partida: há uma pesquisadora psicóloga mulher negra, há uma formação e (de)formações em psicologia, há uma cidade, há um consultório privado, há mulheres negras dessa cidade, há uma universidade e um corpo docente.

A escolha metodológica foi escavada em um percurso na clínica e na pesquisa, e procura estabelecer uma possibilidade de luta e resistência para experimentar grupos diversos com mulheres negras, onde seja possível falar, respirar, criar e escutar, em um quilombo como caminho de sobrevivência.

Desde o primeiro grupo formado, entre 2018 e 2020, muitas questões passavam pelo diário de análises da psicóloga, e muitas vezes diziam respeito às escolhas metodológicas como afirmação de uma clínica ética e política. Também foi essa uma

das principais ferramentas de escavação, para uma análise de gênero e étnico-racial. Foi na escrita e na leitura dos diários que notei pistas de uma clínica racializada.

Os primeiros passos, ao pensar os percursos metodológicos deste trabalho de pesquisa, remetem à localização do trabalho em suas formas e fôrmas, em um comprometimento, dentre outras coisas, com uma clínica que não silenciasses (mais uma vez) aquelas mulheres que entre caminhos e quilombos se encontrassem.

Dentre tantas cartografias grupais, como descrito por Barros (2009), passando por Moreno, Lapassade, Lewin, Bion, Pichón Rivière, Guattari, entre outros europeus e norte-americanos, nenhum deles pensa o genocídio negro e a resistência à escravização como campo de análise.

Barros (2009) se propõe a justificar a sua motivação em estudar e pensar um trabalho com grupos no século XXI, e desenvolve algumas ideias que podem ser lidas como contrapostas para percorrer um traçado à sua resposta:

Nessa cultura reina o eu, um eu tiranizado pela intimidação, por uma insatisfação crônica, por um sentimento de vazio interior. Ao lado dessas características está também uma profunda desconexão com o campo público. O desenvolvimento da intimidade, completamente associado à degradação das condições de trabalho e à gerência do cotidiano por especialistas, vem diminuindo avassaladoramente a autonomia na definição de metas e lutas, além de tornar cada vez mais distantes a possibilidade de existência de coletivos atuantes (BARROS, 2009, p. 114-115).

Quando se faz uma leitura do trecho acima, é possível pensar essa lógica da intimidade como mais uma das invenções da branquitude, como seus modos de vida de consumo criados ao longo dos últimos séculos. Ao pensar essa mesma citação, onde a autora exhibe a ideia de Christopher Lasch e Richard Sennet, pensar a experiência vivida da mulher negra torna-se uma anacronia, pois não é essa intimidade que afasta do espaço público, mas as próprias manifestações de violência que o racismo proporciona desde a invenção da raça.

A autora apresenta, contudo, um contraponto e um paradoxo à ideia citada anteriormente, desta vez partindo do pensamento de Castel: “o grupo também estaria cumprindo um papel não apenas de adaptação às regras impostas, mas de produção/intensificação dessas mesmas regras” (BARROS, 2009, 117), na medida em

que a privatização da vida torna-se uma questão no final do século XX e XXI, e a instância grupo “se insinua como solução” (BARROS, 2009, p. 116).

Enquanto a autora segue questionando “por que grupos?”, pergunto de volta: “que grupos?”. Quando a autora trata o grupo como “filho bastardo da psicologia e da sociologia” (BARROS, 2009, p. 117), é possível ter pistas que a autora não está falando de todos os grupos, mas daqueles presentes nas histórias da psicologia e da sociologia, uma academia constituída por referenciais europeus (e estadunidenses), com pensamento eurocentrado.

Como costume da ciência eurocentrada, há um esquecimento descuidado em traçar de quem se fala. A autora (BARROS, 2009, p. 118) segue discorrendo a respeito da serialização e homogeneização desenvolvida pelas mídias nos séculos XX e XXI por uma sociedade de controle, paradoxalmente à dificuldade em acessar tais tecnologias quando se traça um recorte social:

[...] demonstra pouco acesso, para a maioria dos homens, aos bens produzidos por eles próprios, revigoramento do nazismo e de racismos de toda espécie, das perseguições a estrangeiros, de fome e miséria em grande parte da população mundial, altas taxas de inflação nos países de 3º e 4º mundo, altos níveis de desemprego (BARROS, 2009, p. 119).

No trecho acima, a autora coloca o racismo como uma questão social, e apresenta uma solução: “[...] face ao quadro de deterioração das condições humanas em sua maior parte, trata-se de criar dispositivos de apropriação dessas conquistas” (BARROS, 2009, p. 119).

A conquista por condições dignas é uma grande luta social, que está presente no racismo, mas na qual o racismo não se reduz. Assim, criar dispositivos para reverter a deterioração de condições de sobrevivência humana não pode passar somente por uma via social, mas é necessário um recorte racial para entender que a falta de acesso da população negra a lugares de dignidade relaciona-se a uma invisibilidade enquanto sujeita, mesmo em situações de ascensão social.

Quando Barros (1994, apud BARROS. 2009, p. 119) fala dos “processos de individualização e privatização das práticas sociais e psíquicas”, questiono novamente de quem ela está falando, e também como esses processos tornam-se problemáticos para mulheres negras que encontro em minha vivência clínica.

Às portas do século XXI, quando observamos o crescente processo de individualização e privatização das práticas sociais e psíquicas, pensar “o grupo” nos aparece como uma possibilidade de colocar em questão a problemática da economia do desejo, dos processos de subjetivação e, quem sabe, chamar a atenção para a urgência de se criar novos laços de solidariedade, de alianças, de cidadania (BARROS, 1994, p. 145 apud BARROS, 2009, p. 119).

A construção da economia do desejo que atravessa os corpos das mulheres negras é constituída não somente pelos instrumentos da “Era da Mídia”, mas pelas ações colonizatórias, inclusive perpetuadas pelas ações das tecnologias de comunicação. Desta forma, é importante ressaltar que as vivências midiáticas cotidianas não substituem as clausuras da sociedade de controle, pois a mulher negra segue enclausurada em sua negrura, não sendo necessária uma tecnologia de vigilância além da apreensão dos fenótipos.

Por outro lado, quando a autora, na citação acima, chama a atenção para a necessidade urgente de criar alianças de cidadania e solidariedade, traçando a racialidade como ponto de partida, talvez essa convocação pudesse ser direcionada ao povo branco para imediatamente demarcar seu lugar, reconhecer seu privilégio e agir como aliado das pessoas negras que diariamente lutam para sobreviver – afinal, em relações de comunidade entre pessoas negras os laços podem ser dados de saída como modo de sobrevivência. A branquitude precisa assumir seu lugar, que não é o mesmo das mulheres negras, tendo em vista os lugares de partida, que se distanciam.

É preciso percorrer os locais de resistência (ou fissuras no modo colonizatório de vida) para entender que as máquinas midiáticas não uniformizam todos os modos de vida, mas de uma vida branca, e quem tem corroborado com isso tem sido a academia e a ciência, à custa de mutilar corpos de mulheres negras.¹¹ Além dos limites dos locais de resistência é que a população negra sofre, não pela tentativa de homogeneização, mas pelo choque com a impossibilidade de se ver igual, quando o fenótipo denuncia nossa chegada.

A homogeneização é a brancura como regra, como as tecnologias colonizatórias regem em nosso país desde a invasão dos europeus. As mídias e o mercado massificam este lugar hegemônico, tudo que escapa a brancura carrega uma marca, um fardo, é interditado, impedido, violentado.

¹¹ Esse tópico será ampliado ao longo do capítulo 2.

A brancura reproduz uma lógica que produz um isolamento quando a mulher negra “individualiza-se”, mas não em um ideal de “mundo privado branco”, mas justamente pelas violências pelas quais passa por não pertencer a esse mundo.

Sobre a experiência da mulher negra, Fanon (2008, p. 54) compõe a ideia de que “o amor autêntico permanecerá impossível enquanto não eliminarmos este sentimento de inferioridade”, e acrescenta, ainda, que “é normal na Martinica sonhar com a salvação que consiste em branquear magicamente” (FANON, 2008, p. 55).

Ainda que a experiência na Martinica seja distinta em relação à brasileira, traçar esse paralelo quando se olha a violenta negação da cultura, da linguagem e de qualquer traço na aparência que denuncie a negrura.

[...] o negro não pode se satisfazer no seu isolamento. Para ele só existe uma porta de saída, que dá no mundo branco. Donde a preocupação permanente em atrair a atenção do branco, esse desejo de ser poderoso como o branco, essa vontade determinada de adquirir as propriedades de revestimento, isto é, a parte do seu ser e do ter que entra na constituição de um ego. [...] A retração do ego como processo bem sucedido de defesa não é viável para o negro, pois ele precisa da sensação do branco (FANON, 2008, p. 60).

A única saída é a brancura, pois o negro sequer é humano, conforme o próprio autor aponta (FANON, 2008, p. 26). Esse isolamento, que toma a estrutura psíquica, segundo Fanon, resulta dos efeitos do olhar colonizatório dos corpos que nasce na Europa e se espalha por suas colônias, atravessando e fazendo sangrar os corpos negros.

Desta forma, trazendo novamente os termos de Barros (2009) quando ela afirma a necessidade de criar dispositivos de apropriação dessas conquistas (de consumo dos bens que produz), em uma leitura racializada, mulheres negras e homens negros precisam antes de apropriar-se de seus próprios corpos, animalizados pelos modos coloniais de atacar violentamente os povos (pessoas, culturas, saberes, terras, riquezas naturais, etc.) negros.

Para mulheres negras e homens negros, os processos de “individualização e privatização das práticas sociais e psíquicas” (Barros, 2009, p. 119) pode ocorrer pelo isolamento, que se dá na tentativa de se adequar à brancura, e nos efeitos quando se percebe que este lugar é impossível de se alcançar.

O problema é saber se é possível ao negro superar seu sentimento de inferioridade, expulsar de sua vida o caráter compulsivo, tão semelhante ao comportamento fóbico. No negro existe uma exacerbação afetiva, uma raiva em se sentir pequeno, uma incapacidade de qualquer comunhão que o confina em um isolamento intolerável (FANON, 2008, p. 59).

Com a dimensão dessa questão que já proporciona efeitos devastadores sobre os corpos negros, e na complexidade em lidar cotidianamente com essas questões, talvez seja importante deixar essa urgência dos laços de solidariedade e de cidadania para a branquitude, enquanto a mulher negra se esforça em afirmar sua existência nesse mundo, em um jogo de forças com esse sentimento de inferioridade incrustado em nossa pele. Afinal, o que alguns autores negros, que são referência neste trabalho, fazem é justamente observar as grupalidades negras, em que os laços de solidariedade já se consolidam e permitem resistir um corpo e uma memória, e rumar nesse sentido, como faz Lélia González no estudo da linguagem, como Leda Maria Martins em relação aos Reinados, como Beatriz Nascimento com os quilombos, para citar alguns exemplos.

Se a velocidade de trocas de informações proporcionada pelas novas tecnologias midiáticas torna-se uma realidade que privatiza e individualiza o sujeito (universal) de forma mais significativa no início do século XXI, e produz efeitos de serializá-los e homogeneizá-los, o que estas mesmas tecnologias produzem às mulheres negras? Que outras tecnologias ainda isolam pelo confinamento e pela violência das tecnologias antigas?

Beatriz afirma que

[...] uma mulher preta que atinge determinado padrão social, no mundo atual, requer cada vez mais relações de parceria, o que pode recrudescer as discriminações a essa mulher específica. Pois, em uma sociedade organicamente calcada no individualismo, tende a massificar e serializar as pessoas, distanciando o discriminado das fontes de desejo e prazer. [...] Quanto mais a mulher negra se especializa profissionalmente numa sociedade desse tipo, mais ela é levada a individualizar-se. Sua construção psíquica, forjada no embate entre sua individualidade e a pressão da discriminação racial, muitas vezes segue como impedimento à atração do outro, na medida em que este, habituado aos padrões formais de relação dual, teme a potência dessa mulher (NASCIMENTO, 2018, p. 356).

Ao mesmo tempo em que Beatriz Nascimento descreve os efeitos dessa privatização da vida sobre os corpos das mulheres negras, ela deixa escapar uma pista para o início de um caminho possível: “as relações de parceria” (NASCIMENTO, 2018, p. 356).

As relações de parcerias a que Beatriz se refere consistem nas relações materiais e nas relações amorosas, terrenos onde as sintomáticas do isolamento e da solidão aparecem para as mulheres negras, mas é preciso, de antemão, uma possibilidade de existir enquanto sujeita.

Seguindo o percurso das teorias de grupo em psicologia delicadamente estudado e destrinchado por Barros (2009), uma fissura se abre às margens de uma centralidade uniformizada e uniformizante (eurocentrada), e é possível chegar ao início de uma formação, uma linha subversiva, uma “linha Q”, uma formação de caminhos aos quilombos, ou grupalidades-quilombos, escavados ao longo deste trabalho (clínica-pesquisa).¹²

A escavação como ferramenta de pesquisa acadêmica e de análise clínica conduz a uma formação-quilombo. Sob uma grossa camada de terra escavada, um encontro com Adbias Nascimento, falando sobre o conceito de Quilombismo, e lá estava o nome de Beatriz Nascimento. Foi necessário empenhar mais força às escavações, pois seus textos em 2020 ainda não estavam disponíveis com editoração massiva em livrarias. A partir desse ponto, o acesso a artigos de leitores e comentadores da autora não foi complicado, até chegar a uma publicação realizada pela Editora Filhos da África, que trabalha com divulgação de materiais de autores negros, desde a editoração até as vendas diretas.

Nessa escavação, ao buscar rastros dos quilombos, foram constituídas teias de apoio e companheirismo de pessoas que organizavam, em suas ações de resistência, cursos, grupos de estudos, compartilhamento de materiais, práticas artísticas e publicações de livros.

Escavar esses rastros sobre quilombo na obra de Beatriz Nascimento levou a um trilhar de caminhos aos quilombos.

Para Beatriz Nascimento, o quilombo consiste em um “movimento de âmbito social e político”, ou um conjunto desses movimentos, que acontece historicamente e socialmente, e que este “representou na história do nosso povo um marco de sua capacidade de resistência e organização” (NASCIMENTO, 2018, p. 274).

¹² A autora refere-se às linhas de estudo em grupos utilizando as iniciais dos autores de cada formulação teórica, como Linha L de Lapassade, Linha K de Kurt Lewin, dentre outros. A utilização da “Linha Q” não se refere a um autor específico, sendo formulada neste trabalho para referir-se a uma grupalidade-quilombo.

A história dos quilombos, ou do *kilombo*, narrada por Beatriz (NASCIMENTO, 2018, p. 278), começa no continente africano. Durante o período de exploração e sequestro de pessoas nesta região, os Imbangala, também conhecidos como Jagas, foram um dos povos que lutaram junto aos Mbundo contra a dominação dos portugueses no século XVI. Os Imbangala tinham nomadismo dentre suas características, viviam de saques e não investiam em caça e coleta, além de serem abertos a estrangeiros, desde que iniciados em seus ritos.

Ingressando na região central africana, os jaga introduzem uma instituição verdadeiramente revolucionária na história das grades migrações humanas: tratava-se exatamente do *kilombo*. Desde 2000 a.C., os bantos migravam em busca de terras ricas, dirigindo-se aos quatro pontos cardeais do continente. [...] O resultado desse longo processo de acomodações populacionais foi uma civilização extremamente equilibrada em suas diferenças (NASCIMENTO, 2018, p. 278).

O *kilombo* adquire uma conotação de instituição, cortando transversalmente o território africano e os regimes sócio-políticos estabelecidos já no início dos regimes coloniais. Assumindo uma centralidade de poder, os Imbangala resistiam e guerreavam frente aos portugueses, mas também atuavam no domínio de regiões responsáveis pela escravização de pessoas. Além disso, *kilombo* torna-se um lugar para onde fugiam os fugidos da escravização, e também pelo nome dado às próprias pessoas que praticavam os rituais de iniciação dos Imbangala e a própria casa em que ocorriam estes rituais (NASCIMENTO, 2018, p. 280).

Kilombo, um termo e uma instituição de significados múltiplos e complexos que chega ao Brasil pela inter-relação entre Angola e Brasil consequente do tráfico negreiro, embora, segundo Beatriz Nascimento (2018, p. 280), não é “difícil estabelecer conexão entre a história dessa prática na África (Angola) e aqui. A dificuldade está em receber linhas de contato direto (...)”.

A referência ao termo quilombo (*kilombo*) vem de Angola, tendo um primeiro registro desse termo em documentos oficiais portugueses somente em 1559, mas tendo uma definição de significado somente em 1740 (NASCIMENTO, 2018, p. 280).

[...] da mesma forma que o *kilombo* de Angola cortava transversalmente as estruturas de linhagem e estabelecia uma nova centralidade de poder em relação a outras instituições, Palmares também operava, no Brasil, esse corte transversal e nova centralidade ante o regime colonial (NASCIMENTO, 2018, p. 282).

No Brasil, os quilombos compõem uma complexa e robusta história, fortemente deturpada e/ou ocultada, passando a *fuga* a ser uma instituição que atravessa sua história, desde o regime colonial-escravocrata, passando pelos períodos de conflitos, as “revoltas” de caráter abolicionista, e nas lutas pós-abolicionistas, quando o quilombo passa se desenhar também com um contorno ideológico de luta e resistência.

A escolha por trabalhar grupalidades sob a ótica da conceituação de Beatriz Nascimento a respeito dos quilombos se dá pelo direcionamento do olhar para os ambientes onde se resiste um rastro de corpo e memória, ambientes em que é possível observar a sobrevivência de gestos e performances negras.

Uma ferramenta sem a qual essa grupalidade-quilombo com mulheres negras não se faz: o corpo. Como contar histórias de desejos distorcidos, movimentos interrompidos, histórias não contadas, dores sem permissão de serem sentidas? Com o corpo, pelo corpo, no corpo, sobre o corpo, nas experiências que permitam o corpo se fazer memória.

A memória são conteúdos de um continente, de sua vida, de sua história e do seu passado. Como se o corpo fosse o documento. (...) Tudo isso não resgata a dor de um corpo histórico. Aquela matéria se distende, mas, ao mesmo tempo, ela traz com muito mais intensidade a história, a memória, o desejo. O desejo de não ter vivido a experiência de cativo. A escravidão é uma coisa que está presente no corpo, no nosso sangue, nas nossas veias (NASCIMENTO, 2018, p. 334).

Mesmo com a experiência de inúmeras violências, o corpo negro também registra e guarda outras memórias além dessas, há o registro da escravização e também o desejo de não voltar a este lugar, há a dor da vida no cativo e também a vontade de liberdade. O corpo em fuga pode tornar-se o próprio quilombo.

A grupalidade-quilombo precisa do corpo para contar história e para dar passagem ao desejo de não viver esses cativos, antes mesmo de identificar essas prisões e mordidas. O corpo se movimenta e encontra modos de pulsar desejos. Haveria coincidência no acontecimento da grupalidade-quilombo com mulheres negras em tempos de tamanha violência? Beatriz aponta que "o quilombo é memória que não acontece só para os negros, acontece para a nação. Ele aparece, ele surge, nos momentos de crise da nacionalidade" (NASCIMENTO, 2018, p. 337).

O lugar do corpo da psicóloga é, de saída, o lugar do corpo da mulher negra. Se há uma intervenção que a grupalidade-quilombo demanda, é a de fazer-se *fuga*, e, às vezes, compor forças para a construção de passagens.

Segundo Beatriz (NASCIMENTO, 2018, p. 239), “o quilombo surge do fato histórico que é a *fuga*, é o ato primeiro de um homem que não reconhece que é propriedade de outro, daí a importância da migração, da importância da busca do território”. Assim, a *fuga* e a escavação se misturam fazem caminhos aos quilombos, na medida em que forjam encontros-ferramenta, com quem sai dos trilhos e constrói trilhas aos quilombos.

Nessa complexidade de devir-quilombo, que se faz, desfaz, refaz em movimento constante, em todos os recortes históricos possíveis, modos de grupidades negras e afro referenciadas acontecem, seja como povos nômades em Angola, como estado organizado no período colonial brasileiro (Palmares), nas revoltas e movimentos de emancipação, na constituição de territórios demarcados sob todas essas lutas e na passagem para um princípio ideológico entre coletivos e militâncias.

Se antes os quilombos eram lugares onde se fazia possível uma resistência à escravização, após a abolição as lutas ainda passam por direito de liberdade, de existência, de identidade histórica e cultural e de usufruir das mínimas condições de dignidade.

Afirmar uma grupalidade como quilombo é fazer dele, ao mesmo tempo, um acontecimento histórico, um território geográfico, um conceito ideológico, e se desdobra também em um modo de produzir pesquisa, em lugares acadêmicos e em uma clínica em grupo com mulheres negras.

É como caracterização ideológica que o quilombo inaugura o século XX. Com o fim do antigo regime, também terminou a concepção desse estabelecimento como resistência à escravidão. Mas, justamente por ter sido concretamente durante três séculos uma instituição livre e paralela ao sistema dominante, sua mística a alimentar os anseios de liberdade da consciência nacional (NASCIMENTO, 2018, p. 289-290).

Nessa perspectiva ideológica, a clínica em grupo com mulheres negras se forma como uma força de escavar caminhos aos quilombos na medida em que tem em seu cerne a *fuga* como uma instituição de resistências às novas estratégias de reproduzir colonização dos corpos e desejos, além de fazer possível o resgate e vivências de história e memória.

Ao escavar uma clínica em grupo, quilombo passa a delinear contornos também de uma ferramenta de escavação, atuando como método de pesquisa e de olhar clínico, como olhar subversivo de análise, como caminho formativo, como chegadas possíveis para abertura de mais caminhos.

Quilombo se faz como processo formativo, encontros com pesquisadoras negras e obras encontradas, se desdobra em uma política de escrita e também como abertura de caminhos na clínica, na análise, na chegada de mulheres negras para os encontros em grupos.

Uma política de escrita, que parte da torção das escrevivências de Conceição Evaristo e chega ao Quilombo como uma grupalidade com mulheres negras, é escavada como uma metodologia e como uma linha de formação em psicologia.

A escavação da poética como uma política de escrita compõe uma trama metodológica do percurso científico desta pesquisa. A arte, que alinhava esta trama, é manifestada nas narrativas ficcionais, e exhibe o pulsar de um corpo-memória da pesquisadora-mulher-negra. O terreno arte é a própria pulsação do corpo que vive, o espaço em que o corpo que resiste cria.

O corpo-memória de uma mulher negra, esse que sobrevive, revive e vive, que resiste e que também existe, é esse que empenha essas pulsações como força de escavar. O corpo-memória é força da grupalidade-quilombo.

A cada 'não' e 'nunca'

puço o ar com mais força.

De repente, não há mais fôlego,

não consigo respirar.

Quero parar,

quero fazer parar, estou perdida.

Onde estou?

Estou correndo bem onde sonhei,

corro rápido, forte.

*Trilbo um caminho de sonho,
mas me beliscam para acordar.*

*Agora sem respirar,
e com um braço sendo serrado.*

2. CORPOS MUTILADOS: AS MORTES DO CORPO E DA MEMÓRIA

"A morte incendeia a vida, como se essa estopa fosse. (...) A vida é capim, mato, lixo, é pele e cabelo. É e não é".
(EVARISTO, 2016b, p. 99-100).

Quantas são as formas de morte possíveis? Quais são os limites da morte? Habita, a morte, entre a dor e o não sentir? Seria dura como tijolo? Poderia ser silenciosa como uma vida em estado de coma? Haveria morte na vida?

Como Conceição Evaristo narra essa morte que incendeia a vida e a consome por inteiro como estopa, não há o anúncio do odor pútrido, mas cheira à pele queimada e decompõe todo o tecido em brasa (EVARISTO, 2016b, p. 99). O calor leva os documentos, a carne, as articulações, os pelos e cabelos, que favorecem a combustão, e aos poucos, leva a memória, e consome a voz, a respiração e o próprio sentir da dor. A vida tirada do corpo pelo incêndio rápido da estopa provoca mortes, e torna-se, então, poeira de inferências que os sobreviventes, os que ateam fogo e os que não se movem para apagar as chamas, fazem sobre ele.

Em “A gente combinamos de não morrer”, Conceição Evaristo expõe a experiência da morte como destino certo, e como enfrentamento cotidiano, tanto para quem os tiros quentes perfuram quanto para quem vela aquele corpo frio (EVARISTO, 2016b, p. 99-109).

Sobre quem atea fogo sobre essas vidas, a autora questiona “Quem incendeia?”, e responde na sequência que “Pode ser a polícia, pode ser qualquer um de nós mesmos, grupos rivais...” (EVARISTO, 2016b, p. 104). Um incendiar que se estabelece como um modo de vida naturalizado, cortado pela reprodução de modos violentos de encontrar o próprio corpo e outros corpos.

As formas violentas de relações sugam a vida do corpo vivo, precisando ora certificar-se que cada membro ainda está ali, intacto ou não: “Escopetas, como facas afiadas, brincam tatuagens, cravam fendas na nossa tão esburacada vida. [...] Apalpo o meu

[corpo]. Peito, barriga, pernas... Estou de pé. Meu neném dorme. Ainda me resto e arrasto aquilo que sou” (EVARISTO, 2016b, p. 101).

A vida resiste, mas não segue ilesa. Carrega as marcas dos tiros, do abandono e da babá da novela das oito que tem sua única possibilidade de sobreviver quando se casa com o patrão, o que decepciona muito quando, em uma novela, a babá acaba sozinha, expondo, afinal, uma solidão que não é só dela: “Quando choro diante da novela, choro também por outras coisas e pela vida ser tão diferente. Choro por coisas que não gosto de pensar” (EVARISTO, 2016b, p. 105).

A vida resiste sim, até que deixa de resistir. O corpo sobrevive às violências, com toda a sua força, se esfacelando, na dureza da luta cotidiana. Até que o coração pare subitamente de pulsar, como o de Lélia, ou que bloqueie as vias aéreas e impeça de respirar, como com Carolina Maria de Jesus, ou ainda até que mais um projétil encontre uma mulher negra como encontrou Beatriz Nascimento; mutilações não entram nas estatísticas como os feminicídios, mas levam as vidas, interrompem o funcionamento do corpo, bloqueiam e distorcem movimentos, e partem o corpo em partes, que são soterradas aos poucos.

2.1. A morte em vida e o necrotério

A morte tem sido uma política de estado que cruza linhas temporais, se repetindo enquanto se atualizando em suas tecnologias. Ao longo deste trabalho, chamo de *mutilações* algumas das formas atualizadas de morte que chegam aos corpos das mulheres negras, em práticas que colonizam vidas, provocam marcas e arrancam partes. Cada membro arrancado do corpo da mulher, a leva para mais longe do lugar de sujeita, e a conduz para uma posição de objeto, ou de *lixo*.

Ao conceituar como *mutilações* as formas de violências que constituem as experiência das mulheres negras, é importante ter em vista que experimentar uma vida com um corpo partido, imóvel, silenciado, invalidado (ainda que amplamente explorado), pode tratar-se de uma espécie de *morte em vida*.

“Ainda me resto e me arrasto aquilo que sou” – disse Conceição (EVARISTO, 2016b, p. 101) em um uma narrativa em que, ao mesmo tempo enuncia a morte concreta do corpo, as mortes que ocupam os corpos que seguem vivos, e o potencial de seguir vivente, sobre e com o qual falo ao longo deste texto como uma das experimentações da clínica.

As próprias formas de matar são variadas. No caso específico dos massacres, os corpos despojados de vida são rapidamente reduzidos ao estado de meros esqueletos (...). Em outros casos, em que a amputação física substitui a morte direta, a remoção de determinados membros abre caminho para o emprego de técnicas de incisão, ablação e excisão, que também têm os ossos como seu alvo preferido. Os vestígios dessa cirurgia demiúrgica persistem por muito tempo após o ocorrido, na forma de figuras humanas por certo vivas, mas cuja integridade corporal foi substituída por pedaços, fragmentos, recortes ou até feridas e cicatrizes enormes que têm a função de expor constantemente ao olhar da vítima e de todos ao seu redor o espetáculo mórbido da dissecação (MBEMBE, 2020, p. 66-67).

Quando o autor fala de um segundo tipo de morte, que se distingue de uma forma direta de morte, ele observa e aponta os efeitos sofridos pelo corpo. Se os ossos são alvos, seria para tirar desse corpo uma sustentação, tirar o órgão que mantém o corpo de pé e permite movimentar-se de forma autônoma.

Ao se referir aos “vestígios” do que persiste vivo, Mbembe (2020) elabora um potencial rastro de memória, mesmo fragmentado, ocultado, transmutado, sangrado, cicatrizado, soterrado, conta uma trajetória do que foi, do que não pôde ser, do que se resiste ao tempo e às técnicas de mutilação e aterramento, e do que é possível ser nesse corpo

amputado. Os *rastros-resíduos*¹³ (GLISSANT, 2005) tornam-se pistas para escavação e para o que se propõe uma clínica-quilombo neste trabalho.

Os esqueletos daqueles que tiveram suas mortes consumadas formam esse terreno sedimentado, ora esquecido, que o escavar atua na composição de forças para acessar e juntar pedaços desses corpos *mutilados* para traçar caminhos e passagens, modos de resistir da vida.

Mutilações atuam como armamentos com incríveis poderes de destruição, vestem máscaras que ocultam a crueldade de quase todos, não passando despercebidas por quem sente sua carne sendo aparada bem diante de seus olhos travados pela dor. Quem mutila, ora não tem intenção de machucar, ora torna-se o próprio herói ou até mártir. Quem assiste às cenas de *mutilação*, vê o cotidiano normalizado sem se escandalizar com algo tão banal, ou aplaude o corajoso mutilador exercendo sua tal “liberdade”.

Entre as inúmeras dicotomias constituídas ao longo da modernidade e seus colonialismos, e no período histórico que segue com os neocolonialismos, a força em hierarquizar atua deteriorando a constituição de quem pode morrer / ser morto, mas também qual tipo de morte é mais fatal que a outra, e, inclusive, qual morte é mais relevante e qual não é digna de ser olhada.

De regra, trata-se de uma morte à qual ninguém é obrigado a reagir. Em vista desse tipo de vida ou desse tipo de morte, ninguém sente nenhum senso de responsabilidade ou justiça. O poder necropolítico opera por uma espécie de reversão entre a vida e a morte, como se a vida não fosse outra coisa senão o veículo da morte. [...] Em grande medida, o racismo é o motor do princípio necropolítico, na medida em que esse é o nome dado à destruição organizada, é o nome de uma economia sacrificial cujo funcionamento exige, de um lado, a redução generalizada do preço da vida e, de outro, a familiarização com a perda (MBEMBE, 2020, p. 68-69).

O racismo como projeto e política de poder se instrumentaliza com a necropolítica como meio para controlar vidas e mortes, segundo Mbembe (2018b, p. 18), que afirma que o “racismo é acima de tudo uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, *‘este velho direito soberano de matar’*”. O autor ainda acrescenta que o soberano é aquele capaz de definir quem importa e merece viver, e quem não importa e é preciso matar (MBEMBE, 2018b, p. 41).

¹³ O conceito de rastro-resíduo, conforme trabalhado por Glissant (2005) será trabalhado neste trabalho ao conectar linguagem, oralidade e memória como potências clínicas de resistência, em que as grupalidades negras com mulheres podem atuar em um potencial de reconhecer-se.

Conforme mencionado anteriormente, nas formas variadas de matar, a *mutilação* é o corpo operacional que age sobre os corpos das mulheres negras, e compõe as políticas de morte desse poder necropolítico.

As políticas de morte consistem nas capturas e saques realizados e atualizados pela rede de colonialismos, que *mutilam* e provocam essa morte em vida – o corpo, a voz, a memória, a sanidade. Ao tratar do assunto, Grada faz referência à máscara, instrumento de tortura utilizado para "implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e tortura" (KILOMBA, 2019, p. 33).

Sobre a máscara, Leda Maria Martins (MARTINS, 2007) busca na “fina lâmina da palavra” de Machado de Assis, no conto *Pai contra mãe*, a descrição dos instrumentos de tortura utilizados contra as pessoas escravizadas, e nos paralelos que o autor traça entre as funções dessas ferramentas e as próprias relações de poder que se desenrolam sem o uso desse instrumento.

[...] a máscara de flandres, que silenciava o escravo, e o ferro ao pescoço, que lhe tolhia os movimentos, metonimicamente configuram as perversas relações de força e de poder entre senhores e escravos, sob as quais sucumbe tanto a vida do recém-nascido, como os mais nobres sentimentos, sentidos e experiência do humano (MARTINS, 2007, p. 56).

Além de um objeto de funilaria, a máscara e o silenciamento resultam de relações de força e poder, que no conto machadiano é representado por pessoas escravizadas e seus senhores, mas que, na atualização das máquinas coloniais, incorpora lugares nas relações de saber-poder, nos manuais de treinamentos e na rotina de agentes de segurança, nos postos de trabalho, na demarcação geográfica, dentre outros.

O racismo consiste em uma relação de poder em sua estrutura, que se manifesta de forma concreta com instrumentos de tortura no período colonial, mas que gradativamente substitui as máscaras de folha de flandres por uma “guerra civil silenciosa ou molecular, o encarceramento em massa, a dissociação entre nacionalidade e cidadania, [...], em um cenário de exacerbação dos sentimentos racistas” (MBEMBE, 2020, p. 97).

No cerne do racismo as relações de poder são borradas, *sujas*, suas linhas se espalham, e os atores “colonizador” e “colonizado” podem se tornar figuras ambivalentes e

ambíguas na medida em que adquirem formas de poeira, átomo ou vírus, e se pulverizam e se espalham.

A relação entre "colonizador e colonizado" é analisada por Césaire (2020), apontando os lugares de objetificação presentes nas linhas que atravessam estes atores:

Entre colonizador e colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. [...] É a minha vez de apresentar uma equação: *colonização = coisificação* (CÉSAIRE, 2020, p. 24, grifo do autor).

A equação apresentada por Césaire (2020) traduz o que as relações de poder colonizatórias promovem: o racismo como resultado e ferramenta de manifestação dessa equação. Na colonização, o corpo da mulher negra perde o lugar de sujeita e é tornado uma *coisa*.

É importante destacar que as práticas colonizatórias, como exibidas na equação de Césaire (2020), não configuram atores marcadamente distintos e opostos um ao outro, ou seja, colonizador e colonizado polarizados. Tais práticas estão presentes nas políticas de estado, na medicina, na geografia das cidades, nas estatísticas de homicídios e feminicídios, no fato de que o número de bilionários aumentou enquanto o número de pessoas em condições de pobreza extrema também aumentou durante o primeiro ano da pandemia de COVID-19 no Brasil.¹⁴

A ideia de que os processos colonizatórios cessam com as abolições considera apenas as relações legais, e não dá luz aos demais aspectos dessas relações de poder, que se perpetuam e adquirem novas formas (e fôrmas). Não foi a lei da Princesa Isabel que cessou a colonização enquanto relação de poder, mas apenas aboliu o modo como a relação escravocrata se dava.

As possibilidades no espaço entre "colonizador e colonizado" seguem *mutilando* os corpos das mulheres negras, como se cada encontro entre nós/elas e as práticas colonizatórias mutilasse mais uma parte desse corpo, permitindo apenas a morte subjetiva da sujeita e a existência de forma objetificada.

¹⁴ <https://economia.uol.com.br/noticias/rfi/2021/09/08/aumento-de-bilionarios-e-volta-da-pobreza-extrema-no-brasil-mostram-impacto-desigual-da-crise.htm>

Desta forma, o controle e a morte, por meio dessas *mutilações*, se atualizam e adquirem novos contornos. Nem toda morte será a do necrotério, ainda que Césaire (2020) a cite como um dos efeitos das relações entre colonizador e colonizado. A morte das possibilidades de ascensão, por exemplo, pode passar pelas mãos racionais do Estado, por meio da tributação, educação e mercado de trabalho.

As mutilações no desejo, no amor, no cuidado e em uma forma do corpo-sujeita, por outro lado, podem acontecer de maneira ainda mais silenciosa, quando o encontro entre colonizador e colonizado apresenta o desprezo e a intimidação. No entanto, mesmo quando ocorre de forma escancarada, como no estupro e na fome, essa dor ainda pode ser silenciada e silenciosa pelo modo como os corpos das mulheres negras seguem com bolas de ferro em seus pés as aprisionando estigmatizadas enquanto objetos sexuais e força de trabalho.

O corpo da mulher negra define [e resiste exaustivamente] desde o período escravocrata, passando pelos períodos abolicionistas, e segue dessa forma, entre dor e luta, nos modelos neoliberais de capturas da vida.

Ao pensar nos processos colonizatórios, a ideia de que estes findam com a legalização abolicionista, formalizada pelo Estado, representa uma das formas de estabelecer uma lógica da razão.

[...] é com base na distinção entre razão e desrazão [paixão, fantasia] que a crítica contemporânea foi capaz de articular uma certa ideia de política, comunidade, sujeito – ou, mais fundamentalmente, do que abarca uma vida plena, de como alcançá-la e, nesse processo, tornar-se agente plenamente moral. Nesse paradigma, a razão é a verdade do sujeito, e a política é o exercício da razão na esfera pública. O exercício da razão equivale ao exercício da liberdade, um elemento-chave para a autonomia individual (MBEMBE, 2018b, p. 9-10).

Ao tratar de experiências de violência, essa distinção apontada por Mbembe (2018b) na citação acima, de razão e desrazão (ou concretude e fantasia), os conceitos de violência e mortes podem vir a ser padronizados e restritos como sendo aquelas institucionalizadas pelo estado como tal, no campo do direito.

Logo, o próprio olhar analítico para o racismo ganha um ponto final quando entra a letra da lei, que configura a injúria racial como crime e tem uma importância imensurável no

campo de direitos, mas é apenas uma linha em todo o tecido da experiência com o racismo enquanto perpetuação das políticas colonizatórias.

Se nas relações entre colonizador e colonizado só há a razão da lei e de uma história contada por uma hegemonia, as demais experiências vividas nessa tensão não têm espaço para existir, não há liberdade para serem legitimadas (desrazão). Nessa tensão entre colonizador e colonizado, há uma verdade de um lado, e há um silenciamento deste lado.

Não foi nada fácil ela começar a falar. Ela anunciou que tinha algo a dizer, aqui e ali dizia que logo mais falaria. Daqui há pouco, pois ainda não estava pronta. Mas para algumas coisas, nunca se está pronta, alguém disse. E ela começou a se esconder com a cabeça dentro do pescoço, com o pescoço dentro do tórax, com a coluna comprimida; e enquanto se escondia, o sangue escorreu em lágrimas e palavras. A roda de mulheres se aproximou parecendo ajudá-la a se esconder, ou protegendo-a de algo, ou só para dizer que está tudo bem. Estava ali, diante de meus olhos, mais uma mulher negra com seu corpo mutilado. O sangue jorrando da ferida ainda aberta; foi em uma ida na capital que ela entrou em uma loja de departamento, que, enquanto ela olhava as araras, uma vendedora veio oferecer cartão, depois outra, depois uma terceira, então, quando se deu conta, não havia mais vendedoras ao seu redor; escutou um som de rádio, virou o pescoço pousando o queixo sobre o ombro e viu que havia um segurança ali, no mesmo corredor que ela; conforme ela andava para a direita, o segurança seguia à direita, ela ia à esquerda, o segurança na mesma direção. Envergonhada de ter companhia durante 15 minutos na loja de departamento, amedrontada pela possibilidade de uma loucura eminente – se viu em um delírio de perseguição, questionou sua sanidade mental. "Só pode ser coisa da minha cabeça". Do relato dessa cena familiar exala um cheiro que lembra ferrugem, do sangue de todas aquelas mulheres que se mistura e escorre, por uma situação vivida de alguma forma por todas nós ali.

Este recorte do *diário de análises* de 21 de outubro de 2019 é comum, normalizada, quase já esperada que aconteça em contextos semelhantes. Para dar profundidade às

experiências vividas nas *mutilações* dos corpos das mulheres, é importante voltar tecendo entre as dualidades das relações entre colonizador e colonizado, e razão e desrazão.

Trazendo novamente o que Césaire (2020) enuncia a respeito das relações entre colonizador e colonizado, a desconfiança presente na cena ilustrada no *diário de análises* aponta para a constituição dessas relações, nas atualizações que esses nós coloniais produzem, nas vivências cotidianas mais corriqueiras.

Voltando a fazer referência a Mbembe (2018b), se a razão é o exercício da liberdade e caminho para a autonomia, de que modo se dá o exercício da liberdade e a autonomia da mulher negra? Só há para ela o caminho da desrazão, estabelecendo a crença na própria loucura. As vendedoras da loja e o segurança na razão de suas funções, e a mulher negra cliente da loja em sua desrazão de sentir-se vigiada e perseguida, enquanto a razão do direito diz todos serem iguais perante a lei.

Essa *mutilação*, essa morte membro a membro, não somente é permitida, como é produzida e reproduzida como política de Estado nas relações internas e internacionais. Segundo Mbembe, "a ocupação colonial contemporânea é um encadeamento de vários poderes: disciplinar, biopolítico e necropolítico" (MBEMBE, 2018b, p. 48).

Desta forma, a perseguição do comerciante à mulher negra compõe uma linha dessa rede cheia de medos, silenciamentos e mortes.

A lâmina é afiada para *mutilar*, para partir membros utilizando técnicas refinadas de "miniaturização da violência, da sua circularização e molecularização e das técnicas tanto material quanto simbólica" (MBEMBE, 2020, p. 79). A morte como encerramento da vida se particulariza com o racismo, e morte em vida se torna resultado do nanorracismo, que também pode levar ao encerramento da vida.

Mas o que se deve entender por nanorracismo, senão essa forma narcótica do preconceito de cor que se expressa nos gestos aparentemente inócuos do dia a dia, por causa de uma insignificância, uma afirmação aparentemente inconsciente, uma brincadeira, uma alusão ou uma insinuação, um lapso, uma piada, algo implícito e, que se diga com todas as letras, uma malícia voluntária, uma intenção maldosa, um menosprezo ou um estorvo deliberados, um obscuro desejo de estigmatizar e, acima de tudo, de agredir, de ferir e humilhar, de profanar aquele que não consideramos como sendo dos nossos? [...] A era do nanorracismo é de fato a era do racismo imundo, do racismo da navalha encardida, do espetáculo dos porcos chafurdando na lama (MBEMBE, 2020, p. 98-99).

A escolha de Mbembe por utilizar o prefixo *nano* associado ao racismo, escala na matemática que produz o nano representado por $n=10^{-9}$, e que as ciências da computação e eletrônica utilizam para operar em escala atômica nas novas tecnologias.

As *mutilações* operam na escala *nano* do racismo.

Para reafirmar o que ocorre nessas manifestações de violência em relação aos corpos das mulheres negras, faz-se fundamental fazer uma distinção com o que o estado define como práticas de violências pela legislação ou por códigos morais, e o que escapa desse enquadre. Nesse sentido, recorro a uma leitura que fiz com Mbembe (2018b, p. 8), quando ele pensa na criação do conflito razão e desrazão, na medida em o estado configura-se como o detentor do lugar racional com todos os seus códigos, há perigo sutil da marcação de violências como aquilo que o Estado delimita, mantendo todo o "restante" como manifestações de desrazão, não legítimas, silenciadas.

Ainda nesse sentido, para estabelecer uma escuta cuidadosa com mulheres negras é preciso fazer fendas nas estruturas que dicotomizam a dor que dói mais e uma dor que seria menos dolorida, a morte que é mais mortal de uma que seria menos, e a violência que é mais violenta (que resulta em certidão de óbito, documento, razão) versus uma violência dita mais amena (*mutilação*).

A hierarquização da vida é a sua própria *mutilação*.

2.2. Epistemicídio

A morte de toda uma episteme compõe parte de um projeto genocida do qual trata este capítulo, que acarreta na afirmação da razão como único saber validado com a invalidação de todos os modos de saber que se distinguem do seu conceito eurocentrado do que seria conhecimento.

A complexidade do epistemicídio como um importante membro do projeto genocida-colonial pode passar por diversas linhas, dentre as quais menciono: o erigir de uma limitação cognitiva, como alerta Sueli Carneiro (2005); a objetificação dos lugares e modos de saber característicos da população negra e do que resiste em seus modos, gestos e cultura, como aponta Lélia González (2018) e Grada Kilomba (2019); a hierarquização da linguagem escrita em detrimento da oralidade, conforme Leda Maria Martins (2021b) elabora; o reforçar da dicotomia entre *mýthos* e *logos* pela cultura ocidental, uma discussão levantada por Míriam Alves (2012), ilustrando como se estabelece a lógica como o saber puro e verdadeiro, aquele eurocentrado, e negando ao mito um lugar legítimo de saber, aquele afro-referenciado.

Antes de mencionar essas linhas mais à diante, retomo o trabalho de *escavação* como uma forma de sobreviver ao epistemicídio, partindo do princípio que há milhares de obras há muito soterradas por razão do projeto colonial de exterminar/ocultar os saberes, modos de vida, cognições e subjetividades não eurocentradas.

A fim de ilustrar brevemente o trabalho de *escavação*, a tabela abaixo apresenta algumas das referências bibliográficas encontradas (ou ausentes por motivos de epistemicídio) durante o percurso desta pesquisa.

Autor/a	Título	Nacionalidade	1ª publicação	1ª publicação no Brasil	Edição mais recente	Nº edições (em 2021)	Editora	Comentários
Lélia González	Por um feminismo afro-latino-americano	Brasil	2020	*	2020	1	Zahar	
Lélia González	Primavera para rosas negras	Brasil	2018	*	2018	1	Filhos da África	reunião de textos escritos entre 1970 e 1994
Lélia González; Carlos Hasenbalg	Lugar de negro	Brasil / Argentina	1982	*	1982	1	Marco Zero	Esgotado
Neusa Santos Souza	Tornar-se negro	Brasil	1983	*	1990	2	Edições Graal	Esgotado
Neusa Santos Souza	Tornar-se negro	Brasil	2021	*	2021	1	Zahar	
Beatriz Nascimento	Beatriz Nascimento - quilombola e intelectual: possibilidades nos dias de destruição	Brasil	2018	*	2018	1	Filhos da África	Reunião de textos escritos entre 1970 e 1995
Beatriz Nascimento	Todas [as] distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento.	Brasil	2015	*	2015	1	Ogum's Toques Negros	Esgotado
Beatriz Nascimento	Uma história feita por mãos negras	Brasil	2021	*	2021	1	Zahar	

Autor/a	Título	Nacionalidade	1ª publicação	1ª publicação no Brasil	Edição mais recente	Nº edições (em 2021)	Editora	Comentários
Beatriz Nascimento	Eu sou atlântica	Brasil	2006	*	2006	1	Imprensa Oficial do Estado de SP / Instituto Kuanza	Reunião de textos escritos entre 1970 e 1995, com textos de Alex Ratts e Sueli Carneiro a respeito da obra da autora. Distribuído gratuitamente em formato digital.
Leda Maria Martins	Afrografias da memória	Brasil	1997	*	2021	2	Mazza / Perspectiva	Livro ficou esgotado por mais de uma década.
Leda Maria Martins	Performances do tempo espiralar	Brasil	2021	*	2021	1	Cobogó	Título novo que resgata ideias que a autora desenvolveu ao longo das últimas décadas.
Leda Maria Martins	A cena em sombras	Brasil	1995	*	1995	1	Perspectiva	Esgotado
Leda Maria Martins	Cantigas de amares	Brasil	1983	*	1983	1	Edição do autor	Esgotado
Leda Maria Martins	Os dias anônimos	Brasil	1999	*	1999	1	Sette Letras	Esgotado
Conceição Evaristo	Ponciá Vicêncio	Brasil	2003	*	2017	3	Pallas	
Conceição Evaristo	Becos da memória	Brasil	2017	*	2017	1	Pallas	

Autor/a	Título	Nacionalidade	1ª publicação	1ª publicação no Brasil	Edição mais recente	Nº edições (2021)	Editora	Comentários
Conceição Evaristo	Olhos d'água	Brasil	2014	*	2014	1	Pallas	
Conceição Evaristo	Insubmissas lágrimas de mulheres	Brasil	2011	*	2016	2	Malê	
Conceição Evaristo	Poemas da recordação	Brasil	2008	*	2021	6	Malê	
Conceição Evaristo	Histórias de leves enganos e presenças	Brasil	2016	*	2017	2	Malê	
Conceição Evaristo	Canção Para Ninar Menino Grande	Brasil	2018	*	2018	1	Unipalmares	Esgotado
Carolina Maria de Jesus	Quarto de despejo	Brasil	1960	*	2019	10	Ática	
Carolina Maria de Jesus	Quarto de despejo - Edição comemorativa	Brasil	2021	*	2021	1	Ática	
Carolina Maria de Jesus	Diário de Bitita	Brasil	2014	*	2014	1	Editora SESI-SP	A primeira edição deste Diário de Bitita foi publicada postumamente, em 1982, na França.

Autor/a	Título	Nacionalidade	1ª publicação	1ª publicação no Brasil	Edição mais recente	Nº edições (2021)	Editora	Comentários
Carolina Maria de Jesus	Casa de alvenaria - diário de uma ex-favelada	Brasil	1961	*	1961	1	Editora Paulo de Azevedo	Esgotado. Edição custeada pela própria autora ainda em vida.
Carolina Maria de Jesus	Casa de alvenaria - vol 1	Brasil	2021	*	2021	1	Companhia das Letras	
Carolina Maria de Jesus	Casa de alvenaria - vol 2	Brasil	2021	*	2021	1	Companhia das Letras	
Aimé Césaire	Discurso sobre o colonialismo	Martinica / França	1950 (França)	2017	2020	2	1ª - Letras contemporâneas 2ª - Veneta	
Aimé Césaire	Cahier D'un Retour Au Pays Natal/diário De Um Retorno Ao País Natal	Martinica / França	1939	2021	2021	2	EDUSP	
Aimé Césaire	Les armes miraculeuses (as Armas miraculosas)	Martinica / França	1946	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Aimé Césaire	Soleil cou coupé (sol pescoço cortado)	Martinica / França	1948	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Aimé Césaire	Corps perdu (Corpo perdido)	Martinica / França	1949	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil

Autor/a	Título	Nacionalidade	1ª publicação	1ª publicação no Brasil	Edição mais recente	Nº edições (2021)	Editora	Comentários
Aimé Césaire	Et les chiens se taisaient (E os cães calaram-se)	Martinica / França	1962	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Aimé Césaire	Lettre à Maurice Thorez (Carta para Maurice Thorez)	Martinica / França	1956	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Aimé Césaire	Ferrements (Ferramentas)	Martinica / França	1960	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Aimé Césaire	Toussaint Louverture	Martinica / França	1960	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Aimé Césaire	Cadastre (cadastro)	Martinica / França	1961	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Aimé Césaire	La tragedie du roi Christophe (A Tragédia do Rei Christophe)	Martinica / França	1963	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Aimé Césaire	Une saison au congo (Uma temporada no Congo)	Martinica / França	1965	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Aimé Césaire	Une tempête (Uma tempestade)	Martinica / França	1969	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil

Autor/a	Título	Nacionalidade	1ª publicação	1ª publicação no Brasil	Edição mais recente	Nº edições (2021)	Editora	Comentários
Aimé Césaire	Moi, laminaire (Eu, laminar)	Martinica / França	1982	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Frantz Fanon	Pele negra, máscaras brancas	Martinica / França	1952 (França)	2008	2008	1	UFBA	Esgotado
Frantz Fanon	Pele negra, máscaras brancas	Martinica / França	1952 (França)	2020	2020	1	Ubu Editora	
Frantz Fanon	Por uma revolução africana: Textos políticos	Martinica / França	1964 (França)	2021	2021	1	Zahar	Reunião de artigos escritos em momentos diversos, e publicado postumamente.
Frantz Fanon	Os condenados da terra	Martinica / França	1961 (França)	1968	1968	1	Civilização Brasileira	Esgotado
Frantz Fanon	Os condenados da terra	Martinica / França	1961 (França)	2006	2013	1	UFJF	Esgotado
Frantz Fanon	Por uma revolução africana: escritos políticos	Martinica / França	1957 - 1960 (Argélia)	2021	2021	1	Boitempo	
Frantz Fanon	Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos	Martinica / França	2015 (França)	2020	2020	1	Ubu Editora	Compilação de texto escritos por Fanon entre 1951 a 1960.

Autor/a	Título	Nacionalidade	1ª publicação	1ª publicação no Brasil	Edição mais recente	Nº edições (2021)	Editora	Comentários
Frantz Fanon	L'An V de la Révolution Algérienne	Martinica / França	1959 (França)	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Frantz Fanon	O olho se Afoga/mãos paralelas - teatro filosófico	Martinica / França	1949 / 1952 (França)	2020	2020	1	Segundo selo	
Edouárd Glissant	Poética da relação	Martinica / França	1990 / 1997	2021	2021	1	Bazar do tempo	
Edouárd Glissant	Introdução a uma poética da diversidade	Martinica / França	1996	2005	2005	1	UFJF	Esgotado
Edouárd Glissant	Le Discours antillais	Martinica / França	1981	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Edouárd Glissant	La Lézarde	Martinica / França	1958	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil. Conquistou o Prêmio Renaudot.
Edouárd Glissant	La Terre inquiète	Martinica / França	1955	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Edouárd Glissant	Le sel noir	Martinica / França	1960	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil

Autor/a	Título	Nacionalidade	1ª publicação	1ª publicação no Brasil	Edição mais recente	Nº edições (2021)	Editora	Comentários
Edouárd Glissant	Monsieur Toussaint	Martinica / França	1961	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Edouárd Glissant	Le Quatrième Siècle	Martinica / França	1964	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Edouárd Glissant	Un champ d'îles, La Terre inquiète, Les Indes	Martinica / França	1965	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Edouárd Glissant	La case du commandeur	Martinica / França	1981	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Edouárd Glissant	Traité du Tout-Monde	Martinica / França	1997	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Edouárd Glissant	La cohée du lamentin	Martinica / França	2004	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil
Edouárd Glissant	Une Nouvelle région du monde. Esthétique 1	Martinica / França	2006	N/A	N/A	N/A	N/A	Obra não publicada no Brasil

No quadro acima, as autoras brasileiras têm uma discrepância entre o período em que escreveram seus textos e a primeira publicação, como Beatriz Nascimento e Lélia González, que mesmo que seus textos fossem publicados em jornais de militância negra, estes somente chegaram a ser publicados muitos anos após suas mortes, com edições recentes em 2020 e 2021.

Com relação à obra de Carolina Maria de Jesus, algo chama a atenção: o diário de uma favelada possui várias edições, enquanto o diário de uma ex-favelada, publicado originalmente com financiamento privado da própria autora em 1961, ganha uma segunda publicação sessenta anos depois, em 2021, como se ler sobre a favelada fosse mais vendido e vendável do que sua ascensão.

No que se refere à obra de Leda Maria Martins, é possível observar a quantidade de títulos publicados em apenas uma edição e esgotados há vários anos, e também em 2021 a nova edição de um dos principais títulos, bem como um novo publicado pela primeira vez. Também em 2021, a obra de Neusa Maria Martins ganha uma segunda edição para o livro publicado originalmente mais de trinta anos antes, e já esgotado há décadas.

Ainda em relação à tabela anterior, quando se trata dos autores estrangeiros, é gritante a distância temporal das publicações originais em seus países de origem e a chegada das traduções no Brasil, sendo que grande parte dos títulos ainda não têm tradução em português brasileiro e nem previsão para chegar ao país. Dentre a vasta obra de Édouard Glissant, foram omitidos na tabela vários títulos não publicados no Brasil, para que o quadro adquirisse uma formatação compatível com o trabalho, mas sem deixar de escancarar o intervalo entre as publicações originais na França e a chegada das primeiras traduções no Brasil.

Os anos de 2020 e 2021 parecem relevantes quando se trata da publicação de autoras e autores negros por parte das grandes editoras, como citado anteriormente com as escritoras brasileiras, mas também marca a publicação em português de títulos de Franz Fanon, Aimé Césaire e Édouard Glissant.

As *escavações*, como ferramenta de encontrar leituras que não cumprem a um padrão epistêmico eurocentrado, também se desdobram no encontro com possibilidades de análise e de clínica, e marcam esta pesquisa-clínica.

Foi durante os processos de *escavação*, na formação do grupo com mulheres, quando as mulheres negras *escavaram* a clínica, que me questionei pela primeira vez sobre onde estariam as produções de autoras e autores negras e negros, do Brasil e da América Latina, e por que motivo a hegemonia ainda seria essa masculina, branca, europeia ou norte-americana. No fazer dessa clínica política, volto em memória, resgato meus materiais de quem começou a estudar psicologia em 2006 – e desde então se propõe a uma clínica ética e política. Onde estão todas e todos? Teríamos morrido em algum lugar entre período colonial, o pós-abolição e os anos em que percorro meu processo formativo?

Durante o processo seletivo para meu ingresso no programa de mestrado do PPGPSI UFES, na etapa de entrevista, diante de três professores brancos, um deles me perguntou sobre o que eu não poderia abrir mão em minha pesquisa de forma alguma: "de mim mesma", respondi como quem estabelece um compromisso teórico e metodológico. Sem uma compreensão ampla do que esse compromisso em ficar viva poderia custar, foi uma afirmação importante que ecoou em um percurso ético na clínica e na pesquisa, contribuindo para constituir escutas e espaços em que a vida se fizesse como possibilidade para quem se acostumou ao gosto de sangue na boca.

De alguma forma, houve mutilações e mortes concretas e simbólicas, e os membros dos corpos retalhados estavam aqui, enterrados sob meus pés, sob uma grossa camada de cal, que o modelo científico ocidental utiliza para tingir e ocultar o que difere de si. A ciência "tradicional" exclui uma leitura e uma escuta enviesada ao aplicar uma única possibilidade de um fazer científico *neutro* e *universal*, esquartejando a diversidade do lugar de saber e engessando os modos de produzir/transmitir e aprender.

O uso das aspas na palavra tradicional, quando aparece ao longo do presente trabalho, referindo-se a uma ciência, uma psicologia e uma clínica, tem por objetivo desacomodar a neutralidade e a hegemonia desses territórios, na medida em que estes se colocam como *neutros* e *universais*, ou mesmo enquanto assumem uma posição *crítica*, mas omitem alguma localização de raça e gênero, mantendo a tradição daquele *universal* masculino, branco, europeu ou norte-americano. Um imparcial que neutraliza a diversidade, a pluralidade, e que se coloca no direito à ausência de conhecimento quando ignora a todo lugar de estar nesse mundo que se distingue desse "tradicional", que toma para si o mérito de ter "inventado" a ciência, a psicologia, a clínica, e assume

o direito disparar seu olhar homogeneizante. Esse “tradicional” que ignora ou “outrifica” a tradição dos povos não brancos afro-latino-americanos, polariza, hierarquiza e objetifica o que se distingue do tom alvo.

Apesar da seriedade dos teóricos brasileiros, percebe-se que muitos deles não conseguem escapar às astúcias da razão ocidental. Aqui e ali podemos constatar em seus discursos os efeitos do neocolonialismo cultural; [...] Seu "*distanciamento científico*" quanto ao seu "*objeto*" [isto é, o negro e o mulato] revela, na realidade, a necessidade de tirar de cena um dado concreto fundamental: enquanto brasileiros, não podemos negar nossa ascendência negro/índigena, isto é, nossa condição de povo de cor (GONZÁLEZ, 2018, p. 60, grifos da autora).

Na citação acima, Lélia González dispara como um alerta o "*distanciamento científico*", este que é requisito para a realização de pesquisas e que impõem seus métodos "tradicionais" da ciência, da psicologia e da clínica, que aplica com maestria o colocar da pessoa negra no lugar de objeto como único espaço que a suporta e tirando-a da possibilidade de ser sujeita ou de exercer um protagonismo no que diz dela própria.

Ao buscar referências de mulheres negras e homens negros, e defrontar-me com os apagamentos, reconheço um aspecto analisado por Grada quando ela afirma que: "não é que nós não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas [...]" (KILOMBA, 2019, p. 51).

No início das escavações que compõem esta pesquisa, ao encontrar a riqueza de produções bibliográficas de autoras negras e autores negros, procurei me respaldar em todo um referencial eurocentrado que eu trazia na bagagem de uma formação em psicologia. Como se, para que eu enunciasse os escritos de Beatriz Nascimento e Lélia González, por exemplo, eu precisasse da validação de Deleuze, Lourau ou Lacan, ou se para entender relações raciais eu precisasse passar por Foucault. Nesse momento sou freada por uma das acadêmicas negras com quem me encontro, que freia as lâminas afiadas em minhas mãos, prontas para reproduzir a mutilação de corpos de mulheres negras: a professora Jaqueline Conceição, em uma aula sobre Beatriz Nascimento, diz que a leitura do escritor branco citado pela autora em um de seus textos pode ajudar a entender ou até complexificar seu pensamento, mas não pode ser requisito para validar o que ela desenvolve de ideia.¹⁵

¹⁵ A professora Jaqueline Conceição administra e leciona o Coletivo Di Jeje, que tem como objetivo a formação teórica de pessoas negras, com estudo de autoras e autores negros e negros.

Foi muito importante estabelecer diálogos entre tais autores europeus e as autoras brasileiras, mas observo como o próprio processo formativo produz uma base tão sólida de dependência desse lugar eurocêntrico, que o exercício de produzir diálogos sem desqualificar as mulheres negras demanda esforço e atenção. Desta forma, o presente trabalho de pesquisa ousa afirmar que, as autoras negras e autores negos que compõem as referências deste trabalho, na clínica e na pesquisa, não precisam de validação dos autores europeus para que tenham sua relevância reconhecida.

Nesse sentido, algo que provocou incômodos que ainda reverberam, foi a leitura do artigo "*A virada descolonial da psicose: Frantz Fanon, inventor da esquizoanálise*", em que o autor articula as principais ideias de Fanon às bases filosóficas da esquizoanálise, e parece se esquecer de ressaltar que ele seria incapaz de ter inventado tal linha de pensamento por ter vivido e morrido em um denso processo de apagamento, sem ter sido mencionado pelos principais autores da esquizoanálise, que publicaram suas principais obras mais de uma década depois da morte de Fanon.¹⁶

Sueli Carneiro recorre ao conceito de epistemicídio para falar desse processo de desqualificação do saber, mas avoluma e desenvolve eixos complexos do conceito com um sentido fundamental, quando acrescenta que esta morte é uma morte que chega a consumir a capacidade de aprender:

[...] o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento "legítimo" ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. É uma forma de sequestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta (CARNEIRO, 2005, p. 97).

O que Sueli Carneiro revela é um dispositivo colonial que atua como uma máquina de extermínio em massa, mais letal do que os armamentos mais pesados das grandes

¹⁶ SIBERTIN-BLANC, Guillaume. A virada descolonial da psicose: Frantz Fanon, inventor da esquizoanálise. Revista Cult. 2015. Disponível em: < <https://revistacult.uol.com.br/home/virada-descolonial-da-psicose-frantz-fanon-inventor-da-esquizoanalise/>>.

guerras "mundiais", que matam todo um saber, uma cultura, uma história, e que levam também outras maneiras de transmissão de conhecimento, além de interditarem também a capacidade de que os sobreviventes desenvolvam capacidade de pensar, raciocinar, aprender dentro da única perspectiva de conhecimento que permanece, essa eurocentrada.

Ao passo que o modo de saber eurocêntrico e colonial se coloca como o detentor de uma linguagem e de um modo de apreensão de verdade e produção de conhecimento, ao mesmo tempo desqualifica outras linguagens e modos de apreensão do mundo, e, como consequência, essa desqualificação de saberes outros atua na reafirmação da hegemonia do conhecimento eurocêntrico e colonial. Nesse processo, há a negação da humanidade do sujeito não eurocentrado ou desenquadrado desse modo de conhecimento e linguagem. Nesse sentido, Sueli afirma que:

A negação da plena humanidade do Outro, a sua apropriação em categorias que lhe são estranhas, a demonstração de sua incapacidade inata para o desenvolvimento e aperfeiçoamento humano, a sua destituição da capacidade de produzir cultura e civilização prestam-se a afirmar uma razão racializada, que hegemoniza e naturaliza a superioridade europeia. O Não-ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: autocontrole, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização (CARNEIRO, 2005, p. 99).

Esse ser colonizatório hegemônico atua como homogeneizante na medida em que extermina modos de conhecimentos e saberes distintos deste, e só existe como hegemônico na medida em que o faz, além de homogeneizar os modos de saber e conhecer. O que Sueli Carneiro apresenta na citação acima é o modelo colonizatório de saber como uma invenção com característica de hegemonia, um modo que se sustenta por distanciar / eliminar o que não se enquadra nos moldes eurocêntricos. Deste modo, o sujeito europeu atua na destruição e na interdição daquilo que se coloca distante da centralidade europeia, a fim de afirmar sua centralidade.

Considerando a ciência como lugar da razão, em oposição a uma inventada “desrazão”, Míriam Cristiane Alves se debruça sobre a origem filosófica da oposição entre um *mýthos* e um *logos* que se torna fundante da racionalidade ocidental. Segundo a autora, “o *mýthos* narra o modo como uma realidade passou a existir por intermédio dos ‘Entes Sobrenaturais’. (...) o *mýthos* propõe uma explicação e possibilita um modo de compreender os acontecimentos sem que se tornem um problema para quem o vivencia” (ALVES, 2012, p. 86).

Alves (2012) acrescenta que até determinado momento da sociedade, *mýthos* e *lógos* não se distinguem em significado. Alguns dos filósofos pré-socráticos, contudo, passam a rejeitar uma mitologia e se amparam em uma ideia de lógica do pensamento, formulando ao longo de muitos anos uma dicotomia em que “o *mýthos* passou a designar as narrativas acerca dos deuses e o *lógos* revestiu-se do aspecto lógico da filosofia ocidental” (p. 87).

Em oposição ao *mýthos*, o conceito de *lógos* começa a se fazer contorno para as bases da ciência moderna, o que é sistematizado pelo pensamento cartesiano como um modo de racionalidade, na medida em que “a razão cartesiana pressupõe a inteligibilidade ou a transparência dos objetos, seu domínio e sua manipulação” (ALVES, 2012, p. 89), e também “a unicidade, a ordem e a medida, a veracidade [certeza e evidência], a intuição e a dedução para a apreensão dos objetos do conhecimento” (BATTISTI, 2010 apud ALVES, 2012, p. 89).

Essa oposição de razão e não-razão é trazida nos processos coloniais que marcam a história do Brasil, em que o pensamento eurocêntrico, amparado pela Igreja Católica sob as práticas do jesuitismo, atua para suprimir os conhecimentos da população negra e indígena com tecnologias que envolveram “processos de controle, censura e condenação” (CARNEIRO, 2005, p. 105). Além do mais, é a Igreja Católica, com os jesuítas, que assumem a responsabilidade pela implementação das primeiras escolas e universidades no país.

Os lugares acadêmicos, fundados com pilares colonizatórios, enquanto lugar de razão na produção e transmissão de conhecimento, seguem corroborando para a hierarquização do conhecimento mais e menos puro, mais e menos válido, mais e menos relevante, mais e menos científico, mais e menos acadêmico. A criação dessas dicotomias estabelece, assim, uma oposição entre mais e menos humanos, estando os que mais se aproximam de um ideal colonial eurocêntrico como dignos de um lugar de humanidade enquanto de afasta as margens, as empurrando para uma classificação de menos humanidade, mais animalizada ou objetificada.

Na mesma direção do modo como o epistemicídio objetifica o sujeito negro em uma hierarquização do conhecimento em relação ao sujeito branco, Leda Maria Martins (2021b) trabalha elementos que ilustram este modo colonizatório, operando na

constituição da linguagem, e, como consequência, em uma distorção e tentativa de borrar as memórias.

Leda Maria Martins (2021b) aponta que a colonização dos corpos e saberes cria, também como forma de mutilar corpos negros, a interdição de uma possibilidade de linguagem:

No sistema colonial, a ênfase na escritura prolonga essa ilusória dicotomia entre o oral e o escrito, este, sim, tornado instrumento de práticas de dominação e das desiguais relações de poder e das estratégias de exclusão dos povos que privilegiavam as performances corporais como formas de criação, fixação e expansão de conhecimento. África sempre teve textualidade escrita e textualidade oral, mas sem hierarquia dos modos de inscrição [...] (MARTINS, 2021b, p. 33).

Se no período de dominação os corpos escravizados advindos das Áfricas tornam-se mercadorias, não podem existir como sujeitos. O que se produz é a proibição de um exercício da linguagem e uma tentativa de apagamento dessas memórias. Para isso a linguagem foi dicotomizada e hierarquizada, e as formas de inscrição pela escrita e pela oralidade ganharam valores diferentes, o primeiro superior e interdito aos povos não brancos.

O que Leda Maria Martins (2021b) aponta é que as Áfricas tiveram seus modos de inscrição de linguagem, sem hierarquizar oralidade e escrita, mas que as estratégias de dominação europeias as interditaram ao mesmo tempo em que estabeleceram a sua escrita como superior à sua própria oralidade e também como superior a outros modos de inscrição de linguagem.

Ao utilizar de forma aplicada a oposição entre *mýthos* e *lógos*, conforme desenvolvido por Alves (2012, p. 89), para pensar o que ocorre entre a linguagem oral e escrita nos moldes colonizatórios, o letramento sob a forma da escrita acadêmica torna-se o meio de comunicação de uma razão da ciência e da sabedoria, ao passo que a oralidade e a transmissão de saberes, histórias e memórias por ela desencadeadas são aprisionadas pelo pensamento ocidental no lugar de um “pensamento mítico” e, portanto, não científico e menos válido.

O desqualificar da linguagem oral de outras formas de inscrições desenvolvidas por povos não europeus ao longo da história compõe um processo de violência epistêmica, conforme Leda Maria Martins desenvolve em sua obra:

A primazia do letramento, e o conseqüente privilégio da escrita, introduzido, quer em África, quer nas Américas pelos colonizadores europeus, não apenas substituiu um modo de inscrição por outro. O domínio da escrita foi instrumental na tentativa de apagamento dos saberes considerados hereges e indesejáveis pelos europeus. Tornando exclusiva a escrita letrada como fonte de conhecimento, seu domínio se superpunha, negligenciava e tentava abolir outros sistemas e conteúdos, não considerados pelo colonizador saberes qualitativos, ou seque um saber. Domínio de poucos, excluía, marginalizava, tornava alheio o que era antes familiar (MARTINS, 2021b, p. 34).

A linguagem torna-se mais um elemento que marca a invenção da raça e distingue os europeus dos não europeus. A interdição do idioma dos povos colonizados e a imposição de um idioma colonizatório, europeu, foi inicialmente uma marca do domínio, e a hierarquização entre oralidade e escrita se perdura por mais tempo, pensando o privilégio do letramento que ainda é excludente, tanto por não ser acessível da mesma forma a todos quanto por não considerar ao longo da história que as inscrições orais compunham o letramento dos povos tradicionais não europeus.

Se o único conhecimento considerado válido é o da escrita, todo um saber que não se escreve é desqualificado e/ou ocultado, considerado menos legítimo do que aquele impresso nos papéis, nos livros presentes nas estantes. A tabela inserida no início deste capítulo pode ilustrar como toda uma obra de autoras negras e autores negros demandam tempo e esforço para chegar ao papel e às prateleiras, demandando longas escavações para serem acessados e acessíveis, passando por longos processos de invalidação até chegarem às prateleiras das universidades. Mesmo após a publicação, ainda é sustentada a ideia de que esta é a única forma de que os saberes sejam validados, mantendo as trocas de conhecimento oral algo que precisa circular em torno do material escrito (por isso as ementas de disciplinas e planos de aula precisam referenciar-se a um recurso bibliográfico escrito e disponível).

Enquanto isso, as desigualdades raciais (e socioeconômicas) marcam os lugares de formação acadêmica, que ainda foi pouco desacomodado com as recentes leis de cotas – outras formas de troca de saber pela oralidade são marginalizadas, como é marginalizada a entrada de pessoas negras nos lugares de produção de saber pela escrita.

A invenção da raça pelo sujeito europeu, sendo raça apenas aquele objeto não-europeu, torna-se um pilar de sustentação para esses lugares de domínio.

Enquanto lugar de saber, a desqualificação da oralidade como linguagem para transmissão de saberes atua como um dos braços do epistemicídio, o que, por sua vez, promove o “rebaixamento cognitivo pela carência material” (CARNEIRO, 2005, p. 97), pois o processo educativo destitui da população outras formas de transmitir conhecimento além da escrita academicista, ou de aprender pela leitura.

Isso porque o acesso à escola, ou a continuidade dos estudos, foi algo duramente negligenciado às populações negras desde o pós-abolição (CARNEIRO, 2005, p. 105), sendo criado o fracasso escolar como um mecanismo de afastar dessa população o acesso a um desenvolvimento cognitivo por meio da leitura e escrita, enquanto interdita o desenvolvimento de outras cognições no momento em que deprecia modos de ensinar e aprender que se distanciam do que é considerado conhecimento válido.

Ora, se o conhecimento e a linguagem são colonizados, e são nessa mesma linguagem e nesse mesmo modo de aprendizado hegemônico que se desenvolvem os conhecimentos validados, ao passo que o saber não eurocentrado é interdito, dadas a mutilação e o genocídio das formas que de falar, ensinar e aprender advindas das origens dos povos tradicionais vindos do continente africano e dos indígenas que habitavam antes as terras invadidas. No entanto, há uma resistência ocultada dos olhares de dominação, que se esconde de forma transgressora, produz guerrilhas e quilombos, ao passo que a perpetuação do saber “tradicional” torna-se a reprodução do próprio olhar de dominação. É como se as linhas de dominação e resistência fossem forças que seguem juntas, uma dona de seu lugar, a outra clandestina que insiste em se manter viva.

Uma provocação de Césaire (2020) move algumas inquietações, ao apontar para além dos lugares de grandes vilões ditadores, mas trazendo o olhar para aqueles que estão bem próximos e que reproduzem lógicas do colonialismo na produção de conhecimento, também como consequência dessa lógica de dominação do conhecimento.

Então, camarada, perceba – de maneira ativa, lúcida e consistente – como teus inimigos não somente os governadores sádicos e prefeitos torturadores, [...] mas, da mesma forma e da mesma maneira, jornalistas venenosos, acadêmicos boçais endollardados de tolices [...] todos os capangas do capitalismo, todos os apoiadores declarados ou envergonhados do colonialismo saqueador [...] (CÉSAIRE, 2020, p. 46-47).

Césaire (2020), de forma direta e provocativa, aponta inúmeros exemplos, em diversas áreas de conhecimento, acadêmicos que questionam as práticas do nazismo, mas

reproduzem em seus estudos as lógicas desse regime, incluindo a psicologia. Ao pensar o exercício do racismo nesse âmbito, é preciso adotar o mesmo cuidado com os acadêmicos que estudam amplamente o assunto e, eventualmente, resistem em analisar o papel da branquitude e seus lugares de privilégio.

Desta forma, conforme trazido por Césaire (2020), é necessário olhar os pilares de uma clínica em psicologia, mesmo aqueles que fornecem possibilidades de um exercício ético-estético-político, e racializá-los mesmo quando não é feito de saída, a fim de estabelecer diálogos com leituras que partem de autores brancos que analisam pautados em uma branquitude que universaliza, com perspectivas que colocam sujeitas negras em análise sem objetificar.

O intuito de racializar a clínica é construir vias de fala e de escuta da sujeita mulher negra psicóloga e da sujeita mulher negra em processo de análise. Segundo Neusa Santos Souza, “uma das formas de exercer autonomia é possuir um discurso sobre si mesmo” (SOUZA, 1983, p. 17), e uma clínica sem autonomia se torna uma clínica de tutela, um aparelho de mutilação.

2.3. Experiências de cabelos e corpos

Era um encontro de escrita poética com mulheres, atravessado por Carolina Maria, Conceição e Clarice Lispector. Três mulheres trocando inspirações, e em uma fala que aconteceu naquele momento, me vi surda. Foram tantas lágrimas naquele encontro, as minhas escorrendo junto às das outras mulheres, e somente na escrita eu consegui dar sentido a esta fala: "o alisar dos cabelos da minha mãe para mim, que começou quando eu tinha quatro anos, e o da mãe dela a ela, sempre foi um ato de amor". Foi na escrita após este encontro, ao preparar a caneta para colocar esta fala no papel, que a escuta aconteceu. A minha escuta de mim, do meu cabelo alisado pela primeira vez quando eu tinha 11 anos, e dos anos anteriores de tratamento com "permanente" para meus cachos "descerem" e "definirem", sempre como um ato de amor. Um amor que respondia ao medo. A mulher segue dizendo como é difícil passar pela transição capilar, manter os cabelos crespos, estar bem com isso, mas acrescenta que deixa de alisar os cabelos quando está grávida, e pela filha, somente por ela, segue mantendo seus cabelos crespos, também por amor. Amor. Amor? Alisar os cabelos das crianças como um ato de amor, sim, como quem salva aquela pequena de ficar fora daqueles primeiros grupos sociais, apoiando sua entrada em grupos de amigos, de uma aceitação, de formação de laços amorosos, de um corpo desejável e desejante de vida. Ato de amor por proporcionar um caminho para o autoamor à garota pixaim, enquanto aquela menina acompanha sua mãe todos os meses nos processos de alisamento dos cabelos, e as duas se veem saindo "transformadas" após horas de amônia e formol, e arrancam elogios de todos em volta após resolverem o problema da raiz aparente, ouvindo, com satisfação, que "esconderam o pezinho na senzala".

Neste trecho do *diário de análises do dia 25 de fevereiro de 2021*, o relato do grupo apresenta uma experiência comum a todas aquelas mulheres ali presentes, todas que passaram do alisamento à transição capilar para retomar formas naturais dos crespos. Passaram, mas não passou.

Trazer as experiências de corpo pelo cabelo conta desde a história parental, fala de amor, e ainda fala da saída das senzalas. A expressão do "esconder o pezinho na senzala" parece não ter sido comum somente na minha casa, mas parece ser uma realidade. Que história é essa que ainda não passou? O que se quer esconder com o alisamento dos cabelos? Como é esse ato de amor que opera pelo medo?

Sobre o corpo, Fanon (2008) explica o esquema corporal da pessoa não branca como um lugar que opera pela negação:

No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. [...] iniciaram pesquisas que permitirão aos coitados dos pretos branquear e, assim, não suportar mais o peso dessa maldição corporal (FANON, 2008, p. 104-105).

Nas rodas de conversa sobre cabelos crespos, a história no início dos alisamentos marca, por vezes, a realização de um sonho, um alívio. Como exposto na citação acima, Fanon (2008) descreve a negação como única via em relacionar-se com o corpo negro. De negação em negação, encontra-se meios para disfarçar a negrura: o alisamento dos cabelos torna-se um meio mais acessível, considerando que cirurgias plásticas para afinar os traços faciais e o clareamento do tom da pele são algo mais custoso e invasivo.

Como que sob sons de cornetas ecoando ao longe, os cabelos e a pele anunciam a chegada da mulher. Eles mesmos que, de chegada, denunciam que "é só uma preta", formam uma imagem antes que a mulher tenha chance de se apresentar.

O judeu só não é amado a partir do momento em que é detectado. Mas comigo, tudo toma um aspecto *novo*. Nenhuma chance me é oferecida. Sou sobredeterminado pelo exterior. Não sou escravo da "ideia" que os outros fazem de mim, mas de minha aparição (FANON, 2008, p. 108).

Essa "aparição", a que Fanon se refere acima, emerge com esses olhares que lançam um conceito previamente estabelecido. Essa imagem é tão profunda que ainda aparece nos diálogos com mulheres na expressão que remete a "esconder o pezinho na senzala" – como que ainda houvesse um esforço para sair desse lugar que remete ao trabalho forçado e violências, com as atualizações impostas pelo tempo. Esconder esse "pezinho" que se tem na senzala é disfarçar uma origem negra que tem a escravização como cicatriz que marca a pele, com o ocultar do próprio corpo e sua história, branqueando-os.

[...] mulheres *negras* no imaginário *branco* são de alguma forma fantasiadas como sujas e selvagens. [...] o cabelo tornou-se a mais poderosa marca de servidão durante o período de escravização. Uma vez escravizadas/os, a cor da pele de africanas/os passou a ser tolerada pelos senhores *brancos*, mas o cabelo não, que acabou se tornando um símbolo de "primitividade", desordem, inferioridade, não civilização. O cabelo africano foi então classificado como "cabelo ruim" (KILOMBA, 2019, p. 127).

O medo de exibir os "pés na senzala" denuncia que os olhares da branquitude perpetuam os conceitos que Grada apresenta em sua citação. A mulher recorre ao alisamento dos cabelos por medo da prisão nesse lugar "sujo e selvagem".

Acontece uma espécie de *mutação* do corpo da mulher, que para não se ver aprisionada nos lugares criados pela branquitude para demarcar seu corpo, se afasta do seu próprio corpo, ora ocultando seus traços, curvas e cores com produtos químicos, ora estabelecendo distâncias de si mesma não visíveis a olho nu, mantendo a fantasia de afastar os "pés da senzala".

Essas mutilações no corpo da mulher negra, que são atualizadas do regime colonial para os olhares e conceitos de um modelo neoliberal de controle da vida, tornam as questões de conviver com esse corpo *mutado* como individualizadas, inclusive com *psicologias* que sustentam a ideia de uma responsabilização (além de solidão) de si própria em se aceitar e amar, quando desprezam ou minimizam as características sociais, culturais e históricas, bem como os efeitos produzidos pelos racismos sobre os corpos das mulheres.

O neoliberalismo, segundo Mbembe (2018a, p. 15-16) "é a época ao longo da qual o tempo curto se presta a ser convertido em força reprodutiva da forma-dinheiro", e cita uma nova forma de vida psíquica, decorrente dos automatismos psíquicos e tecnológicos, com a inauguração do "empreendedor de si mesmo (...) sujeito do mercado e da dívida que vê a si mesmo como um mero produto do acaso", sendo potencialmente desimplicado.

Esses automatismos psíquicos inscrevem formas atualizadas de universalização de formas de estar no mundo. O sujeito, que é simultaneamente consumidor e mercadoria, tem sua memória corroída, seus afetos comprimidos e seu corpo interdito de ser e sentir tudo o que não é vendável, ou seja, o corpo é mutilado.

Nesses modelos de mercado característicos do neoliberalismo, algumas psicologias se segmentam a fim de atender a demandas de mercado, e reafirmando barreiras na escuta – há os profissionais que se autoentitulam especialistas no emagrecimento, outros que se dizem especialistas em psicopatologias de ansiedades, aqueles que trabalham com desenvolvimento profissional, etc., e calam outros vieses por não se disponibilizar a uma escuta da sujeita, mas de uma questão específica. Dessa forma, se consolidam psicologias que não oferecem escuta de raça e gênero, pois está além de um "nicho" definido.

Nessa mesma lógica das psicologias (ou psicologismos) ensurdecidas (ou mutiladoras), o sujeito do neoliberalismo é conectado aos "autos", quando se trata das experiências psi, levando todo o conteúdo não ouvido para um lugar individualizado e solitário – autocuidado, autocontrole, autoamor, autoestima, etc., como se todas essas vivências fossem desimplicadas, isoladas de produções coletivas, contextos sociais e históricos.

Em um trecho do *diário de análises* de 20 de maio de 2019, penso sobre algumas falas que vieram no encontro com mulheres:

Meus cabelos se tornam assunto novamente. Estou de tranças *nagô* como parte da transição capilar, quando deixo o alisamento e espero o cabelo sem química crescer para cortar o cabelo alisado. Quando me dou conta, estamos falando sobre isso, e me pego sendo elogiada pelas outras mulheres pela minha CORAGEM em enfrentar esse processo, me perguntaram como foi que criei coragem em me aceitar. Cabelos e coragem na mesma frase, e isso foi muito forte. Pedi para que falassem sobre coragem, surgiu algo como "sair do padrão de beleza vigente" e "enfrentar preconceitos". Pedi que outra mulher que passara pela transição capilar anteriormente falasse sobre isso, e ela compartilha que enfrentou violências raciais e psicológicas de seu parceiro na época, que utilizava falas depreciativas que não consigo escrever aqui. Ela já não estava mais com esse parceiro, e não fico aliviada quando ela fala do término, pois envolve uma dor muito presente ali naquela sala. Eu fecho a rodada dizendo que não tenho coragem, nem sei como é ter, mas que minha força está nas redes de coletivos, nas resistências.

Coragem e cabelo na mesma sentença, sim, porque a coragem não é por escutar o que o espelho terá a dizer, ou para enfrentar o parceiro somente, mas porque o uso do cabelo natural exhibe de forma explícita uma ruptura com um padrão de branqueamento, o que compõe um risco de perda de um lugar, ou na interdição de conquistá-lo, pois, "quanto maior a brancura, maiores as possibilidades de êxito e aceitação" (SOUZA, 1983, p. 22).

[...] retirando-o da marginalidade social, onde sempre estivera aprisionado, a ascensão social se fazia representar, ideologicamente, para o negro, como um instrumento de redenção econômica, social e política, capaz de torná-lo cidadão respeitável, digno de participar da comunidade nacional. E, como naquela sociedade, o cidadão era o branco, os serviços respeitáveis eram os "serviços-de-branco", ser bem tratado era ser tratado como o branco. Foi com a disposição básica de ser gente que o negro organizou-se para a ascensão, o que equivale dizer: foi com a principal determinação de assemelhar-se ao branco – ainda que tendo que deixar de ser negro – que o negro buscou, via ascensão social, tornar-se gente (SOUZA, 1983, p. 21).

Os mecanismos de embranquecer fazem parte das políticas de mortes, e compõem os percursos necessários para conquistar algum tipo de ascensão social ou financeira. Neusa Santos Souza (SOUZA, 1983) irá referir-se a esse processo como o de "tornar-se gente", visto que "ser gente" consiste em uma condição exclusiva das pessoas brancas ou lidas como brancas.

A coragem de passar pela transição capilar e enegrecer, ao assumir aos traços de cabelo e corpo que anunciam a chegada da mulher negra, se torce e se mistura ao medo de diminuir as possibilidades de aceitação e ascensão citadas pela autora acima. Isto é, uma vivência de coragem transmuta-se em medo de que as violências silenciosas e pacíficas impostas pelas *mutilações* do branqueamento se tornem assassinato em praça pública. Coragem e medo de se olhar no espelho e se ver mulher negra.

Não sei porque o medo, pensou Bica. Se ao menos o medo me fizesse recuar; pelo contrário, avanço mais e mais na mesma proporção desse medo. É como se o medo fosse uma coragem ao contrário. Medo, coragem, medo, coragemedo, coragemedo de dor e pânico (EVARISTO, 2016b, p. 100).

De *coragemedo*, o gemido na voz de quem sente a dor das *mutilações* de membros e órgãos. Com *coragemedo* estabelecem-se as lutas por encontrar o próprio cabelo e corpo, ao lutar para cessar as mutilações e existir como mulher, sendo negra.

O corpo se estende dos cabelos, trançados, curtos ou grandes, tomando a nuca e se curvando e contorcendo para cima e para os lados, e atravessa a todos os membros,

marca os traços da face, as canelas e quadris. Esse é o corpo que anuncia a chegada da mulher negra enquanto tem suas partes rasgadas, enquanto seu sangue carimba as experiências sexuais e amorosas.

Nas experiências sexuais, *coragemedo* também aparece com risos e lágrimas, como o relato do *diário de análises* no dia 20/01/2020:

Com a enxurrada provocada por falar sobre os ciclos das vidas daquelas mulheres, inundações se formam sem avisar. Dentre todos os pesares, lágrimas e lutos, uma onda nos engole. Uma daquelas mulheres confia que, casada há cerca de 40 anos com a mesma pessoa, nunca teve relações sexuais à luz do dia ou de luz acesa, nunca experimentou prazer ou sequer pode conceber que seu desejo tenha algo a ver com a experiência sexual. Não teve sorriso, não houve piadas ou brincadeiras, mas aconteceu um silêncio incômodo, como se aquela senhora houvesse revelado a intimidade de todas ali. Eu mesma quebrei o silêncio falando da minha própria experiência, do desconforto com a claridade do ambiente nos momentos de intimidade, sozinha ou com companheiro. Outra mulher presente falou, como quem solta a respiração após uma longa contenção, que ela também passava por isso, embora não tivesse vergonha da parceira ou dos atos sexuais por si só, mas encarar a vulva escurecida e o clitóris sobressaído, era como se deparar com defeitos de fábrica, a sujeita, a feiura escondida sob as roupas.

Naquele encontro, fiz questão de dar nome à vulva e suas partes escurecidas, tão diferente dos livros de ciências, em que as figuras humanas são de "cor de pele" universal, ou daquele padrão das revistas e vídeos que retroalimentam o imaginário popular do corpo feminino desejável – jovem ou infantil, com ausência de pelos e branco, como sinônimos de beleza e limpeza. Quis dar nome para escutá-los também.

A vergonha de que essas mulheres falam, pouco se refere a falar sobre sexo, sexualidade e prazer, mas, sobretudo, em encarar um corpo indesejado, ou mesmo um corpo que não é de mulher. Lembrei-me de alguma aula de biologia humana o Ensino Médio, em que a apostila trazia algumas imagens de doenças sexualmente transmissíveis, e que o professor resumiu que reconhecer uma anormalidade não é difícil, reforçando os

aspectos de "normalidade" e saúde como a coloração clara, o tamanho reduzido e ausência de marcas na região íntima.

A estética branca como sinônimo de saúde e beleza torna-se atualidade (desde o nascimento da medicina), e além dos cirurgiões plásticos e dermatologistas, os ginecologistas também oferecem “tratamentos” de uma denominada "estética íntima" e "rejuvenescimento íntimo" com procedimentos de clareamento de pele a laser, "ninfoplastia", dentre outros, que afirmam o padrão da brancura e da juventude como resultado esperado – esses "tratamentos" são destinados a mulheres.

Há uma interdição de prazer às mulheres, e há para as mulheres negras o estereótipo da anormalidade, sujeira, feiura e da doença, ou a mutilação como mecanismo para sobreviver. Quando se pensa que, quanto mais preta, mais longe do padrão de desejo, parece um reforço ao ditado racista: *"preta pra cozinhar, mulata pra fornicar, branca pra casar"*.

O curioso é que nos coletivos, no samba, no candomblé, na capoeira, nos reinados e congados e na escrita, esse corpo mutilado roda, gira, se desdobra em outros. O corpo-condenado também pode fugir, escorregar por entre os dedos das fortes mãos colonizantes. Seguiremos esta pista-corpo mais adiante.

Lélia González fala dos marcadores sociais de “mulata, doméstica e mãe preta”, ocupados pela mulher negra, trazendo sua ambivalência nos aspectos de dominação e resistência. A autora apresenta uma realidade em que a mulher negra era retratada somente em “uma perspectiva socioeconômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava [e ficará] sempre um resto que desafiava explicações” (GONZÁLEZ, 2018, p. 192).

Mulata, doméstica e mãe preta, são, portanto, marcadores sociais que o racismo impõe à mulher negra, pelos quais seus/ nossos corpos são identificados.

A autora, assim, se propõe a uma análise dos aspectos não tratados nos discursos hegemônicos, trazendo esses marcadores “mulata, doméstica e mãe preta”, e identificando tanto a problemática dos aspectos socioeconômicos, quando a mulher negra é falada, como objeto de estudo, quanto os lugares de subversão desprezados

pelos textos da época, propondo assumir a própria fala: “o lixo vai falar, e numa boa” (GONZÁLEZ, 2018, p. 193).

Na leitura de Lélia González, é importante destacar que não se trata de uma postura de inverter uma lógica racista, tornando belo o que era indesejável e feio o antes belo, mas de observar o que o corpo produz de subversão dentro dessa mesma lógica em sua performance-corpo-linguagem.

Dois desses lugares do corpo da mulher são o da Mucama, que Lélia González refere-se como a figura personificada na empregada doméstica, com uma função mítico-sexual ocultada e que aparece no lugar da Mulata do carnaval, que por sua vez, aparece a essa época do ano como uma “cinderela” (GONZÁLEZ, 2018, p. 196).

Esses papéis atribuídos violentamente à mulher negra, ora concretamente violentada e subalternizada, ora objetificada e hiperssexualizada, que Lélia González apresenta como fatídicos, mas com outras camadas que são ocultadas pelo que ela denomina Neurose Cultural Brasileira: “o neurótico constrói modos de ocultamento do sintoma porque isso lhe traz certos benefícios” (GONZÁLEZ, 2018, p. 200).

Essa violência, portanto, veste uma máscara de “é como se fosse da família” pela empregada doméstica, ou “deu a volta por cima” da mulher negra no carnaval. E as mutilações seguem marcando esse corpo, ao mesmo tempo em que a tentativa de ocultar tais violências é cultural, e as transgressões acontecem nas fissuras que são encontradas.

[...] o que chamamos de Carnaval Brasileiro possui, na sua especificidade, um aspecto de subversão, de ultrapassagem de limites permitidos pelo discurso dominante, pela ordem da consciência. Essa subversão na especificidade só tem a ver com o negro. Não é por acaso que nesse momento, a gente sai das colunas policiais e é promovida a capa de revista [...]. É nesse momento que a negrada vai prá rua viver seu gozo e fazer sua gozação (GONZÁLEZ, 2018, p. 209).

A autora, ao mesmo tempo em que destaca as violências pelas quais os corpos das mulheres passam, ressalta que, ao contrário de um tipo de literatura que lembra apenas a experiência de opressão, o corpo mutilado vivencia experiências outras, subvertendo as posições que os marcadores sociais do racismo impõem.

No papel da “mãe preta”, o corpo da mulher também ocupa esse lugar ambivalente, e vivencia o corpo subversivo ao ocupar a função materna enquanto tem sua força de

trabalho ora explorada: “a mãe preta passa todos os valores que lhe dizem respeito pra criança brasileira [...], ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem” (GONZÁLEZ, 2018, p. 205).

Assim, o corpo mutilado se contorce... na linguagem.

Os ritos, as danças, os termos e expressões que ganham tanto espaço no carnaval no dia 31 de dezembro, dia em que brancos se vestem de branco, fazem oferenda e não deixam de pular sete ondas na praia, da mesma forma que compõem essa linguagem que sobrevive nos corpos, enquanto são utilizados para reforçar o Mito da Democracia Racial.

Quando se diz que o português inventou a mulata, isso nos remete exatamente ao fato de ele ter instituído a raça negra como objeto a; e mulata é crioula, ou seja, negra nascida no Brasil, não importando as construções baseadas nos diferentes tons de pele. Isso aí tem mais a ver com as explicações do saber constituído do que com conhecimento. É também no carnaval que se tem a exaltação do mito da democracia racial, exatamente porque nesse curto período de manifestação do seu reinado Senhor-Escravo mostra que ele sim transa e conhece a democracia racial. Exatamente por isso que no resto do ano há reforço do mito enquanto tal, justamente por aqueles que não querem olhar para onde ele aponta (GONZÁLEZ, 2018, p. 209-210).

A autora destaca a invenção colonizatória da raça sobre os corpos da mulher negra, colocando este corpo “tipo exportação” como uma beleza capaz de saciar os desejos do homem branco, a Cinderela que desce a favela e vira princesa em lugar de destaque no carnaval.

O Mito da Democracia Racial aparece como se esse marcador social do corpo da mulher fosse um lugar de aceitação em oposição a modos de segregação observados em outros países com histórico escravocrata, quando de fato o que esses marcadores fazem é reforçar o objetivo de “exploração/ opressão” (GONZÁLEZ, 2018, p. 324), como se observa nesses marcadores da mulata, da mãe preta e da doméstica, o racismo por denegação, aquele perverso disfarçado.

“Aqui, a força cultural apresenta-se como a melhor forma de resistência” (GONZÁLEZ, 2018, p. 327), de modo que aquilo que é considerado cultura brasileira é resultado da apropriação cultural negra, na culinária típica regional nordestina e mineira, que é assim dita ao invés de ser corretamente referida como culinária de referência africana, no samba, no frevo, ou uma apropriação com toque de requinte branco, como a MPB.

Aliás, como resultado das políticas de branqueamento no Brasil, quanto mais embranquecido, mais belo e erudito, nos gestos e na pele.

[...] a afirmação de que todos são iguais perante a lei, assume um caráter nitidamente formalista em nossas sociedades. O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. [...] Uma vez estabelecido, o mito da superioridade branca demonstra sua eficácia pelos efeitos de estilhaçamento, de fragmentação da identidade racial que produz: o desejo de embranquecer é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura (GONZÁLEZ, 1988, apud GONZÁLEZ, 2018, p. 326).

Retorno ao início deste tópico, sem ar, com a citação do diário de análises e apresento o embranquecimento do corpo da mulher desde a infância como gesto de amor da família. O ato de amor que culmina na mutilação do corpo da mulher é a materialização do resultado desse sofisticado racismo latino-americano, da política de branqueamento que mutila. Um amor ora genuíno, atravessado pela dor do racismo.

Por isso, corro, corremos, corramos tracemos uma rota de fuga. Façamos caminhos rumo aos quilombos.

Corram!

Corramos!

Corramos para os quilombos!

Foi no centro da cidade

que me vi em quilombo

pela primeira vez.

Quilombo virou verbo,

conjuramos,

conjugamos:

Eu aquilombo

Tu aquilombas

Ela/ele aquilomba

Nós aquilombamos

Vós aquilombais

Elas/eles aquilombam

3. DIÁLOGOS

3.1. Das políticas de morte à invenção de uma clínica quilombo como resistência

O deslumbre de encontrar tanta vida nas escavações, produziu um diálogo fluido, íntimo, como se todas ali entre a mesa, estante e computador fossem amigas íntimas, de longa data, enquanto folheava as marcações, orelhas, resumos e escritos próprios.

Joguei no grupo um convite para tomarmos um café e bater um papo, e quando percebi, não estava só.

Existir como um corpo de mulher negra e tornar-se mulher compõem atos políticos e coletivos, e sobre isso tecemos nesse encontro. A voz se faz, aqui, enquanto preparo a mesa do café e vou recebendo Beatriz, Lélia e Grada, na escrita.

O vapor do café subia com aquele aroma que se misturava ao de bolo de fubá que assava no forno. Nessa sensação quase entorpecente, o suor escorria pela minha testa, a camisa marcava as axilas molhadas enquanto eu gesticulava ao expor meu incômodo em uma espécie de interdição em ser mulher, esse bloqueio em transpor do lugar de objeto/objetificada para ser sujeito. Compartilhei a sensação de prisão em dar um passo e, logo em seguida, parecer colocada dentro de caixas, aprisionada.

Beatriz cita a imagem estereotipada do negro no discurso de minorias, que "remarca o lugar dominado, subordinado", quando a imagem do negro é associada a "pobres, carentes, desgraçados, incompetentes" (NASCIMENTO, 2018, p. 421).

O que Beatriz exhibe faz pensar como a imagem do negro pode afastar a possibilidade de ser mulher. Alguns autores quando falam de minorias, ainda que apresentem olhares muito pertinentes, falam sobre uma demarcação objetificada, como uma prisão que impede a transposição do lugar de objeto ao de sujeita. Este lugar de objeto compõe uma experiência de violência, quando se trata de subjetividades.

Ouvir Beatriz discorrer sobre este lugar, me faz pensar nas grandes e impecáveis obras literárias de mulheres negras no Brasil, hoje reconhecidas e amplamente consumidas. Deve ser o gozo da *branquitude* ler Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo, reforçando estereótipos da miséria e sofrimento, objetificando os lugares dessas

mulheres, sem que alcancem aspectos fundamentais da potência da escrita que elas exercem.¹⁷

Junto do conteúdo e da estética dessa literatura por mulheres negras, há a mulher escritora que rompe com o fetiche da *branquitude* do negro coitado, ou se atualiza nesse território. A mulher negra, que exerce a máxima potência da escrita, na literatura e na academia, quando lida de forma reduzida somente a expressão das mazelas sociais, é invisibilizada. É muito mais do que isso, portanto: ela passa a existir pela fala, pela escrita.

Grada dá um tapa na mesa, que faz o café escorrer pelas bordas do copo americano:

[...] conceitos de conhecimento, erudição e ciência estão intrinsecamente ligados ao poder e à autoridade racial. [...] o centro acadêmico não é um lugar neutro. Ele é um espaço *branco* onde o privilégio de fala tem sido negado para as pessoas *negras*. Historicamente, esse é um espaço onde temos estado sem voz e onde acadêmicas/os *brancas/os* têm desenvolvido discursos teóricos que formalmente nos construíram como a/o "*Outras/os*" inferior [...]. Dentro dessas salas somos feitas/os objetos [...], mas raras vezes fomos os sujeitos (KILOMBA, 2019, p. 50-51).

Ouvi dizer que Beatriz, depois daquele curso que fez, ficou metida. Pensei que fosse isso, e até torci o nariz em um primeiro momento, quando a vi falando difícil, e isso me veio como uma questão com a fala de Grada.

Senti a boca seca e bebi um gole de café que me queimou a língua. Franzi os olhos e falei, mesmo com a garganta arranhando, sobre como que esse incômodo pelas publicações de Beatriz dialogam com elementos de autores homens, cis, europeus e produzir seu próprio olhar sobre isso. Um mal-estar em perceber em mim a ação dos mecanismos de silenciamento que Grada expunha.

Beatriz só sorri de lado e pede atenção para retomar em um ponto que considera importante, pois ela estabelece rupturas duras com conceitos de minorias como trabalhado por Guattari, afinal, ele desenvolve excelentes pontos de análise, mas só pode olhar partindo de seu lugar. Ela disse para ter cuidado quando Guattari fala de minoria, e atenta para o fato de que "seria necessário uma extensão cartográfica para

¹⁷ As menções ao termo *branquitude* compõe parte de um cenário deste trabalho, e faz referência ao que Cida Bento propõe ao falar dos lugares de privilégio dos brancos e os esforços em mantê-los, por ação ou omissão, pontuando que "uma boa maneira de se compreender melhor a branquitude e o processo de branqueamento é entender a projeção do branco sobre o negro, nascida do medo, cercada de silêncio, fiel guardião dos privilégios" (BENTO, 2002, p. 39).

compreender os indivíduos desses grandes blocos chamados minorias", e acrescenta que mesmo dentro de uma minoria étnica, há particularidades, "transitoriedade constante (espaço/tempo), produzindo sempre desterritorialização" (NASCIMENTO, 2018, p. 421-422).

Tirem o bolo do forno, ou ele pode queimar! – me lembro.

Escutar Beatriz me faz reafirmar os percursos metodológicos em trabalhar grupidades com mulheres. Penso que a escuta que a clínica convoca vai contra o lugar de '*dizer sobre*', e proporciona possibilidades de '*construção de lugares com*' mulheres.

Lélia está soprando seu chá com mel, observando o caos dessa mesa de mulheres, seu olhar vazio e profundo, de uma psicanalista que ajudou a fundar a Escola Lacaniana no Rio de Janeiro, me gerava dúvidas se ela prestava atenção na conversa ou pensava em outras coisas (acho que ambos). O que você teria a dizer sobre isso, Lélia? Atravessada pelos estudos em psicanálise, Lélia traz "a bunda" em meio a conceitos específicos da psicanálise. Grada se assusta em primeiro momento, por falta de uso do termo, mas age com naturalidade, atenta às falas de Lélia.

Lélia afirma que, embora a formação cultural no Brasil tenha sido forçadamente eurocentrada, é na formação da linguagem que a negritude constrói sua existência. "(...) aquilo que chamo de *pretuguês* nada mais é do que a marca da africanização no idioma falado no Brasil", e exemplifica com "bunda", que é um nome inexistente em Portugal, que virou verbo, substantivo e adjetivo por aqui (GONZÁLEZ, 2018, p. 321-322).

É com a "bunda" que Lélia traz à mesa para pensarmos que pela linguagem escapamos de formas de dominação coloniais. Contudo, alerta para o seguinte: "(...) em face da resistência dos colonizados, a violência assumirá novos contornos, mais sofisticados; chegando às vezes a não parecer violência, mas '*verdadeira superioridade*'" (GONZÁLEZ, 2018, p. 324).

São produzidos escapes na linguagem falada, escrita e corporal, para existência em um modelo colonial vigente - ainda que nos guetos, quilombos. Este corpo todo transborda na luta cotidiana por existir, para que a mulher negra consiga existir como mulher, como sujeito.

Lélia, como pensar nessas resistências linguísticas vivendo em sistemas de dominação que sequer reconhecem a existência de racismos? Como defender a fala diante de quem não reconhece que cala? Isso porque, na medida em que as violências se atualizam, as resistências persistem gritando silenciosamente.

Nesse ponto, Lélia sorri em minha direção, sabendo que estou procurando em minha memória os textos em que ela fala sobre o "racismo por denegação" das sociedades da América do Sul, inclusive no Brasil. Seria uma espécie de "racismo disfarçado" pelos discursos de "democracia racial" e teorias de miscigenação (GONZÁLEZ, 2018, p. 324).

Trazendo sua análise situada em recorte racial, Lélia, feminista autodeclarada, estabelece diálogos a respeito de feminino, de feminismo e de ser mulher, e aponta as contradições de dentro de movimentos feministas, com algumas definições que se omitem em relação a questões raciais, outras que hierarquizam as pautas dessas lutas.

A mulher negra precisa existir em sua "negrura", reconhecer seus apagamentos, suas dores e potências. É necessário escapar por algumas fissuras nas relações de dominação racial, que mutilam seu corpo, para tornar-se mulher. Descolonizar seus lugares, estabelecidos pela *branquitude*, de subalternidade, e conquistar lugares outros. Estas consistem em lutas políticas.

Como uma luta política no exercício da voz, a mulher necessita se misturar em coletivos – grupos, música, dança, teatro, na escrita. O contrário disso, a solidão desqualifica, emudece, silencia.

Nessa mesa de café, Beatriz ergue a voz com uma suavidade: "Sinto-me sempre escrevendo de mim, mas esse *mim* contém muitos outros, então escrevo de um coletivo, sobre e para essa coletivização" (NASCIMENTO, 2018, p. 420).

Encaro cada capa, sentindo o abraço. É sobre mim, sobre estes rostos nas capas, sobre as mulheres a quem escuto - e sinto a presença de todas estas mulheres ali, com uma onda de excitação. O café, morno, torna-se secundário, nessa reunião coletiva com mulheres. Uma grupalidade-quilombo se faz.

3.2. Re(Orí)entar: cartas à Beatriz

Prezada Beatriz,

Não vou te perguntar como está por aí, pois a morte abrupta e violenta como a sua tira da alma a possibilidade de paz¹⁸. Você, que em seus textos sobre quilombos, afirmava a existência da paz para além dos registros “formais” que sempre exaltaram os conflitos, e tiraram a humanidade daqueles que, porventura, vieram a compor estas organizações sociais à época da escravização de pessoas no Brasil, conheceu essa paz entre seus dias de militância, nas formações coletivas.

Inclusive faço o uso cuidadoso do termo paz, em referência ao que você elaborou como conceito de “paz quilombola”, possível “entre um ataque e outro” pelo qual os quilombos passaram historicamente (NASCIMENTO, 2018, p. 76).

Gostaria de te contar várias coisas, mas o espaço desta carta me pede urgência, não sei quanto tempo tenho até concretizar o envio desta, e quanto você terá para lê-la. Não posso deixar de dizer, primeiramente, quanto sinto por você ter sua vida roubada em tamanha crueldade, tomada pela violência. Sinto mesmo.

Você não me conhece, mas eu tenho te conhecido mais a cada dia, por seus escritos. A cada um de seus textos que leio, me sinto tão próxima de você e seus coletivos, que chega como um abraço e um chão. Hoje esse abraço significa muito! Estamos em uma espécie de isolamento social como medida de proteção de uma pandemia que nos assola.

Há 15 anos você partiu, e hoje vasculho seus escritos para encontrar elementos que componham com meu projeto de pesquisa. Pergunto-me frequentemente se essa busca não seria para encontrar a mim mesma, mas meu projeto é esse, fala de mim também. Em suas entrelinhas, te vi correndo em encontro de si também, acho que pode acontecer quando a gente se encontra só, ou perdida, ou com saudades, ou com raiva.

Sinto que pego seu fio e entro nessa teia tão maravilhosa que você teceu de punhos fechados e balanço nos quadris. No entanto, me perco quando a vejo rodar entre os fios

¹⁸ “Esta paz está justamente nos interstícios da organização quilombola e sobre ela requer-se um esforço de interpretação maior, pela qual se ultrapassa a visão do quilombo como a história dos ataques da repressão oficial contra outra organização, que talvez a ‘paz’ ameaçasse muito mais o regime escravocrata do que na guerra” (NASCIMENTO, 2018, p. 76).

e esmaecer bem diante dos meus olhos. Sinto que trago em mim um pouco deste fio que usou para tecer, mas me perco quando não a vejo.

Senti-me assim ao me pegar pulando em minha sala de estudos com seu texto em mãos, aquele intitulado “O papel da mulher no quilombo” (NASCIMENTO, 2018, p. 353), um projeto de pesquisa, na verdade. Esperei o momento em que estivesse de coração aberto e alma lavada para iniciar essa leitura. Passaram-se alguns dias, em que carreguei o livro com este texto marcado com post-it, até que sentei com o livro e um copo de café. Acho que fiz um brinde, com a capa de sua foto estampada. Tive a ligeira impressão de que você sorria.

Para meu pesar, o projeto não foi terminado. Publicado da forma como encontrado, o projeto de pesquisa se encerrava com o título “Metodologia”. Era uma ideia que você teve. Meu desamparo foi enorme: senti-me como uma criança perdida em um grande parque, em meio à multidão, solitária. Não sabia para onde ir.

Gostaria muito que você compartilhasse comigo o que pensava na gênese desse projeto, que metodologia era essa, de onde você tirou suas referências sobre o assunto.

Sinto muito se o trabalho acadêmico começa a me endurecer, não quero que pense que te vejo como uma bibliografia, mas, ao contrário, te tenho como uma companheira, como um amor, como uma referência de luta e militância. Desta forma, não nego minha frustração pelo seu texto sem sequência, e reafirmo minha raiva diante de sua vida sem sequência.

Por fim, gostaria que soubesse que nossos encontros têm sido muito potentes, e ter você comigo neste momento está sendo fundamental.

Quem está na luta não descansa. Você, desta forma, não deve estar descansando. Suas lutas estão ainda aqui, vivas. Tenho procurado alguns contatos de outras companheiras suas, algumas até que te conheceram. Ainda assim, o texto interrompido me deixou sem chão.

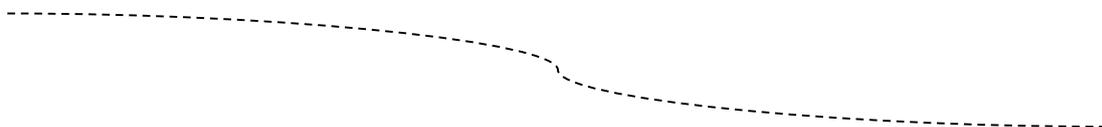
Por hora, preciso de um tempo para organizar isso que passa por mim, e não sei bem o que é.

Espero revê-la em breve.

Agradeço!

Stéfani

18/04/2020



Prezada Beatriz,

Agradeço muito pelo retorno da primeira carta. Você colocou diante de mim as informações que eu precisava para seguir à diante, passando pelo seu projeto inacabado. Pensei ser impossível uma resposta de sua parte, quando concentrada somente no texto literário em metodologia não eurocentrada em um lugar de imposição dos moldes daquela metodologia “clássica”.

Precisei de tempo e de muitos encontros contigo e comigo para ter acesso de fato ao que seria uma metodologia não eurocentrada, aquela que você deixou pistas e caminhos escavados, a ancestralidade presente no corpo.

Neste caminho de pesquisa-clínica-vivências, contatos com pessoas que percorrem essas estradas há mais tempo do que eu, te encontrei em outras companheiras, falamos sobre/com você e sua obra. Aprendi contigo que você não foi, você é e está. Descobri que nossos diálogos acontecem naquele território em que se encontra respeitosamente quem veio antes.

A respeito do lugar da mulher no quilombo, aquela revolta que relatei na carta anterior que senti ao não encontrar suas respostas no texto inacabado/interrompido, descobri que eu não estava lendo/ouvindo da forma como você falou/fala. Minha escuta/leitura queria ter acesso a dados, fatos, e aquela coisa da historiografia do método científico eurocentrado.

Precisei (des)aprender um pouco sobre como estabelecer essa escuta/leitura, e cheguei a um caminho importante. O lugar da mulher no quilombo, como ideologia, é em seu corpo, na reivindicação do mesmo, nas reinvenções desse território. Esse é o único lugar

da mulher no quilombo. E você diz isso o tempo todo, de várias formas, e eu não conseguia ouvir.

Peço desculpas por ter ficado chateada, e agradeço muito por me permitir escutar suas respostas às minhas perguntas. A raiva persiste, não de você, imagina, mas das reproduções de violências que persistem. Raiva que você conhece bem, mas aprendi com outro ancestral, Fanon, a não mais gritar da mesma forma.

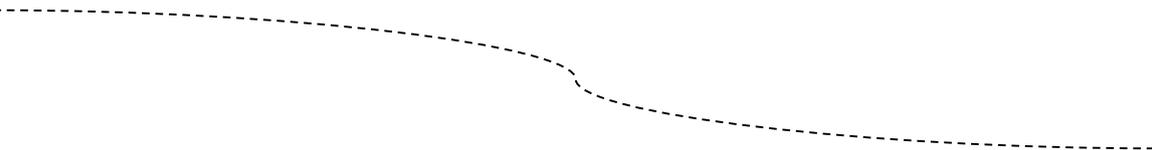
Ainda estamos em isolamento social, por conta da pandemia, como te contei na primeira carta, mas, assim mesmo, tenho me agrupado com pessoas incríveis, mulheres em vários tempo-espço.

Eu já estava escavando caminhos ao quilombo quando te encontrei, e você não me desenhou um mapa; essa trilha precisava eu mesma fazer, sempre em sua companhia e nos encontros com outras mulheres e ancestrais. Tem sido um árduo percurso com deliciosos encontros e com muitos afetos de cuidados que se fazem desde os caminhos ao quilombo.

Carinho e respeito a você e a todas e todos que vieram antes.

Stéfani

10/09/2020



Amada Beatriz,

Ao longo desses dois últimos anos, sua companhia tem sido um presente diário, e o estreitamento desse laço é tamanho, a ponto de me fazer perguntar por várias vezes se isto que estou pensando fui eu mesma quem pensei ou se foi você quem me falou, se é que um exclui o outro.

Quando você me mostra os elementos do quilombo como Princípios Ideológicos, e eu sigo e desdobro quilombo como algo que, ora chamo clínica em grupo com mulheres

negras, ora de clínica ético-política, ou somente de Clínica, eu trato quilombo não como lugar acabado, mas como um movimento. Seria um devir-quilombo?

Sabe, quando em nossas conversas, nos meus *diários de análises* e na minha pesquisa, utilizo de expressões como caminhos aos quilombos, trilhas de lugares quilombos e somente quilombos, sempre para me referir a esse lugar que se torna, que se faz, que se escava, para onde nós corremos, verbos que remetem a movimento.

Quando grito “corramos para os quilombos”, não procuro ou prometo um lugar fim, mas nos chama a um deslocamento, a um movimento, que demanda urgência. Aquela urgência de quem parece saber o risco de ser mulher negra dentre as máquinas colonizatórias, e sente que tem os dias contados. Urgência em viver e ser sujeita.

Quando grito “corramos para os quilombos”, não sei se escuto minha voz saindo pela minha boca, ou se o eco de todas as mulheres que vieram antes. Por vezes tenho a impressão de escutar sua voz saindo pela minha garganta, e também já ouvi minha voz ecoar por vozes de outras mulheres.

E, de tanto correr, as pernas fatigadas paralisam, o coração dói enquanto a visão turva e o zumbido nos ouvidos comprometem o equilíbrio, mas antes do desmaio chegar, sinto mãos fortes segurando a minha, ao mesmo tempo em que seguro forte as mãos de outras mulheres.

Gostaria de saber o que você acha do lugar acadêmico. Sinto que nós duas temos algo em comum, ao irmos para o campo de trabalho e somente retornarmos à academia após dez anos da conclusão da graduação. Hoje em dia temos leis de cotas, que possibilitam mais acesso de pessoas negras à universidade, mas a universidade não se torna mais negra por isso. Persiste como um lugar que cumpre ritos da branquitude, que ainda reproduz demarcações raciais e sociais, e com relações de poder extremamente colonizatórias e endurecidas.

Se me aproximo da universidade, me distancio dos quilombos? Se a universidade (e a clínica também) é um lugar da branquitude, construído por e para eles, que funciona sob seus modos de pensar, seria possível (ou importante) haver quilombos dentro dessa estrutura?

Sigo procurando e escavando trilhas, saindo dos trilhos de um percurso previamente estruturado no lugar acadêmico (e na clínica também), e construindo passagens, me guiando com outras mulheres negras que também estão nesse espaço, e outras que vieram antes, como você.

Desaprendi (ou tenho desaprendido) a precisar de mapas e roteiros, e você, Beatriz, tem sido uma grande professora. Aliás, o desaprender, tem ganhado um lugar de destaque nos últimos tempos, mas ainda precisa ser mais estimado, não acha?

Por isso tanta gratidão, Beatriz. Sua mão segurou a minha quando saí dos trilhos e me guiou em trilhas, me ajudou a escavar trilhas outras, próprias, minha, sua e de muitas, enquanto corria rumo a lugares quilombos.

Forte abraço,

Stéfani

01/01/2022

3.3. “Dançar a palavra”: carta à Leda

Prezada Leda Maria Martins,

Com a mais sincera gratidão e o mais profundo afeto te escrevo, como quem se aproxima tímida para trocar um abraço.

Sua presença em meu percurso formativo do mestrado marca com sublime importância a pesquisa desenvolvida, o trabalho defendido, as produções acadêmicas que se desdobrarão deste caminho percorrido, a experiência vivida por uma pesquisadora negra, os desdobramentos no percurso dessa mulher em tornar-se negra e a clínica exercida como ofício por esta psicóloga.

Em sua biografia, aquela narrativa da sexta mulher a conquistar um título de doutorado no Brasil e que ironiza ao ser tratada por doutora enquanto reconhece que não pode desprezar isso, foi crucial para tantas que vieram posteriormente, como um templo, uma luta vivida com muitas conquistas e também um campo de análise.

Sinto-me presenteada por você e sua obra, em um primeiro momento pela noção de oralitura da memória. Foi em um curso que fiz com um coletivo de educação antirracista, o Coletivo Di Jeje, que ouvi pela primeira vez essa que foi uma conceituação que me fez reafirmar um lugar da poética e do coletivo com mulheres negras, como um modo de estar no mundo como sujeita e na afirmação de uma clínica em psicologia, tendo em vista que é meu lugar de cuidado com outras mulheres negras.

Ler os artigos por ti publicados me fez sentir cuidada, com as minhas próprias histórias e memórias, me ajudou a ver todo o registro que passa em minha pele e pelos gestos desse corpo, resistindo a todas as tentativas de ocultação.

Senti sob meus pés um caminho que foi aberto por você, por onde pude passar bailando uma poética para encontrar memória e experienciar possibilidades de cuidado. Um lugar de respiro fácil, ainda que alerta sempre ligado, em que a arte na palavra se faz movimento dançante e meus quadris rodam pelas pontas dos dedos batendo suaves no teclado de computador, e meus pés movem meu corpo no lugar escrita calejando meu dedo que apoia o lápis dançante de um som rouco pelo atrito com o papel.

Quando me encantei com o seu conceito de encruzilhada e toda uma possibilidade epistemológica que você inaugurou, foi uma grande onda de alegria que não se deixava durar. Logo uma onda de culpa e remorso invadia e me tirava a possibilidade de dizer com tranquilidade os termos encruzilhada, ancestralidade e esú. Era como se essa grande onda lançasse meu corpo contra as rochas e eu o visse se partir em muitos pedaços, desintegrando-me.

Senti o conforto da identificação epistemológica ao mesmo tempo em que alimentava a convicção de que este lugar conceitual não era meu, e que incorria no risco de uma apropriação pobre, um sincretismo criminoso e um esvaziamento de um conceito tão complexo.

Como poderia uma mulher pretinha da pele tão clara? Essas conceituações não poderiam ser utilizadas por quem não vivenciou candomblé, capoeira ou reinados, a não ser como expectadora. Se filosoficamente faz muito sentido conhecer mitologias afro-referenciadas, na vivência espiritual não há algo que se ligue a esse corpo. As danças em roda e os sons de tambores, que admiro, não marcam as memórias da minha família. Os rituais da bisavó benzedeira, com seus cantos, banhos e receitas de ervas para tudo, se perderam pela vergonha que ela tinha e ensinou minha avó a ter, pois era uma desonra para uma família cristã, em uma cidade cristã, ter uma mulher que cuidava das pessoas da comunidade com tais crendices.

Como poderia uma mulher pretinha da pele tão clara, clareada, branqueada, esbranquiçada, mas que não identificava a brancura em suas raízes, nem as dos cabelos, nem nos nomes e sobrenomes, nem nos hábitos alimentares e receitas de família, nem para identificar linhagens (coisa que gente branca do interior faz com maestria).

Leda, eu não me senti apta a me ver utilizando uma epistemologia da encruzilhada da mesma forma em que não vi possibilidade de pensar grupalidades com mulheres negras com as teorias clássicas de grupos, desenvolvidas pelos americanos e europeus nos pós-guerras, a não ser para marcar os distanciamentos e aproximações. Não me senti apta a me ver como uma pesquisadora na encruzilhada ao mesmo tempo em que me via em trânsito circulando nesse lugar.

Escrever – apagar – refazer – apagar – recomeçar – apagar

Desconsidere tudo o que havia elaborado em diálogo com sua teoria epistemológica das encruzilhadas, mas coloquei em segredo que ainda me via nesse lugar como pesquisadora e como epistemologia em uma pesquisa acadêmica e em uma vivência clínica. Inclusive passei a me questionar se eu era suficientemente negra para conduzir uma pesquisa com mulheres negras, e para me sentir em trânsito nas encruzilhadas. Foi quando comecei a me perguntar o que precisava fazer para me enquadrar em um padrão de negrura, visto que na brancura era impossível de saída, se precisava passar por uma conversão espiritual ao candomblé ou a talvez desfilhar no carnaval. Notei, então, uma lógica muito próxima às ideias cristãs de pureza para alcançar o reino dos céus. Não fazia o menor sentido, e, ao mesmo tempo, fazia sentido pensar que olhava para uma episteme não eurocentrada, mas com o referencial de quem fora educada nesses moldes ao longo de uma vida.

Nesse ponto encontrei um perigoso essencialismo em relação à figura da pessoa negra: quem de fato é negro? Como poderíamos questionar o negro em essência, com todo o processo de dominação pelo qual se passou desde o trânsito pelo Atlântico até a diáspora?

Quando te ouvi falar dos rituais como “lugar ímpar e privilegiado [...] territórios e ambientes de memória” (MARTINS, 2021b, p. 47), pensei inúmeras vezes que esse corpo de mulher que não vive os rituais senão aqueles cristãos, acadêmicos e do modelo de família nuclear, ao longo de gerações, talvez não guarde inscrições de culturas negras. Gostaria muito de perguntar a você sobre isso, mas sequer conseguia elaborar uma pergunta.

Em experimentações na clínica, algumas vezes levei uma proposição para desenho da árvore genealógica, mas sem a linearidade empobrecida que só quem tem nomes de ascendentes em certidões e cartórios pode fazer. Ao invés disso, ao conversar sobre os hábitos e memórias da família, cada um puxava seta do seu nome para lembranças dos encontros entre familiares, receitas e alimentos, palavras e expressões diferentes utilizadas pelos mais antigos, as diversões, os atritos, as origens e os significados dos nomes, os trabalhos e profissões, as lendas, os medos, as migrações, etc. Os diálogos faziam emergir essas recordações, e os desenhos tornavam-se árvore-rizoma.

Este foi um modo como pensei que poderia recriar memórias e “atravessar os vazios e hiatos resultantes das diásporas” (MARTINS, 2021b, p. 48), visto que os ritos não

consistiam uma realidade para aquelas mulheres negras que iam até os encontros com mulheres na clínica. Poderiam também ser experimentados como ritos os encontros do almoço de domingo, a forma de cozinhar e arrumar a cozinha em grupo, as festividades com músicas, danças e cantorias?

Parei, respirei, e me deparei novamente contigo. As tecnologias me permitiram encontrá-la em 2019, em Salvador, e te ouvir falar foi de uma preciosidade deliciosa. Confesso que foi um acalento te ouvir dizer que “não existe pureza” nas filosofias afro-referenciadas, mas lugares de trânsito (MARTINS, 2019). Foi quando notei que a tentativa de “enquadre” carregava a ideia de pureza, por isso enquadrar-me se tornava impossível, quando não doloroso e violento.

Em sua fala, você ainda acrescenta que “a reterritorialização não quer dizer que eu pego um elemento, qualquer que seja ele, das culturas africanas e dessa sociedade, e chego aqui e implanto, não é isso” (MARTINS, 2019).

Escuto poesia em sua fala, em seu timbre, em sua voz, enquanto você exhibe o trabalho de um rigor teórico poético.

Quando te ouvi dizer que “No tempo o corpo bailarina” (MARTINS, 2021b, p. 80), senti um potencial clínico nesta fala, que se torna um caminho de uma grandeza imensurável na composição do meu percurso na clínica e em uma pesquisa acadêmica, na atuação com grupos com mulheres negras.

Um dilema que passa pela clínica em psicologia, e que compõe uma importante demarcação ética e política da atuação, trata-se do que é clínica. Desta forma, um questionamento que atravessa os anos e vivência formativa: Qual clínica é a minha clínica?

Esse dilema que carrego nos últimos anos conversa com questionamentos de uma clínica em grupos com mulheres negras, pensando os processos coletivos e grupais, a memória, a linguagem, a oralidade, a poesia, o corpo, a cognição e a produção de subjetividade. Se, por um lado, pensar todos esses processos pelas leituras de uma psicologia que nasceu na Europa pelas mãos de intelectuais brancos pode eventualmente parecer pobre e quase anacrônico, por outro encontro na leitura do material que você produziu ao longo de uma vida uma possibilidade de escuta que favoreça pensar esses processos na clínica, e construir vias de escuta.

Quando você afirma o corpo que bailarina no tempo (MARTINS, 2021b, p. 80), com noções de corporeidade e tempo próprias, precisei te estudar um pouco melhor, me aproximei e reconheço com gratidão o caminho que você deixa trilhado, cuidadosamente escavado, e que ousou atravessar.

Aprendi contigo que o corpo ritual é um guardião ancestral de uma narrativa e de uma poética, uma enciclopédia performática que guarda no corpo inscrições de uma memória. Sinto que preciso me aproximar ainda mais de referências desse corpo ritual enquanto trabalho com aqueles corpos de mulheres negras, que tem incrustadas no mesmo corpo que guarda memórias toda uma vivência repressora.

Portanto, Leda, minha aposta clínica é no coletivo, na grupalidade-quilombo, nos encontros onde mulheres negras possam dançar o tempo, performar um “corpo-memória” / “corpo-tela” / “corpo-imagem” (MARTINS, 2021b, p. 77-79), em um tempo que não tem linearidade, mas é curvilíneo, espiralado. Um lugar em que o “corpo em movimento” possa quebrar crostas e dançar-se, “por sua vocalidade, desde comportamentos mais simples, expressões práticas e hábitos do cotidiano até as mais sofisticadas técnicas, formas, processos cognitivos, pensares mais abstratos e sofisticados [...]” (MARTINS, 2021b, p. 36).

Quando você fala da primazia do letramento das sociedades colonizatórias, e narra como nos ritos o saber afro-brasileiro era e é grafado no corpo (MARTINS, 2021b, p. 34-36), me vejo também fazendo o movimento contrário, com um corpo sem ginga que tem vergonha de danças, mas que dança na materialidade do livro, do lápis, das teclas que escrevem, sobretudo no gênero poético, na poesia ou na prosa poética.

Enquanto danço meu corpo endurecido com dedos nas teclas na redação desta carta, sinto seu corpo bailarinando ao lado do meu, enquanto acolhe / ensina / alerta / cria / escreve.

Forte abraço,

Stéfani

05/04/2022

3.4. Carta a uma pesquisadora

Prezada pesquisadora,

Há uma semana venho me encontrando com o seu projeto de pesquisa submetido ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo, e homologado em outubro de 2019.

Acompanho como uma parceira que está distante, mas que entende muito bem esse percurso até o projeto. Conheço cada movimento como se aquele tempo tivesse presente comigo aqui agora, e sei que também está, embora passado. Também compartilho questões que não são tão antigas, embora as reformule de outras maneiras e traga novas companhias que contribuem para maior robustez nas reflexões e incômodos.

Aquele projeto é escrito por você em um momento de muitas transições: afirmar-se psicóloga-mulher-negra quando, até então, era raro descrever-se com esses termos; uma transição profissional de uma psicóloga-mulher-negra que passou tantos anos em uma atuação com gestão de pessoas e passava a dedicar-se unicamente à psicologia; o início do convite para um grupo com mulheres na clínica; o enegrecer e o racializar da clínica; a preparação para retornar à academia nove anos depois da conclusão da graduação em psicologia.

Naquele momento, você leva três justificativas para o projeto, que chamava de “incomodo-movimento”, por ser exatamente o que me estimulava a um percurso na universidade. O primeiro incômodo você apresenta sobre o que poderia uma psicologia que se erigiu branca e masculina formular sobre cuidados em grupalidade com mulheres negras. Vejo você com essa questão como que em um abismo, solitária ou com poucas companhias.

No segundo incômodo, você diz sobre o corpo da mulher negra, permeado de estereótipos violentos, que você ainda não nomeia como violência. Você ainda não conhece Lélia González, mas penso que poderia apresentar muito melhor se a tivesse visto falar sobre os lugares da mãe preta, mucama e mulata, pois parece que sua questão a apresenta nesses termos e as conecta com uma demanda de embranquecimento. Sinto que esse seu incômodo, na medida em que encontro companhias para a pesquisa leva a formulações de uma conceituação da *mutilação* dos corpos das mulheres negras.

No terceiro incômodo você ensaia o quilombo como uma possibilidade de percurso na clínica em grupo com mulheres negras. Parece um problema de pesquisa, como manda os manuais de elaboração de projeto, pois você lança uma pergunta: “*Seria possível fazer da clínica com mulheres negras uma experiência de aquilombamento, por meio de vivências em grupos?*”.

Sei que nesse momento você ainda não sabe, mas um quilombo se forma no percurso desta pesquisa, e começa com autoras negras e autores negros, e começo a seguir muito bem acompanhada. Gostaria de já te contar que o conceito de “grupos”, nesse trabalho, conforme se expande para os grupos com autoras negras e autores negros, ou que racializam a formulação teórico-prática, passa a se aproximar de “grupaldades”. O conceito cresce como o nome, minha cara.

Fico incrédula de você ter utilizado o termo “*aquilombamento*” sem ainda conhecer Beatriz Nascimento. Você tinha sido apresentada a Abdias Nascimento, sobre quilombismo, e foi uma introdução fundamental, mas você não nota que ele cita Beatriz Nascimento sobre quilombo, e também que ele é amigo próximo de Lélia González. Ele viria a apresentar-me as duas.

Quando escreve aquele projeto, você imagina que irá desenvolver um grupo em que irá convidar mulheres negras a participar, e irá formular suas análises partindo de referências afro-basileiras ou, ao menos, racializadas. Aliás, você ainda não pensava sobre racializar a leitura das psicologias, mas de enegrecê-las, e o racializar é algo que passa a ser formulado no decorrer da pesquisa.

Você delinea no projeto uma pesquisa-intervenção, e coloca como método a sua não neutralidade, e vou te contar algo engraçado: ao longo da pesquisa, passo a identificar a neutralidade como branca, e até faço a transição de um termo a outro, e quando identifico tanto no objetivo quanto na metodologia sua proposição de não neutralidade, leio trocando o termo por branqueamento. Só por este elemento, já há uma diferença entre o que a pesquisa-intervenção propõe por não neutralidade do pesquisador, e o que desenvolvo ao longo do percurso da pesquisa. Você ainda não tinha percebido, pois ainda não racializava mesmo as leituras de autoras brancas e autores brancos que aparecem no projeto de pesquisa.

Enquanto escreve o projeto você não imagina que não poderá convidar mulheres negras para se reunirem em grupo em um espaço de experimentações clínicas, pois bem no início da turma do mestrado de 2020, o mundo se desvia de um curso de normalidade com uma pandemia, um vírus chamado SARS-CoV-2, da família do coronavírus, transmite uma doença que assola o mundo inteiro, a COVID-19. Você pode não acreditar, mas o distanciamento social se tornará o meio de prevenir a transmissão da doença, até que alguma vacina fosse desenvolvida. Diante desse cenário, aquela roda que você imagina, com várias mulheres reunidas, se inviabiliza, mas você não fica só.

Um quilombo se forma bem naquele espaço em casa do qual fiz um escritório: conheci o Coletivo Di Jêje, com a Jaqueline Conceição, que propõe uma educação antirracista, e que, por conta da pandemia, começa a transmitir aulas on-line. Pelas telas começaram a vir referências negras, alguns livros pelos Correios.

Ao longo do percurso formativo durante a pandemia, portanto, uma pesquisa que não propõe objetos, mas sujeitas, passa a enunciar um percurso que tem como norteador uma formação de clínica ético-política como quilombo. Para isso, essa formação clínica-quilombo com mulheres negras parte do diálogo com autoras negras e autores negros como condições para escavar essa clínica, em uma epistemologia alterna que permita ações cuidantes em grupalidades com mulheres negras.

Bonito observar que você, no título do projeto de pesquisa, grita: “*corram para os quilombos*”. Soa como se você estivesse advertindo às pessoas a sua volta, e ficasse para trás. Na medida em que o quilombo torna-se seu contato e reunião com autoras negras e autores negros, tomamos a liberdade de alterar o título para “*corramos para os quilombos*”, conforme me senti percorrendo junto dessas autoras e autores as trilhas rumo a uma clínica-quilombo. Encontrei as companhias que você não tinha no início do projeto, ou tinha timidamente.

Diários, diálogos e cartas aqui aparecem em fragmentos das torções não lineares do espaço-tempo e nos encontros possíveis pelas escavações. São escritos, escrituras e registros de um percurso que passa por quem veio antes e por quem ainda está por vir.

Os diários, aliás, aquelas capas coloridas, alguns cadernos com pauta e outros sem, com manuscritos e também com impressos colados, rabiscos, erros, vergonhas escancaradas

na intimidade analítica que só o papel pode acessar, foram e são companheiros de todo esse trajeto, na clínica e na pesquisa.

Os chamados *diários de análises*, apresentados por você, pesquisadora, no projeto de pesquisa e no texto da qualificação como ferramentas metodológicas imprescindíveis, perdem lugar de destaque no percurso metodológico descrito no capítulo I do meu texto da dissertação. Talvez você ainda não tenha notado a importância deste recurso enquanto acesso a uma escrita poética, sem deixar de ser clínica, analítica. Eu recupero suas citações dos *diários de análises* para o texto da dissertação, mas esta ferramenta encontra-se mesmo quando não citada diretamente, diluída entre as linhas retas deste trabalho acadêmico, nas cartas, nos contos.

Os *diários de análises*, portanto, não deixam de ser fundamental ferramenta de escavação, pelo contrário, é imprescindível. Ele se torna, no entanto, menos duro, mais fluido, tão fluido que se dilui com a pesquisa e se funde ao texto a ser apresentado como condição para obtenção do título de mestra.

Não preciso te aconselhar sobre a importância dessa ferramenta, cara pesquisadora, pois conheço sua/ minha afinidade em compor *diários de análises* na vivência clínica e na pesquisa, essa clínica que acontece na escrita.

Quanto àquele projeto inicial, em que você pensa em compor os grupos com mulheres, com tato e suor como você sonha que acontecerá entre o circular pela universidade, digo: nada disso aconteceu como seus desejos sonharam.

Os grupos com mulheres, contudo, aconteceram aos montes, em telas de videochamadas, em textos impressos e em livros, no escritório, em baixo de uma árvore, na varanda de casa, na praia vazia e fria, e entre caixas e mais caixas de mudanças.

Gostaria que você mantivesse sua coragem de continuar afirmando, como você faz no projeto de pesquisa submetido ao edital para o mestrado do PPGPSI UFES para a turma de 2020, que pensar um grupo com mulheres negras passa sim por um lugar solitário na busca por referências, e que quilombos são caminhos para encontrar uma clínica que as abraça.

Eu-aqui-hoje, desde antes da homologação do projeto no processo seletivo, encontro companhia, que apresento a quem virá comigo, conosco. Se a solidão é arma que nos

mutila, o quilombo é escudo e arma para nossa fuga – sigo afirmando como você faz anos atrás.

Toda a minha gratidão.

Forte abraço,

Stéfani

31/05/2022 ~ 22/10/2019

*Ao longo dos trajetos
Corri fazendo trilha
Seguindo e deixando rastros
Em direção a uma clínica-quilombo.*

*Enquanto corro encontro pedaços
Desenterro e colete cacos
Dos fragmentos deixados ou esquecidos
Há muito enterrados.*

*Aprendo a juntar pedaços
Mas não monto quebra-cabeça
Tampouco formo blocos.*

Transformo em mosaico.

Como ensinou a poeta Miriam Alves¹⁹:

“Saber juntar pedaços, transformá-los numa coisa bela, é arte. (...) Leve alguns cacos, pode ser útil.”

Assim também é clínica.

¹⁹ Referência ao texto “Cena I - Mosaico”, de Miriam Alves (ALVES, 2021, p. 22).

4. A ESCAVAÇÃO DE UMA CLÍNICA-QUILOMBO

Quilombo não é um lugar de chegada, mas compõe um percurso deste trabalho. Formar uma clínica-quilombo é construir caminhos para passagem. A clínica em grupo com mulheres se faz como um traçar de caminhos aos quilombos e se desdobra em quilombos com gestos de ações cuidantes.

O clamor por correr(mos) evoca uma urgência em sobreviver de maneira objetiva, mas também em exercer e realizar desejos, vontades, vidas.

Abrir as portas de um espaço de cuidado com mulheres com uma convocação ao coletivo, por meio de um convite para encontros em grupos, insurge (transgride) como uma resistência (ou um trilhar de caminhos alternos) ao ver os neoliberalismos atualizando seus mecanismos coloniais de capturar, isolar, adoecer e vender cura.

A convocação para um processo formativo em uma clínica em grupo deixa, de saída, uma mensagem de que este é um espaço não individualizante, enquanto um espaço onde a sujeita pode compartilhar algo de si e poderá encontrar-se em uma coletividade, escavando memórias e tramando histórias. Torna-se, aos poucos, um lugar de fuga e, ainda, um espaço de luta.

Pensar o desenvolvimento histórico de clínica individual em psicologia é contar como esta também corroborou com tecnologias de dominação, seja pela relação saber-poder, em que alguém que detém conhecimento sabe uma verdade sobre a sujeita inacessível a ela própria, seja ela pela relação de dominação racial de uma psicologia que se blindou em mitos da democracia racial ou somente se omitiu - e ter no *setting* “tradicional” de uma clínica individual de psicologia uma psicóloga / um psicólogo branco, ou que fala em nome de um autor branco, colabora para lembrar essa relação de poder.

Como psicóloga-mulher-negra, minha relação com a clínica se estreita na medida em que passo a racializar minha análise e meu corpo. A transição capilar “coincide” com a transição profissional, no mesmo período em que o trabalho no consultório deixa de ser um meio de obter uma renda complementar e eu deixo de trabalhar em uma empresa privada para me dedicar exclusivamente a esta clínica.

O fazer de uma grupalidade na clínica é uma aposta ética e política de tecer relações de cuidado e encontrar-se em um corpo-memória. Com isso, cria-se movimento no

encontro entre as psicologias eurocentradas e olhares racializados de um fazer clínico em psicologia. É necessário produzir deslocamentos, revisar conceitos, descartar ou reelaborar termos. Nem a psicanálise é ela mesma, nem freudiana, nem lacaniana, mas transmuta-se em *psico-análises* Leliana, Fanoniana, Kilomba, Neusiana.

Ao realizar uma proposição de clínica em grupo, a questão não passa por contrapor a um espaço físico com o sujeito analista e o sujeito analisando, mas por experimentar nesse território um quilombo.

O quilombo na clínica, como um lugar de resistência e de paz,²⁰ consiste também no encontro com territórios desapropriados sob muitas dores, desde os primeiros ancestrais até as experiências de *mutilações* (violências em sua concretude física e psicológica decorrentes da equação de racismo e coisificação da sujeita) realizadas pelas atualizadas ferramentas coloniais. Desta forma, carregam-se as marcas dessas dores e os traumas coloniais,²¹ mas no percurso dos caminhos aos quilombos a clínica torna-se um território de encontro com tudo o que sobreviveu à travessia do Atlântico.

Com nossos ancestrais vieram as suas divindades, seus modos singulares e diversos de visão de mundo, sua alteridade linguística, artística, étnica, técnica, religiosa, cultural, suas diferentes formas de organização social e de simbolização do real. [...] E é pela via dessas encruzilhadas que também se tece a identidade afro-brasileira, num processo vital móvel, identidade que pode ser pensada como um tecido e uma textura, em que as falas e gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos, no processo dinâmico de interação com o outro, transformaram-se, e reatualizaram-se continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando as singularidades e alteridades negras (MARTINS, 2021a, p. 31).

Nas formulações teóricas de Leda Maria Martins, conforme citado acima, que também passam por ocultamentos provocados pelas violências coloniais, forma-se uma encruzilhada que une e passa por uma potente forma ancestral violentada e que resiste e por uma norma colonizatória imposta.

²⁰ Referência ao conceito de paz no quilombo desenvolvido por Beatriz Nascimento em contrapartida à imagem que a historiografia formulou ao longo do tempo, de quilombo como lugar de conflito, a autora afirma que a organização social do quilombo era articulada e autônoma entre os ataques que sofria, sendo a “paz quilombola” os momentos entre esses ataques, e acrescenta que “talvez essa ‘paz’ ameaçasse muito mais o regime escravocrata do que na guerra” (NASCIMENTO, 2018, p. 76).

²¹ Partindo de um referencial da psicanálise lacaniana, o autor afirma sobre trauma colonial e decorrente do racismo: “Era a raiva; eu era odiado, detestado, desprezado, não pelo vizinho da frente, mas por toda uma raça. Estava exposta a algo irracional. Os psicanalistas dizem que não há nada de mais traumatizante para a criança do que o contato com o racional. Pessoalmente, eu diria que, para um homem que só tem como arma a razão, não há nada mais neurotizante do que o contato com o irracional” (Fanon, 2008, p. 110).

A aposta em uma clínica quilombo ousa acolher a escuta e as memórias desses modos, atuando nesse lugar de encruzilhada. Se a memória cognoscente é marcada pela desapropriação da terra, da história e do corpo, a clínica quilombo *escava* as memórias de um *corpo-documento*²² para trilhar caminhos narrativos de sobrevivências e escrevivências.

É no corpo que a clínica-quilombo acontece, na apropriação do próprio corpo, na linguagem, nas oralidades, nas artes.

²² Corpo como documento é uma conceituação formulada por Beatriz Nascimento (2018, p. 334), conforme anteriormente citado, remetendo a uma corporeidade-memória.

4.1. Diálogos em uma clínica

Havia um cansaço incomum ali, naquele dia, havia cansaço e calor. Uma temperatura inacreditavelmente elevada para a época do ano. Olho o relógio: tarde demais para cancelar o encontro, cedo demais para repousar meu corpo em descanso. Queria sentir o corpo mais inteiro para receber aquelas mulheres para uma vivência tão esperada.

Preparo minhas perguntas e comentários enquanto me distraio com a claridade que entra pelas janelas e os cantos dos pássaros, que hoje parecem usar alto-falantes em um arranjo musical que convoca para a dança. E nesse movimento circular arrumo a sala, tatame no chão, almofadas, canetas, lápis, um cinzeiro, alguns petiscos, uma quantidade de copos e xícaras para bebidas quentes e frias, cadernos, spray com aroma de alecrim. O suor me escorre o rosto.

Seguro forte o apagador friccionando-o sobre o quadro branco para apagar palavras e esquemas rabiscados ali. Evito apagar palavras escritas no centro do quadro branco e deixo lá as seguintes palavras, escritas a não-sei-quanto-tempo:

Ações Cuidantes – kinesis – orikis – sankofa.

Tento encontrar na memória essas palavras, incerta se elas vieram de textos da Leda, paro de frente ao quadro encarando cada desses termos, de origens diferentes, lado a lado. Língua portuguesa, grego, akan e iorubá, lado a lado.

Será que Lélia vem? – me pergunto ao chegar a memória de outro encontro com mulheres em que ela esteve, no desenhar das trilhas da constituição de uma clínica-pesquisa. Tomo na mão o celular para ver se alguém cancelou, mas me esqueço do que ia olhar e acabo deixando o aparelho de lado, voltando a encarar o quadro branco.

Como podem seguir vivas as palavras de línguas mortas entre aquelas das línguas vivas oficiais? – continuo a me perguntar.

Se a estratégia de dominação colonizatória traz em seu cerne a interdição da linguagem como comunicação e cultura, a permanência desses termos entre as línguas oficiais seria uma subversão?

Que susto! – Quase salto ao ouvir o som alto da campainha, e corro para atender, com a sensação de que não terminei de preparar tudo.

Seja bem-vinda, Lélia. Outras convidadas ainda estão por chegar, mas pode se acomodar. Ela segue não para dentro da minha sala, mas para o fundo da varanda, olhando o quintal com a jabuticabeira e a mangueira sem frutos, e se senta ali mesmo, nos pés de uma curta escada. Água, café ou cerveja? Ela sorri em minha direção. Sento-me ao chão, próximo a ela.

Pensar a respeito de linguagem torna-se importante no percurso desta pesquisa-clínica, pois remete tanto aos processos psicológicos básicos que, em seus estudos eurocentrados, deixam escapar um recorte dos processos colonizatórios, quanto a escuta de uma profissional psi que precisa afiar esses ouvidos para o que o autor branco europeu que compõe os primeiros processos formativos não abordou. Tenho muitas perguntas sobre esse assunto a fazer, mas quero esperar que Lélia se acomode.

Tomo o pincel e começo a desenhar no quadro, ao lado daquelas quatro palavras:

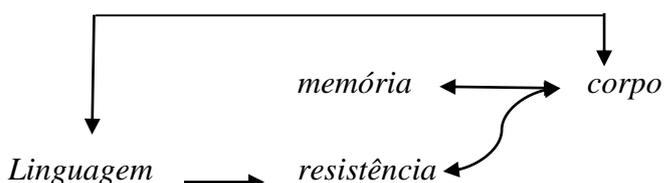


Figura 3 – Rascunho de (re)pensar uma clínica em psicologia.

Lélia se ajeita na escada, mas mantém seu olhar fixado para o quadro, com uma expressão de “por onde eu começo”:

A linguagem é o fator de humanização, ou de entrada na ordem da cultura, do pequeno animal humano. Constatamos que é por essa razão que a cultura brasileira é eminentemente negra, apesar do racismo e suas práticas contra a população negra, enquanto setor concretamente presente na formação social brasileira (GONZÁLEZ, 1979 apud GONZÁLEZ, 2018, p. 24).

Quando escuto Lélia, penso na expropriação da linguagem, do corpo e da razão, realizadas pelo projeto colonial, como técnicas de *mutilação*. Algo que se assemelha à *máscara* que a Grada descreve, e que o Fanon irá mencionar ao formar um campo de análise em *A experiência vivida do negro*. Você conheceu Fanon bem antes, não é mesmo, Lélia?

Lélia acena afirmativamente, e acrescenta que “Os textos de um Fanon e de um Memmi demonstram os efeitos de alienação que a eficácia de uma dominação colonial exerceria sobre os colonizados” (GONZÁLEZ, 2018, p. 324).

Lancei a Lélia meu olhar debochado. Vocês, psicanalistas... colocam um termo, *alienação*, que pode ter mil e um sentidos. É um termo da psiquiatria de Pinel, também analisado por Foucault, por Marx e por outros filósofos, e que Lacan utiliza para um conceito em psicanálise. Já te conheço, Lélia, você e Fanon brincando com as palavras, é coisa de psicanalista? Perguntei sorrindo e a vendo sorrir de volta.

Minha perna ficou dormente, levanto rapidamente sacodindo e esfregando com as mãos essa região adormecida. Vou buscar umas cadeiras, você me ajuda? Levamos para os fundos da garagem o tatame, as almofadas, umas cadeiras, o cinzeiro, os petiscos, alguns copos. Agora podemos nos esparramar nossos corpos olhando as árvores dançando enlaçadas às rajadas de vento, como se ensaiassem incansavelmente para exhibir esse espetáculo, guiado pela trilha sonora dos pássaros de várias espécies em sua orquestra.

Na tentativa de elaborar uma questão à Lélia, começo a delinear que a linguagem e esse corpo que sofrem os efeitos da colonização, inclusive o meu, de psicóloga, pesquisadora e mulher negra, me chamam a atenção para pensar a vivência na clínica em psicologia, pois, por um lado, é preciso que a clínica seja um lugar de ruptura dessa lógica colonial, e por outro lado, minha escuta precisa captar as resistências presentes nesse corpo ao invés de reproduzir as *máscaras*.

Lélia me lança um olhar, como se esperasse que eu explicasse meus pontos.

Eu sorri e disse que utilizo o termo resistência como sobrevivência, modos de luta de em uso para enfrentar a toda uma política de morte. Sendo a interdição da linguagem um fator de desumanização, a resistência no âmbito da linguagem seria como uma ruptura da lógica colonizatórias, uma espécie de transgressão? – pergunto incerta de onde quero chegar.

[...] aquilo que chamo de “pretuguês” e que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil. [...] O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o L ou o R, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo. [...] as músicas, as danças, os sistemas de crença, etc.

Desnecessário dizer o quanto tudo isso é encoberto pelo véu ideológico do branqueamento, é recalcado por classificações eurocêntricas do tipo “cultura popular”, “folclore nacional”, etc., que minimizam a importância da contribuição negra (GONZÁLEZ, 2018, p. 322).

Você está exibindo um importante ponto de conflito, Lélia. Mesmo na apropriação dos nossos próprios corpos, seja pela linguagem ou por meio das manifestações culturais, os olhares coloniais da branquitude se esforçam em diminuir o tamanho desse movimento. Nesse movimento transgressor de apropriar-se de algo que é seu/meu/nosso, subverte-se a norma (gramatical e léxica, quando se trata da linguagem), e se conta uma história própria, individual, de um povo ancestral e de um país, uma memória inscrita na ausência do L e do R que conta algo que se esmaece com o tempo. Tentaram e continuam tentando matar algo/alguém que permanece resistindo.

Lélia adota uma expressão de espanto e pergunta por Conceição, Levanta-se subitamente, pega o telefone e liga para ela, dizendo para se apressar, pois acabamos de falar dela, e precisamos de sua poética para seguir nessa conversa.

Nós falamos de Conceição? Será que mencionei sem perceber em minhas palavras? Ou Lélia mencionou sem que eu me atentasse?

Enquanto minha convidada está ao telefone, fecho os meus olhos como se pudesse vasculhar por dentro as lembranças e os sentidos, e me deparo com essa inscrição de Conceição, “*a gente combinamos de não morrer*” (EVARISTO, 2016b, p. 108). Já escutei estas palavras de tantos modos, e hoje elas chegam como um pacto coletivo de memória e resistência, que pode ser ressaltado no que Lélia apresentou anteriormente no *pretuguês*. Esta frase soa como um conceito ou como um gesto atemporal, um compromisso tácito.

Entendi! Conceição foi convocada junto naquele momento para dar passagem às palavras mais duras que estava usando, ou mesmo para contornar aquela dureza que senti ao tentar elaborar de uma questão.

Escuto o bater de palmas ao portão, e me levanto para atender. Doutora Conceição não veio sozinha, chegou junto com Doutora Carolina. Acho bonita a sequência de gestos

uma com a outra, uma ajuda a descer da condução, a outra ajuda na entrada pelo portão, sempre com a sensibilidade e o cuidado de observar os degraus e pegar na mão.²³

As saúdo como doutoras que elas são, elas sorriem de volta, e as conduzo ao fundo da varanda, onde Lélia se levanta elegantemente para cumprimentá-las. Aponto a elas as poltronas mais confortáveis, com um banco acolchoado à frente para colocarem os pés, ofereço água, suco, bolos, e fico tão entusiasmada em recebê-las que me perco no assunto.

Lélia continua, dialogando sobre o a linguagem e chamando as convidadas para a conversa, ela apresenta a própria linguagem como um campo fértil de sobrevivência de uma memória, de uma história e de uma ancestralidade, citando letras e palavras que marcam a africanização do idioma europeu imposto como único oficial no país, e que atravessa as imposições e proibições formais, e aquelas informais ainda presentes na ridicularização (ou racismo?) da africanização na linguagem.

Trazer a Doutora Conceição para o diálogo, e a Doutora Carolina que chega junto, é afirmar um pacto coletivo e coletivizante de “não morrer” ao marcar o idioma, mas também ocupando lugares próprios ao que a branquitude define como seus: o letramento, a literatura, a poesia e a academia (por isso as reverencio como doutoras que são).

Carolina fala como quem teme a morte, e fala de uma morte concreta: “Quando escrevi contra os favelados, fui apedrejada. Escrevendo contra a burguesia podem enviar-me um tiro” (JESUS, 2021, p. 144).

Não à toa, vejamos as páginas policiais, elas têm cor de sangue escorrendo sobre pele preta e manchando asfalto. A escritora, no entanto, também expõe o risco de uma morte simbólica quando diz que “Tem pessoas que jogam livros fora, ou queima-os” (JESUS, 2021, p. 144), que foi quase o que aconteceu com este mesmo livro em que ela diz isso. Ele foi simbolicamente queimado ao ser ignorado pelas editoras e pela mesma burguesia de esquerda que consumiu seu diário dos tempos de favela.

²³ Esse trecho é inspirado na sensação que tenho com o carinho e o cuidado demonstrados por Conceição Evaristo na coordenação do conselho editorial da obra *Casa de Alvenaria*, obra de Carolina Maria de Jesus, posto que divide com Vera Eunice de Jesus. Há uma atenção em cada gesto, nas escolhas cuidadosas que preservam e respeitam a estética, o conteúdo, a complexidade, a vida, a obra e a memória da autora.

Sessenta anos depois de Carolina escrever seus diários em suas casas de alvenaria, um conselho editorial formado por mulheres negras, liderado por Conceição, ousa reafirmar o combinado de “não morrer”, e levam esta obra às livrarias. É uma força coletiva que se movimenta em resistência, faz barricada, e afasta a morte matada de seu alvo.

Esse encontro entre linguagem e coletivo me faz pensar clínica em seus processos psicológicos, e também na tradição oral que sustenta os processos analíticos por várias perspectivas “branco-tradicionais” da psicologia, como a psicanálise, por exemplo.

Compartilho com Lélia como ela percorre uma psicanálise própria dela, avançando em relação a Lacan, que ela tem como base teórica, ela constrói uma “Psicanálise Leliana” após a psicanálise Lacaniana, e ela com um meio sorriso concorda comigo, e acrescenta que também tem como referencial as preciosas leituras de Fanon, que chamo, em seguida, de uma “Psicanálise Fanoniana”.

Rimos juntas nesse jogo, pois, sendo “todas Carolinas”, ousamos em nossa produção intelectual com nossas “escrevivências”, né mesmo, doutora Conceição e doutora Carolina?

Escuto o portão se abrindo, e lá estão Beatriz, Leda e um gringo, tagarelando despreocupados e parecendo estarem em um assunto realmente interessante, a notar pelo tom de voz e por não interromperem até começarem a se aproximar dos fundos da área.

Todas nós nos levantamos para receber quem acabava de chegar, Lélia deu um longo abraço em Beatriz, Carolina cumprimentou Leda e depois o Édouard Glissant, o amigo gringo. Falei brevemente com todas e acenei ao gringo com a formalidade necessária e fui reorganizar o espaço para que eles pudessem se sentar confortavelmente conosco enquanto Conceição, Carolina, Leda, Beatriz e Glissant trocavam figurinhas poéticas. Engraçado ver o gringo ali, boquiaberto e tornando-se imediatamente fã das quatro poetas.

O gringo se serviu de uma bebida bem gelada, e servia a todas nós ali enquanto nos sentávamos confortavelmente. Perguntei a ele sobre o que eles falavam com tanta empolgação quando chegaram.

Quem respondeu foi Leda: “um convite para pensarmos a memória em um de seus outros ambientes, nos quais também se inscreve, se grafa, se postula: a voz e o corpo, desenhados nos âmbitos das performances da oralidade” (MARTINS, 2003, p. 63).

Não era coincidência, mas estamos falando de linguagem por aqui desde mais cedo, especialmente das rupturas que nós, autoras e autores negros, fazemos com o saber “hegemônico-dominador” sobre a linguagem.

– Posso chamar o Achille Mbembe? É também um gringo, e o conheço há mais tempo; acho que ele iria se animar muito com essa conversa! – pergunto enquanto já disparo para ele um chamado, e a conversa continua como se minha pergunta não precisasse ser respondida. Ele chega em poucos minutos, abre o portão e entra sem precisar chamar alguém para isso, trazendo sua própria cadeira se ajusta acenando silenciosamente à todas e abraçando Glissant fortemente, como velhos amigos, mas mantendo a atenção no que Leda está dizendo, cuidadoso para não interrompê-la.

Leda acrescenta que “a textualidade dos povos africanos e indígenas, seus repertórios narrativos e poéticos, seus domínios de linguagem e modos de aprender e figurar o real, deixados à margem, não ecoaram em nossas letras escritas” (MARTINS, 2003, p. 64).

Quando pensamos em Brasil, Sueli Carneiro é uma excelente referência, com seus estudos e publicações, sobre a relação que o Epistemicídio possui com esse não aparecimento, ou apagamento das letras escritas. Ela traça desde a história da escolarização no país até o modo como não se aceita academicamente epistemologias outras, passando pela forma como a retirada do acesso e a desqualificação de epistemologias alternas torna-se fatal a todos os saberes não eurocentrados (CARNEIRO, 2005).

Isso contribui para contextualizar sobre o porquê de a obra de doutora Carolina após a sua saída da favela ficou oculta por tanto tempo, e somente agora, em 2021, ganha espaço nas livrarias. Ainda há um percurso de lutas para manter a vida, a história, a memória, e, como Lélia aponta há pouco, é pela resistência na linguagem que se sobrevive, na batalha discursiva se resiste, resistimos, vivemos.

Beatriz, nesse sentido, afirma que “a invisibilidade está na raiz da perda de identidade” (NASCIMENTO, 2018, p. 330). Talvez por esse motivo as forças colonizatórias

utilizem dessa estratégia, da invisibilização, para promover mortes concretas e simbólicas das vidas negras.

Invisibilizar é tornar oculto no lugar de sujeito, enquanto o prende no lugar de objeto. Sendo objetificado, pode ser falado por alguém que, de outro lugar, se põe como especialista em falar dele como se o dominasse, ou pelo menos dominasse todo o conhecimento sobre este.

– É como vejo que a psicologia, em sua história, branca e com esse discurso dominante de especialismos, faz de maneira hegemônica ao longo de sua constituição, inclusive esmagando mesmo aos que se propõem críticos, ainda que não se propõem a uma racialização. – falo quase gritando – A psicologia como ciência é predominantemente constituída nesses pilares, a ciência de uma consciência, da padronização.

Lélia apresenta que:

consciência se expressa como discurso dominante [ou efeitos desse discurso] numa dada cultura, ocultando memória, mediante a imposição do que ela, consciência, afirma como a verdade. [...] a gente saca que a consciência faz tudo pra nossa história ser esquecida, tirada de cena. E apela pra tudo nesse sentido. Só que isso tá aí... e fala (GONZÁLEZ, 2018, p. 194).

Essa marcação que Lélia delinea, da *fala* que, mesmo diante dessa força de dominação “tá aí... e fala”, complementa o que Leda menciona ainda há pouco sobre a oralidade como performance de voz e corpo na memória que resiste viva.

O gringo acompanha maravilhado, escutando atentamente, pega um bloco de papel e pousa um lápis sobre ele, mas não escreve, como se a escrita fosse fazê-lo perder a algum detalhe bonito demais para não ser apreciado.

Beatriz se levanta, olha para cada um de nós nos olhos, e começa a trazer com propriedade a respeito do “corpo histórico”, que atua “como se fosse um documento” (NASCIMENTO, 2018, p. 333).

Entre luzes e som, só encontro, meu corpo, a ti. Velho companheiro das ilusões de caçar a fera. Corpo de repente aprisionado pelo destino dos homens de fora. Corpo/mapa de um país longínquo que busca outras fronteiras, que limitam a conquista de mim. Quilombo mítico que me faça conteúdo da sombra das palavras. Contornos irrecuperáveis que minhas mãos tentam alcançar (NASCIMENTO apud RATTS, 2006, p. 68).

Se as marcas persistem, o corpo carrega tanto aquelas cicatrizes dos disparos de munições quanto as de resistência, não é mesmo? As marcas da violência habitam o mesmo corpo que mantém o sangue circulando e os pulmões fazendo trocas gasosas. Corpos ora mutilados ou esburacados, corpos viventes.

Quando Beatriz fala de um corpo-mapa que remete a um país longínquo, refere-se a um território que atravessa a atualidade desse e de outros tempos, como o *pretuguês* de Lélia, que conta a história da transmissão de uma história de idiomas que foram eliminados e persistem no português Brasileiro.

As palavras de Beatriz produzem um encantamento pela beleza e por algo quase como uma esperança.

Os gringos olham fixamente para Beatriz, sérios, quase que sem piscar. Glissant acrescenta que “o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento e, que as línguas africanas desaparecem”, e segue com a pergunta: “O que acontece com esse migrante?” (GLISSANT, 2005, p. 19).

Ele recompõe, através de *rastros / resíduos*, uma língua e manifestações artísticas, que poderíamos dizer válidas para todos. Por exemplo, uma comunidade étnica do continente americano preservou a memória de cantos entoados nos funerais, casamentos, batismos, que expressam a dor, a alegria, vindos do antigo país de origem, e que são cantados há cem anos ou mais em diversas ocasiões da vida familiar. (...) O pensamento rastro/ resíduo me parece constituir uma dimensão nova daquilo que é necessário opormos, na situação atual do mundo, ao que chamo de pensamentos de sistema, ou sistema de pensamento. Os pensamentos de sistema ou os sistemas de pensamento foram prodigiosamente fecundos, prodigiosamente conquistadores e prodigiosamente mortais (GLISSANT, 2005, p. 19-20).

O que Glissant chama de *rastro/resíduo* se inscreve no corpo como memória, um registro que persiste na língua, nos gestos, nas artes e nos ritos, atuando como uma constante fricção ao que o autor chama de “pensamentos de sistema ou sistemas de pensamento”, que são mortais (GLISSANT, 2005).

Não posso deixar escapar o teor mortal do lugar colonizatório de dominação. Tento preparar um comentário para Mbembe, pois ele pensa muito a respeito dessa relação de vida e morte, da possibilidade de ser e existir como sujeito ou de ser apagado, silenciado, morto de forma concreta ou não.

Mbembe se acomoda lentamente, e com sua voz serena ele começa a falar em um tom explicativo sobre a relação de vida e morte, trazendo essas duas forças como coladas uma à outra em uma sociedade que tem a morte como uma política da vida:

[...] o ser humano verdadeiramente “torna-se sujeito” – ou seja, separado do animal – na luta e no trabalho pelos quais ele ou ela enfrenta a morte (entendida como a violência da negatividade). É por meio desse confronto com a morte que ele ou ela é lançado(a) no movimento incessante da história. Tornar-se sujeito, portanto, supõe sustentar o trabalho da morte. Sustentar o trabalho da morte é precisamente como Hegel define a vida do espírito. A vida do espírito, ele diz, não é aquela que tem medo da morte, mas aquela que pressupõe a morte e vive com isso (MBEMBE, 2018b, p. 12).

Conceição sussurra:

– “Coragemedo” [...] “avanço mais e mais na mesma proporção desse medo” (EVARISTO, 2016b, p. 100).

Leda segue os rastros de Glissant e aponta como o pensamento desenvolvido por ela, entre de suas vivências nos Reinados, caminha na mesma direção do que o autor colocara a respeito do pensamento *rastro*.

O estudo dessa textualidade realça a inscrição da memória africana no Brasil em vários domínios: nos feixes de formas poéticas, rítmicas e de procedimentos estéticos e cognitivos fundados em outras modulações da experiência criativa; nas técnicas e gênero de composição textual; nos métodos e processos de resguardo e de transmissão do conhecimento; nos atributos e propriedades instrumentais das performances, nas quais o corpo que dança, vocaliza, performa, grafa, escreve (MARTINS, 2003, p. 67).

Eu me levanto dançante e vou até a cozinha com travessas vazias em mãos , a fim de voltar com elas cheias. Um dos gringos vem me ajudando a equilibrar essas louças e talheres, Leda e Carolina também me seguem, e os três se escoram na pia para lavar um pouco dos objetos enquanto o assunto continua na cozinha, e continua lá fora entre Lélia, Conceição e Beatriz também. Alguém liga a caixa de som falsificada, e um antigo samba paulistano começa a soar. Os quadris balançam de um lado para outro na cozinha espaçosa, lá fora as mãos batucam no ritmo, a memória-corpo acontece em nós enquanto ainda estamos tecendo essa riqueza de conhecimento e vida.

Me vejo olhando feliz, me preocupo em servir alguma coisa e perguntar se todos estão bem, acomodados, e me deixo relaxar quando o cenário fica opaco com a poeira que fica suspensa com todo aquele movimento de gente. A imagem conta algo, todos nós ali, viventes.

4.2. A clínica-quilombo

No encontro em grupo com mulheres, quando os rostos refletem uns nos outros, as diferenças se encontram cúmplices, os corpos dançam movimentos diversos aos seus sons, e se puxam as linhas que cortam profundamente a cada uma ali – mordanças, máscaras – soando voz e ritmo. Transgredir ao modo silenciado, contido e represado, ao encontrar outras mulheres, é uma composição que passa por ações cuidantes, pela escuta, pela escrita, pela dança e pela raiva.

Compor uma clínica-quilombo é um tecer de ato político, localizado em um tempo-espço atualizado que trava novos lugares de resistência para as colonizações que constantemente se reformulam e capturam com a face de mercado neoliberal.

Como sentir forte um corpo mutilado? Beatriz Nascimento mostra que “Eles sabem o que fazer. Fazem, descobrem alternativas por eles mesmos. Naturalmente o negro resiste e cria um novo quilombo para enfrentar alguma situação adversa” (NASCIMENTO, 2018, p. 193).

O que a autora provoca é para um potencial nas grupalidades negras de criação e resistência, e mostra como a formação de quilombos é a estratégia de sobrevivência que já se formam, desde o samba, o candomblé, as favelas, e grupos condenados por importarem cultura norte-americana, como o Black-Rio, que exaltava o *soul* em dança, música, roupas e cabelos. Beatriz Nascimento enriquece o debate ao romper com um essencialismo, em resposta a grupos que afirmavam que o *soul* seria uma importação e não retrataria a cultura Brasileira:

O *soul* é uma importação, como importação é essa minha blusa, o cigarro que o intelectual fuma. E todos os vícios de nossa sociedade nada mais é do que importação. O branco importa até as vísceras e ninguém se escandaliza. Ao contrário, faz parte da cultura dominante. Agora o que acontece com os jovens negros? Organizam grupos de *soul* no subúrbio, ganham dinheiro com isso e ouvem música fundamentalmente negra feita pela raça oprimida americana. Os negros nesse quilombo do subúrbio perderam suas origens, mas criaram o Black-Rio como uma maneira de se sentirem fortes. Poderosos como o candomblé que também é uma possibilidade de você cansar de tanto dançar, relaxar e no outro dia voltar ao trabalho. Eu que sou negra intelectual também perdi minhas origens (NASCIMENTO, 2018 p. 193).

Desta forma, ainda que a autora expresse uma “perda de identidade”, ela menciona marcas que o corpo carrega e que se manifestam nas formações de quilombos. O que se

perde é uma identidade como “essência”, ou como origem, visto que a história mostra que os processos colonizatórios destruíram e interditaram essas informações.

Beatriz Nascimento também afirma que "o quilombo representa um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira para uma maior autoafirmação étnica e nacional" (NASCIMENTO, 2018, p. 294). Nesse sentido, o quilombo possibilita um deslocamento, daquele que é falado pelo outro, por um discurso dominante, no lugar de objeto, para aquele que, sujeito, pode falar de si.

Diante das mutilações, ocultamentos e genocídios, a clínica-quilombo se compõe de escavações para enunciar trilhas de uma epistemologia alterna, traçando diálogos com autoras negras e autores negros com um potencial de contribuir para uma formação clínica ética e política, que percorre os processos psicológicos básicos de linguagem e memória da sujeita mutilada, tendo as *oralituras* como inscrições corporais destes processos. Com isso, a clínica-quilombo se expande como um movimento de possibilidades para espaços de ações cuidantes.

Um achado nas escavações de clínica-quilombo, o pensamento do *rastro/resíduo*, elaborado por Édouard Glissant, pode ter o poder de cumprir com um desejo conceitual no qual a ciência é afixada, e neste trabalho adquire a função de compor com uma narrativa de um percurso clínico que segue os rastros e resíduos e, sob muitos esforços e com muitas mãos, escava em direção aos quilombos.

Ora, o africano deportado não teve a possibilidade de manter, de conservar essa espécie de herança pontuais. Mas criou algo imprevisível a partir unicamente dos poderes da memória, isto é, somente a partir dos pensamentos do rastro/ resíduo, que lhe restavam [...] (GLISSANT, 2005, p. 20).

O autor cita que os rastros/ resíduos materializam-se na linguagem e nas línguas, e nas artes, e seu exemplo remete aos rituais quanto ele apresenta os cantos entoados em funerais e em batismos que são cantados há centenas de anos e remetem a uma herança guardada em comunidades étnicas americanas (GLISSANT, 2005, p. 20). Da mesma forma, ritmos, sons, expressões e sotaques, marcas linguísticas, ou rastros/ resíduos, podem ser encontrados mesmo onde o idioma africano fora proibido.

Uma clínica-quilombo segue esses *rastros/ resíduos* de memória e é por eles erigida, em uma conceituação de memória e linguagem que escapam de uma cognição enquanto

sistema.²⁴ A respeito do que Édouard Glissant conceitua sobre “sistemas de pensamento ou pensamento de sistema”, ele acrescenta que estes propõem uma “falsa universalidade”, ao contrário dos rastros/ resíduos (GLISSANT, 2005, p. 20).

Estabelecendo um diálogo entre os conceitos de *rastros/ resíduos* de Édouard Glissant e o conceito de *pretuguês* de Lélia González, que a autora conceitua como “a marca da africanização do português falado no Brasil” (GONZÁLEZ, 2018, p. 322), é possível observar que ambos convocam para a importância que as inscrições corporais guardam, e não tão escondidas, ainda que fragmentadas. Tanto Édouard Glissant quanto Lélia González ressaltam essas marcações para além da linguagem do idioma, mas também nos cantos, cultos, músicas, tradições e ritmos.

Conceição Evaristo apresenta em seu poema *Vozes-mulheres* (EVARISTO, 2017, p. 24-25) uma potencialidade clínica que trata da voz que ecoa, algo que poderia ser uma inscrição corporal pela *oralitura* e que brinca uma temporalidade não linear:

A voz de minha bisavó
ecoou criança
nos porões do navio.
Ecoou lamentos
de uma infância perdida.

A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos-donos de tudo.

A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado rumo à favela.

A minha voz ainda
ecoa versos perplexos
com rimas de sangue e fome.

A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.

²⁴ Vigotsky (2007), referência nos estudos cognitivos, utiliza o conceito de “sistemas simbólicos” como base da formulação de seus estudos sobre linguagem e cultura, por exemplo.

Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
O eco da vida-liberdade.
(EVARISTO, 2017, p. 24-25).

As personagens do poema de Conceição Evaristo têm eco em suas vozes, ao mesmo tempo pela potencialidade expressiva do som que se faz pelo corpo e pela força de escuta/ resgate dessas vozes que desde há muito se fazem expressar. A bisavó, a avó, a mãe, a interlocutora e a filha se encontram nas vozes recolhidas em um tempo complexo de encontro entre quem veio antes, quem está agora e quem ainda não fez a voz ressoar.

Quando Conceição Evaristo enuncia que “A voz de minha filha/ recolhe todas as nossas vozes/ recolhe em si/ as vozes mudas caladas/ engasgadas nas gargantas” (EVARISTO, 2017, p. 24), a experiência de escuta de vozes caladas e acesso a corpos mutilados podem dialogar com a possibilidade de seguir de *rastros/ resíduos*, dentro da conceituação de Édouard Glissant, como modos construir essas memórias de gerações anteriores.

Além disso, há uma potencial grupalidade no encontro entre as *vozes-mulheres*, e dentro das *escrevivências* de Conceição Evaristo de diversos modos, permeadas por diálogos de mulheres que se encontram na poética, na escritora, nas leitoras e nas personagens. A autora tece uma complexa dialógica quando escreve diálogos entre mulheres, enquanto dialoga também com suas personagens e com a leitora, que exerce essa escuta, ou troca.

Conceição Evaristo destaca o nome das mulheres em suas narrativas, ressaltando a cada personagem como sujeita de seu próprio conto: Natalina, Halima, Dolores Feliciano, Sabela, Vó Rita, Ditinha, Isaltina Campo Belo, Rose Dusreis, Maria, Ponciá Vicêncio, e talvez eu tenha lido meu próprio nome em diversas das narrativas entre tantos nomes de mulheres, e sinto que o nome da autora não está somente na capa. Ressaltar os nomes das mulheres é romper com as generalizações e apresentar cada mulher em sua especificidade, colocando todas em diálogo. Um livro de contos de Conceição Evaristo é uma roda de diálogo com mulheres.

Leda Maria Martins destaca uma característica de grupalidades negras, presentes em ritos e comunidades, que se trata do papel do coletivo para recriar as narrativas e performances em trânsito nas relações.

O coletivo superpõe-se, pois, ao particular, como operador de formas de resistência social e cultural que reativam, restauram e reterritorializam, por metamorfoses emblemáticas, um saber alterno, encarnado na memória do corpo e da voz (MARTINS, 2003, p. 73).

Desta forma, nas potenciais grupalidades apresentadas por Conceição Evaristo, na poética da literatura, e por Leda Maria Martins (2003), na poética dos rituais e nas oralituras, a composição de memórias forma uma possibilidade de trânsito entre a dor e o resistir/ sobreviver.

A aposta em uma clínica-quilombo também é tecida em torno de potenciais grupalidades com mulheres negras na composição de uma poética que possibilite coletar e experimentar memórias presentes no corpo e na voz.

Suturar as lacunas-memórias e torná-las escrituras apresenta um importante potencial de resistência social e cultural, o que pode ser experimentado em ritos e em outras comunidades negras, como os quilombos. Segundo Leda Maria Martins (2003), a história da constituição dos congados e de grupalidades negras “em geral, parece-nos revelar a primazia desses processos de deslocamento, substituição e ressemantização, suturando os vazios e cavidades originadas pelas perdas” (MARTINS, 2003, p. 74).

Reconhecendo a importância de experimentar as memórias, suturar os corpos mutilados pode vir a ser uma potencialidade da clínica-quilombo em grupalidades com mulheres, quando, pela oralidade e pela poesia, por exemplo, as fendas podem ser recosturadas, bordadas, deslocadas, recriadas.

Retornando às *Vozes-mulheres* de Conceição Evaristo, quando a autora diz “O ontem – o hoje – o agora/ Na voz de minha filha/ se fará ouvir a ressonância/ O eco da vida-liberdade” (EVARISTO, 2017, p. 24), a autora apresenta o potencial de reparação e de ações cuidantes com as memórias possíveis de ecoar, e a vida que as memórias evocam. Dos fragmentos de memórias, a filha segue os rastros e ouve, faz ecoar, e nesse eco, no encontro com essas vozes de mulheres que viveram antes e rompendo com uma linearidade de tempo, vício do ocidente, a liberdade torna-se uma possibilidade de experiência.

A potente literatura de Conceição Evaristo, as *Vozes-mulheres*, podem ser lidas como a experiência própria da memória vivida.

Quando o conceito de memória aparece ao longo de todo esse trabalho, é necessário flexionar as noções de tempos e temporalidades lineares que a cultura ocidental estabelece como norma.

Memórias apagadas, como aparecem os efeitos das práticas colonizatórias, não desaparecem como se nunca existissem antes, mas deixam rastros e borrões mais ou menos intensos a depender da força aplicada na inscrição e no apagamento, como o lápis no papel, que, quando tem seus traços apagados de borracha ou corretivo, deixam vestígios.

Nesse sentido, a fim de seguir os vestígios da memória, a linguagem pode atuar como uma importante ferramenta para fazer corpo do teor fragmentado da memória: “É a linguagem que rompe o silêncio e os silêncios” (FANON, 2020, p. 264).

A respeito da memória, Fanon (2020) enuncia sobre a importância desta como ferramenta em sua atuação clínica, ainda que alerte para o entendimento de memória como uma fixação no passado como danosa, por desconectar de presente e passado.

[...] daí a necessidade da memória, a fim de realizar essa união de passado, presente e futuro. A memória é, com frequência, a mãe da tradição. Ora, se é bom ter uma tradição, também é bom superar essa tradição para inventar um novo modo de vida. [...] uma pessoa deve ter sempre em conta o passado, o presente e o futuro. [...] É preciso que o passado, o presente e o futuro constituam os três interesses predominantes da pessoa, e é impossível ver ou realizar qualquer coisa de positivo, de valioso ou de duradouro sem levar em conta esses três elementos (FANON, 2020, p. 265-266).

Suprimir parte dessa memória ou da possibilidade da vivência dessa temporalidade, seja passado, presente ou futuro, portanto, seria destituir uma parte da própria vida e da possibilidade de viver, e por meio da linguagem a elaboração dessa temporalidade se torna vívida.

Édouard Glissant refere-se à expressão oral e escrita como literatura, e discorre sobre três momentos da literatura que atravessam ao regime econômico das plantações, marcados por descontinuidades: “em primeiro lugar a produção literária como ato de sobrevivência, depois, como delusão e, finalmente, como esforço ou paixão da memória” (GLISSANT, 2021, p. 96).

E quando tudo [...] desabar [...], o que resta é o obscuro dessa memória impossível, que fala mais alto e mais longe do que as crônicas e os recenseamentos. [...] Assim, uma literatura urbana surge na Bahia, em Nova

York, em Jacmel ou em Fort-de-France. A área da plantação, que integrou as infinitas áreas da fazenda ou do latifúndio, espalhou-se para acabar nesses labirintos de chapas e concretos onde nosso devir comum se arrisca. Mas é exatamente a essa segunda matriz da plantação, depois da do navio negreiro, que devemos trazer de volta o rastro de nossas fontes, difíceis e opacas (GLISSANT, 2021, p. 101-102).

Quando o autor apresenta a violência do apagamento imposto pelo modelo socioeconômico das plantações, que corrobora para as descontinuidades, ele também deixa evidente o que também passa entre as lacunas temporais dos calendários, essa “memória impossível” que se inscreve nos “vazios” (GLISSANT, 2021, p. 101).

Essa memória em sufocamento, enquanto esgarçada, exerce sua força de continuar respirar; o sufocamento que é a vida se mantendo viva. Os corpos das mulheres encontram em suas fissuras e marcas um próprio lugar de inscrição de memórias.

O que Édouard Glissant também destaca na citação acima colocada, diz de uma memória espalhada na paisagem de uma segunda matriz da plantação, não mais dos latifúndios, mas nas cidades de concreto e aço. A paisagem não seria somente um pano de fundo, um cenário, mas um próprio ator composto também de memórias, e que a mudança desse cenário, das plantações ou nos navios negreiros para um lugar urbano, compõe também atores que contam e fazem essas memórias.

Os rastros dessa memória estão presentes, na palavra, da oralidade e da escrita (literatura), mas também na palavra que se espalha no corpo, contido, e se explode em linguagens que o corpo guarda e transmuta em grito e em música:

Quando examinamos os procedimentos da palavra nesse universo de plantações, observamos que ela se enuncia em várias espécies, que estão como que codificadas. Palavra direta, elementar, que articula os rudimentos necessários de linguagem para a execução do trabalho; palavra reengolida, que responde ao mutismo desse mundo onde é proibido saber ler e escrever; palavra diferenciada ou disfarçada, sob a qual o homem e a mulher amordaçados cerram o que dizem. [...] A noite dos barracos pariu esse outro enorme silêncio do qual a música, incontornável, a princípio cochichada, finalmente rebenta nesse longo grito. Essa música é espiritualidade em que o corpo subitamente se expressa (GLISSANT, 2021, p. 102).

Édouard Glissant destaca as músicas nascidas dos silêncios, dentre as quais menciona o *jazz*, o *blues*, o *raggae*, calipsos e salsas, que se estendem e se multiplicam nas periferias e nas favelas, e acrescenta que “elas são o grito da plantação transfigurada em palavra do mundo” (GLISSANT, 2021, p. 102).

Nas experimentações de uma clínica-quilombo, as mulheres encontram na expressão das palavras, na oralidade, no compartilhar de histórias, de contos, de contas e de nós, os abismos das memórias falam pela coletividade das vozes, na leitura dos registros literários de outras mulheres, da poesia, da poética das oralidades e na ação de registrar no coletivo um tecer de memórias. As *oralituras*, enquanto performance de um corpo, que inscreve seus registros, são caminhos e resultados dos encontros com mulheres, podendo atuar como ferramenta e achado nas escavações da clínica-quilombo.

A respeito do conceito de *oralitura*, de Leda Maria Martins, é importante contextualizar que a autora encontra nos ritos performáticos dos congados/ reinados esse corpo que inscreve essa performance no rito.

Aos atos de fala e de performance dos congadeiros, denominei *oralitura*, matizando nesse termo a singular inscrição do registro oral que, como *littera*, “letra”, grafá o sujeito no território narratário e enunciativo de uma nação, imprimindo, ainda, no neologismo, seu valor de *litura*, “rasura” da linguagem, alteração significativa, constituinte da diferença e da alteridade dos sujeitos, da cultura e das suas representações simbólicas (MARTINS, 2021a, p. 25, grifos da autora).

A *oralitura* da memória enquanto um modo de inscrição performática no/pelo/com o corpo, é de uma complexidade tamanha, constituindo uma própria episteme, e encontra-se com lugares encruzilhadas, como já foi trabalhado esse conceito à luz da mesma autora ao longo desse texto.

Rasuras da linguagem como o *pretuguês*, de Lélia González, como as *escrevivências*, de Conceição Evaristo, e como a poética de Carolina Maria de Jesus, para citar alguns exemplos, talvez seja a maneira que nós, mulheres, encontramos para traçar e trilhar fios de memória, e desses fios se tece uma clínica-quilombo.

Das conversações entre mulheres em grupo, na clínica-quilombo, emergem entre as oralidades, as *oralituras*, performadas com o soprado, o vocalizado, o escrito, o engasgado, o cochichado, o contado, o cantado, o lido, o declamado, o sufocado, o chorado, o sorrído, o compartilhado e o escondido.

A *oralitura*, segundo Leda Maria Martins, compõe modos de grafar no corpo saberes diversos, no gesto e na voz (MARTINS, 2021b, P. 41):

[...] *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. [...] No âmbito da oralitura gravitam não apenas os rituais, mas uma variedade imensa de formulações e convenções que instalam, fixam, revisam e se disseminam por inúmeros meios de cognição da natureza performática, grafando, pelo corpo imantado por sonoridades, vocalidades, gestos, coreografias, adereços, desenhos e grafites, traços e cores, saberes e sabores, valores de várias ordens e magnitudes [...] (MARTINS, 2021b, p. 41).

A autora, na citação acima, ao conceituar as *oralituras* como epistemes corporais, também aponta que não se fixam somente nos ritos e podem formar uma cognição performática em uma diversidade de espaços em que estas grafam o corpo.

Em encontros com mulheres na clínica-quilombo, uma memória trançada na roda transita entre várias mãos, laçando fios entre os vazios de modo apertado ou afrouxado, se expande e adquire formas e contornos com narrativas em primeira pessoa, plural e singular.

A clínica-quilombo em grupo com mulheres compõe diversas *vozes-mulheres*, que, como nas trilhas poéticas percorridas por Conceição Evaristo (EVARISTO, 2017, p. 24-25), ecoam filhas, mães e avós, ecoam também obediência, lamentos e rimas. Recolhem(mos) fios do ontem, do hoje, do agora e de amanhã, e trançamos.

A temporalidade, o passado, presente e futuro, podem enunciar datas do calendário, mas esse tempo que acontece na clínica-quilombo gira espiralar, trançando a linearidade da lógica ocidental.

Com uma perspectiva de tempo não linear, Leda Maria Martins apresenta, nas performances rituais, o tempo espiralar:

Um tempo ontologicamente experimentado como movimento contíguos e simultâneos de retroação, prospecção e reversibilidades, dilatação, expansão e contenção, contração e descontração, sincronia de instâncias compostas de presente, passado e futuro. [...] Essa complexidade ontológica, na qual o tempo gira para a frente e para trás, constituindo o presente (MARTINS, 2021b, p. 63).

Entre as performances rituais e um modo de cognição que se expande entre as fissuras nos corpos das mulheres, uma temporalidade complexificada é levada à clínica-quilombo nas vivências grupais com mulheres. Não há um tempo projetado sobre outro, mas uma forma curvilínea que gira em todos os sentidos para compor o presente.

Experimentar no passado o encontro com referências e escavar a própria história podem ser caminhos para um revisitar de algo que ficou esquecido, distorcido, emudecido, desconhecido: *sankofa*.

Símbolo de filosofias do povo Akan, *sankofa* é representado pela figura de um pássaro de duas cabeças; "Se você esquecer, não é proibido voltar atrás e reconstituir" (NOBLES, 2009, p. 277).



Figura 4 – Ideograma Sankofa

Em uma ruptura com a linearidade temporal característica das sociedades eurocentradas, *sankofa* dialoga com o que Leda Maria Martins formula de uma noção de “tempo espiralar”, que para a autora é composto de “não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade das instâncias de passado, presente e futuro, que tem como princípio básico do corpo não o repouso, [...], mas o movimento” (MARTINS, 2021b, p. 23).

Esta temporalidade espiralar, como descrita por Leda Maria Martins, está presente em mitologias africanas e em ritos afro-brasileiros, e também presente na noção de *sankofa*.

Os esforços em *escavar* histórias e encontrar violências pessoais, sociais e da história da constituição do país, exaltar a beleza de cada resistência presente, alinhando fios de tudo aquilo que não é dito, apaixonando-se por quem não se conheceu, não é fixar-se no

passado, mas encontrar uma parte de si que havia sido mutilada e enterrada bem profundamente sob nossos pés.

Para nós, o problema não é uma tentativa utópica e estéril de reduplicação, mas uma superação. Não é uma sociedade morta que queremos reviver. Deixemos isso para os amantes do exotismo. Tampouco é a atual sociedade colonial que queremos prolongar, a mais podre que já apodreceu ao sol. É uma nova sociedade de que precisamos, com ajuda de todos os nossos irmãos escravos, para criar, rica com todo o poder produtivo moderno, acolhedora como toda a fraternidade antiga (CÉSAIRE, 2020, p. 38).

O que Césaire (2020) propõe é um lugar de existência atualizado e não eurocentrado, sem que isso componha um deslocamento a um passado que não exista. Esse passado e essa história passam um caminho necessário para encontrar-se consigo, de alguma forma, e o retorno forma um caminho de cuidado.

A construção de uma clínica-quilombo remete a um retorno ao passado sem aprisionar-se a um momento obsoleto ou fantasioso, e traz um conceito de comunidade como um lugar de fuga das capturas das novas e atualizadas máquinas colonizatórias.

Nesse sentido, trazer *Sankofa* como símbolo é pensar novas formas de olhar o passado, pessoal, histórico e coletivo, para encontrar possibilidades de vida coerentes no presente e construir futuros.

Retornar ou olhar ao passado, na perspectiva do *sankofa* assim como Leda Maria Martins propõe no tempo espiralar, exerce uma lógica que muito se distancia de uma linearidade, pois sua complexidade é a do movimento e só faz sentido nesta circularidade que se move. Rumar ao quilombo é *sankofa*.

[...] o quilombo impunha um significado de profundas raízes históricas na memória social deste grupo, ao mesmo tempo em que funcionava como fator de identidade étnica e social. [...] um local onde a liberdade era praticada, onde os laços étnicos e ancestrais eram revigorados. [...] Em certa medida, aí se desenvolveu o principal fator de coesão grupal que caracteriza o quilombo: a identidade étnica funcionando no seio de uma comunidade (NASCIMENTO, 2018, p. 167-8).

A clínica-quilombo pode vir a torna-se um território de memórias experienciadas no corpo pela fala, proporcionando vivências coletivas de resistência, autonomia e liberdade. Na clínica-quilombo, *sankofa* torna possível tornar-se mulher, sujeita, gente, memória e poética.

“bordando a letra do texto oral com os grafites do escrito, intervindo algumas vezes com breves e fugazes reflexões, pontuando o ouvido e o lido, como um corifeu que dialoga, às vezes com o coro e os protagonistas, transitando por seus múltiplos timbres e intervalos” (Leda Maria Martins)

poesia

Em tempos pandêmicos, lá estava eu-psicóloga imersa entre tele-trabalho, tele-aula e tele-encontros, encontrava saída do tele-escritório com Conceição Evaristo, Carolina Maria de Jesus e Beatriz Nascimento. Sua poética quebrava-me as vidraças, chutava a porta, e colocava eu-psicóloga rua afora e pele adentro, nos lugares onde somente a poética consegue levar.

No excesso de trabalho, quanto uma tarefa ainda se encerra em uma chamada enquanto outra já se iniciou em uma nova aba, a poética invade onde consegue. Aparece nos intervalos, sobe à mesa disputando espaço com as aulas e reuniões, chega à minha própria análise e naquelas em que trabalho com outras mulheres, e é nesse momento que o desejo de grupo se reacende, bem quando o distanciamento social é lei e única forma de lidar com a pandemia.

Dormi com esse desejo por alguns dias, até Audre Lorde soprar em meus ouvidos:

Para as mulheres, então, a poesia não é um luxo. É uma necessidade vital da nossa existência. Ela cria o tipo de luz sob a qual baseamos nossas esperanças e nossos sonhos de sobrevivência e mudança, primeiro como linguagem, depois como ideia, e então como ação mais tangível. É da poesia que nos valemos para nomear o que ainda não tem nome, e que só então pode ser pensado. Os horizontes mais longínquos das nossas esperanças e dos nossos medos são pavimentados pelos nossos poemas, esculpido nas rochas que são nossas experiências diárias (LORDE, 2019, p. 45).

Como se Audre Lorde pegasse em minha mão e me ofertasse algumas palavras, escrevi:

*Queria escrever abraço
Para acalorar o peito
De quem o vácuo congela
Com o zero absoluto de estar distante.*

*Se eu pudesse escrever abraço
Convenceria aos oito ventos
que o levassem com efeito
Sussurrando-o alto o bastante.*

*Aprendo a escrever abraço
Tentando acalantar o recinto
Pesado como ar rarefeito
de solidão dissonante.*

Nomeando o que ainda não tinha nome, pensei no que ainda não tinha uma forma, mas se parecia como um desejo de encontro. O abraço, em nossa região, é um cumprimento usual quando chegamos e saímos, quando nos apresentamos e nos conhecemos há um tempo. O abraço, interditado pela pandemia, como forma de prevenção de contaminação de COVID-19, passa a ser uma saudade, um medo e até uma esperança que veio nesse abraço que recebi de Audre Lorde.

Foi no final do primeiro ano pandêmico, em dezembro de 2020, ainda temerosa em propor uma clínica em grupo com uso das telas, após as cada vez mais cansativas e silenciosas aulas/ cursos/ reuniões virtuais, que faço um primeiro convite e disparo aos meus contatos. Convidei mulheres para experimentar poesia.

Na companhia de Audre Lorde, que apontou para “sonhos de sobrevivência e mudança” (LORDE, 2019, p. 45), assumi a poesia na clínica como quem busca um recurso para sobreviver como sujeita e buscar sobrevivência em uma clínica que se faz com pessoas nas telas. Ler, escrever, declamar, inventar, ser poesia foram abraços que permitiram a materialização ou expansão do sonhar sobrevivência e mudança.

Desta maneira, ainda acompanhada por Audre Lorde, a experimentação de poesia nas grupalidades com mulheres ganha forma, “primeiro como linguagem, depois como ideia, e então como ação mais tangível” (LORDE, 2019, p. 45). Desde dezembro de 2020, até a data da escrita desta dissertação, os encontros com mulheres para vivências poéticas acontecem mensalmente, divulgados nas redes sociais e compartilhados com os contatos da agenda, abertos a mulheres que queiram participar, na companhia de caneta e papel e de escritoras negras trazidas para compartilhar e dialogar junto.

Quando Audre Lorde afirma que “poesia não é um luxo” para as mulheres (LORDE, 2019, p. 45), ela apresenta uma explicação que passo a pensar como um próprio delinear da clínica, ou de como construo a escavação e a afirmação de uma clínica com mulheres ao longo das vivências desse percurso formativo/ pesquisa acadêmica/ clínica em psicologia.

Complemento, portanto, a afirmação de Audre Lorde, de que, não sendo um luxo, a poesia pode ser uma experimentação clínica. A clínica que afirmo é a poesia.

A experiência com a poética na clínica remete a movimentos, como na música e na dança, de intervalos e transições de sons e silêncios. A poesia, na inscrição corporal escrita, falada, gesticulada, dançada ou cantada, compõe um movimento de corpo.

Numa das línguas Banto do Congo, o kicongo, o mesmo verbo, *tanga*, designa os atos de escrever e de dançar, de cuja raiz deriva-se, ainda, o substantivo *ntangu*, uma das designações do tempo, uma correlação plurissignificativa. Aqui, numa coreografia de retornos, dançar é inscrever no tempo e como tempo as temporalidades curvilíneas (MARTINS, 2021b, p. 81).

O que Leda Maria Martins apresenta em sua elaboração discursiva, evidenciada na citação acima, expõe na linguagem, no verbo, uma correlação entre escrever e dançar, e que também se conecta a uma temporalidade, a memória que habita o corpo e seus movimentos, nas inscrições gestuais, rítmicas e escritas. Para Leda Maria Martins a escrita é da ordem da ação e do movimento, como a poesia o é para Audre Lorde. Ação e movimento como aquilo que anima a vida.

A poesia, que para Audre Lorde é “uma necessidade vital” (LORDE, 2019, p. 45), para Édouard Glissant apresenta um sentido de grandiosidade de dimensões como esta:

A força poética (a energia) do mundo, mantida viva em nós, impõe-se em calafrios frágeis, fugazes, à consciência da poesia que divaga em nossas profundezas. A violência que ocorre na realidade nos distrai de saber disso. A obrigação de ter que “compreender” a violência, e de quase sempre precisar combatê-la, nos distancia de uma vivacidade como essa, congela também o calafrio, perturba a consciência. Mas a força nunca se esgota, porque ela própria é turbulência. A poesia – na medida em que é ela mesma uma totalidade que se reforça, anima-se de outra dimensão da poesia que cada um adivinha ou balbucia no fundo de si (GLISSANT, 2021, p. 189).

Aprendo com o autor que não há como pensar a vida sem poesia, porque a força poética é a energia do mundo que habita nossos corpos.

Se ao longo deste trabalho afirmo que as violências das máquinas coloniais e racismos afastam a mulher do lugar de sujeita, Édouard Glissant, na citação acima, ilustra como a energia disposta para combater a violência tem como consequência o distanciamento da própria vida, ou da força poética, posta como sinônimo.

Na trilha rumo a uma clínica-quilombo, encontro poesia não é uma casualidade à toa. Esse lugar para onde se procura fugir tem ar para respirar, ou “força poética” (GLISSANT, 2021, p. 189) / “necessidade vital” (LORDE, 2019, p. 45).

Uma pausa para adensar aquele quadro (figura 4) que se desenha no percurso desta pesquisa.

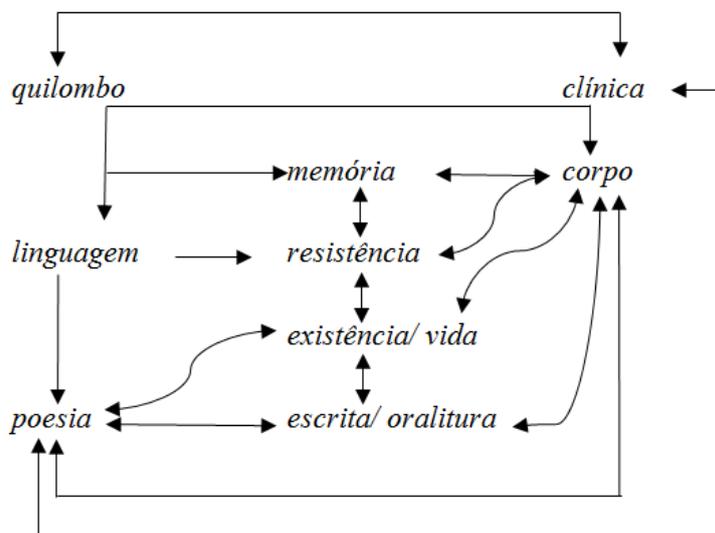


Figura 5 – Amplificação do (re)pensar uma grupalidade com mulheres negras na clínica

É possível que haja, na figura acima, uma moderação no uso de setas, por não haver espaço no quadro, ou por estar dito entre as palavras escritas, ou, ainda, pelo caráter inacabado, incompleto e em trânsito da poética e da clínica-quilombo. Adensar o quadro com a citação de Édouard Glissant em mãos, ao lado de Leda Maria Martins e de Audre Lorde pelo caráter vital em que a poesia é posta, em coerência com lugar da poesia na clínica-quilombo.

Importante ressaltar que Édouard Glissant (2021) aponta que a força poética é uma energia inesgotável, mas que as constantes violências nos distanciam dessa vivacidade, que está presente no corpo.

A performance poética compõe feixes e fios que se tecem em ações cuidantes, que permitem que o corpo viva a memória que carrega e se faça poético.

Também nesse sentido, Leda Maria Martins apresenta uma perspectiva de que a poesia, seja verbal ou gestual, compõe um processo de autonomia e anima os signos e torna vivos signos ora extintos:

O gesto, segundo Galard, “é a poesia do ato”. [...] Os gestos (diferentes do simples gesticular) encontram sua melhor tradução em sua função poética. Assim, a poesia, “em vez de ser primeiro uma coleção de objetos (verbais)”, talvez seja um processo com autonomia suficiente para operar “de maneira semelhante nas construções de palavras, nas disposições de objetos, nas composições dos gestos”. [...] podemos afirmar que “a poesia, seja ela verbal

ou gestual, reanima os signos extintos, para que toda prosa se torne assim mais viva” (GALARD, 1997 apud MARTINS, 2021b, p. 85).

Poesia é autonomia, é memória e é vida.

Devido essa autonomia que essa poesia dispõe, como Leda Maria Martins elabora na citação acima, o interdito do poético, da mesma maneira que o interdito do corpo, por meio das diversas formas de violências, tornam-se ações de tirar dos corpos das mulheres negras a vivacidade.

Em defesa dessas vidas interdidadas, clamo em coro com Audre Lorde, com Édouard Glissant e com Leda Maria Martins, em defesa da poesia, que é necessidade vital, energia do mundo, força que anima a vida.

O ato da escrita poética compõe um modo transgressor de desobstruir vias e de inventar vida, o que pode ser lido nas palavras de Conceição Evaristo:

E só faço escrever, desde pequena. Adoro inventar uma escrita. [...] Mas escrever funciona para mim como uma febre incontrolável, que arde, arde, arde. Gosto de escrever palavras inteiras, cortadas, compostas, frases, não frases. Gosto de ver as palavras plenas de sentido ou carregadas de vazio dependuradas no varal da linha. Palavras caídas, apanhadas, surgidas, inventadas na corda bamba da vida (EVARISTO, 2016b, p. 107-108).

Há vida na corda bamba, e Conceição Evaristo a apresenta nessa corda como as linhas de uma escrita. Na poética da autora, escrever remete ao próprio ato de vida, em que ela faz uso livremente das palavras da forma como possa ou queira.

No trecho acima citado, Conceição Evaristo assume a sua possibilidade de escrita, tirando a escrita do lugar de erudição a qual somente pode pertencer o lugar colonizatório e colonizado, para colocar a possibilidade da errância, da incompletude, de composições outras.

(...) escrever é um ato de descolonização no qual quem escreve se opõe a posições coloniais, tornando-se a/o escritora/escritor "validada/o" e "legitimada/o" e, ao reinventar a si mesma/o, nomeia uma realidade que fora nomeada erroneamente, ou sequer nomeada (KILOMBA, 2019, p. 28).

A descolonização na escrita performa tanto um ato de assumir a própria voz, como também de viver possibilidades de tomar para si o lugar de sujeita, escritora, pesquisadora, acadêmica. Escrever, como exercer a fala, portanto, compõe para a mulher uma transgressão necessária.

Eu-pesquisadora, encontro minha escrita nos diários de análises, nos cadernos de capas coloridas e na dissertação, enquanto fujo, escavo caminho rumo aos quilombos. Ainda nas encruzilhadas, nego a erudição enquanto a uso como ferramenta, e escrevo livre nos moldes acadêmicos.

De tanto pesquisar, e até como uma expressão de um ativismo de vinte anos, houve uma recusa radical de tudo o que possa me parecer europeu (erudito), acompanhado de um desejo de romper com um pensamento estritamente científico. Isto me coloca numa situação ambivalente: mesmo que me fascine (até por ser aculturada não posso fugir) por esse pensamento, rejeito-o como sendo um princípio de colonização. Há uma frase de uma autora que influencia o que expresso: “Minha liberdade é escrever” [Clarice Lispector] (NASCIMENTO, 2018, p. 416).

Beatriz Nascimento se identifica com o que Clarice Lispector define como o sentido da escrita, como sendo a própria liberdade. Também me identifico com este sentimento de escrita e liberdade como sinônimos, reconhecendo que para Clarice a liberdade é um privilégio, e para nós, mulheres deste trabalho, a liberdade é a fuga, o caminho trilhado rumo aos quilombos.

Na proposta de clínica decorrente desta pesquisa, as ações cuidantes seguem no sentido de reavivar a força poética, com forças coletivas entre os percursos de produzir caminhos rumo aos quilombos.

Quanto ao ofício, eu-psicóloga e eu-pesquisadora, tomo emprestadas as palavras de Conceição Evaristo para expressar como o percurso nessa clínica-quilombo acontece pelas minhas mãos:

Acato as histórias que me contam. Do meu ouvir, só deixo a gratidão e evito a instalação de qualquer suspeita. Assim caminho por entre as vozes. Muitas vezes ouço falas de quem não vejo nem corpo. Nada me surpreende do invisível que colho. Sei que a vida não pode ser vista só a o olho nu. De muitas histórias já sei, pois vieram das entranhas do meu povo. O que está guardado na minha gente, em mim dorme um leve sono. E basta apenas um breve estalar de dedos, para as incontidas águas da memória jorrarem os dias de ontem sobre os dias de hoje. Nesses momentos, em voz pequena, antes de escrever, repito intimamente as passagens que já sei desde sempre. Não de me perguntar: por que ouço então as outras vozes, se já sei. Ouço pelo prazer da confirmação. Ouço pela partição da experiência de quem conta comigo e comigo conta. Outro dia me indagaram sobre a verdade das histórias que registro. Digo isto apenas: escrevo o que a vida me fala, o que capto de muitas vivências (EVARISTO, 2017, p. 17).

Eu-psicóloga-pesquisadora e o meu ouvir, o assento que ocupo na clínica, e o meu corpo de mulher negra nesse espaço. A “voz-pequena” da psicóloga é voz firme, mas

que encontra lugares de não abafar o som das outras vozes, uma voz que encontra o lugar que cabe.

Sobre meu saber, sigo o cuidado advertido por Conceição Evaristo: “Cuidado tenho. Sei que a vida está para além do que pode ser experimentado, dito ou escrito. A razão pode profanar o enigma e não conseguir esgotar o profundo sentido da parábola” (EVARISTO, 2017, p. 17).

Desta forma, o caminho rumo aos quilombos, pensando leituras de mulheres negras e racializadas que possam compor a experiência com grupalidades com mulheres negras em uma vivência na clínica em psicologia, segue escavada a muitas mãos.

Esse percurso clínico e formativo, escavado em tantas mãos, compõe um lugar de trânsito, ambivalências, confluências e contradições, com um atravessamento de um desconforto que marca a complexidade da grupalidade com mulheres negras no contexto apresentado. Um desconforto que empurra, e corro para não cair, correremos.

Corramos!

Corramos aos quilombos.

REFERÊNCIAS

ALVES, Míriam Cristiane. **Desde dentro**: processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana. 2012. 306 f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Faculdade de Psicologia, Rio Grande do Sul, 2012.

ALVES, Miriam. **Juntar pedaços**. Rio de Janeiro: Malê, 2021.

BARCELLOS, Gilsa Helena. **Desterritorialização e R-existência Tupiniquim: mulheres indígenas e o complexo agroindustrial da Aracruz Celulose**. Minas Gerais, Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Geografia, UFMG, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/MPBB-7MDM33/1/gilsa_compacta.pdf>. Acesso em: 07 de março de 2022.

BARROS, Regina Benevides de. **Grupo**: a afirmação de um simulacro. Porto Alegre: Sulina / Editora da UFRGS, 2009.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: Carone, I.; Bento, M. A. S. (Orgs.). **Psicologia social do racismo**. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

CARNEIRO. Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese (Doutorado em educação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <<https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-construc3a7c3a3o-do-outro-como-nc3a3o-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro-tese1.pdf>>. Acesso em 08 de abril de 2021.

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

COIMBRA, Cecília. M. B. **Guardiães da ordem**: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do “Milagre”. Rio de Janeiro: Oficina do Autor, 1995.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. Rio de Janeiro: Malê, 2016a.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas/Fundação Biblioteca Nacional, 2016b.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. 3. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

FANON, Frantz. **Alienação e liberdade**: escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução Enilce Albergaria. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

- GLISSANT, Édouard. **Poética da relação**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.
- GONZÁLEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. Diáspora Africana: Editora Filhos da África, 2018.
- JESUS, Carolina Maria de. **Casa de alvenaria, volume 1**: Osasco. 1.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.
- KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LORDE, Audre. **Irmã outsider**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- MARTINS, Leda Maria. **Encruzilhada referencial do dramaturgo diaspórico**. Youtube, 28 de abril de 2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=6Kss5gRCvnY&t=4435s>>. Acesso em 22 de março de 2022.
- MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: o Reinado do Rosário no Jatobá. 2.ed. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021a.
- MARTINS, Leda Maria. **Performance do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. 1.ed. Rio de Janeiro, Cobogó: 2021b.
- MARTINS, L. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, n. 26, p. 63–81, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 24 abr. 2022.
- MARTINS, Leda. A fina lâmina da palavra. **O Eixo e a Roda: Revista de Literatura Brasileira**, [S.l.], v. 15, p. 55-84, dez. 2007. ISSN 2358-9787. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/3262>. Acesso em: 10 jan. 2022.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1, 2018a.
- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1, 2018b.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. São Paulo: N-1 edições, 2020.
- NASCIMENTO, Beatriz. **Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual**: possibilidades nos dias da destruição. Diáspora Africana: Filhos da África, 2018.
- NETO, Jaime Bernardo. A política de regularização de territórios quilombolas e a inserção dos negros na historiografia capixaba: o caso da comunidade de São Pedro, no município de Ibirajú. **Revista Agora**, n. 15, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/agora/article/view/4227>. Acesso em: 10 março de 2022.
- NOBLES, Wade. *SakhuSheti*: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p.277-297.
- RATTS, Alex. **Eu sou atlântica**. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro no brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

VIGOTSKY, Lev Semyonovich. **A formação social da mente**: o desenvolvimento social da mente. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ANEXO – PARECER DO CONSELHO DE ÉTICA EM PESQUISA



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: A CLÍNICA EM GRUPO COM MULHERES NEGRAS COMO DISPOSITIVO ÉTICO-POLÍTICO EM PSICOLOGIA

Pesquisador: STEFANI MARTINS PEREIRA

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 59844122.7.0000.5542

Instituição Proponente: Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 5.516.854

Apresentação do Projeto:

O projeto intitulado "A CLÍNICA EM GRUPO COM MULHERES NEGRAS COMO DISPOSITIVO ÉTICO-POLÍTICO EM PSICOLOGIA" será conduzido pela aluna de Mestrado em Psicologia Institucional Stéfani Martins Pereira, orientada pela Profª Drª Ana Paula Figueiredo Louzada.

Objetivo da Pesquisa:

OBJETIVOS

Esta pesquisa tem por objetivo lançar reflexão sobre uma clínica em psicologia como uma produção ético-política com mulheres negras por meio do dispositivo grupo, partindo da análise do que motivou e de que resultados algumas das mulheres que participaram dos grupos terapêuticos puderam elencar.

Com isso, outros objetivos são fundamentais de serem trabalhados para percorrer uma trajetória em torno deste projeto:

Produzir uma clínica ético-política com mulheres negras, considerando os atravessamentos do contexto colonial e as políticas de embranquecimento.

Resgatar conceitos da psicologia negra, realizando uma releitura à luz do contexto colonial e cultural afro-brasileiros, e o lugar da mulher.

Afirmar a clínica em grupo como dispositivo de resgate do coletivo e afirmação da vida e do corpo da mulher negra.

Endereço: Av. Fernando Ferrari, 514-Campus Universitário, Prédio Administrativo do CCHN
Bairro: Goiabeiras **CEP:** 29.075-910
UF: ES **Município:** VITORIA
Telefone: (27)3145-9820 **E-mail:** cep.goiabeiras@gmail.com



Continuação do Parecer: 5.516.854

Produzir lugares de fala e de produção de conhecimento sobre os corpos das mulheres negras.

Problematizar o lugar de especialista "psi" da analista-mulher-negra.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

A proponente relata que a participação em nesta pesquisa não causará ou poderá trazer qualquer risco à integridade física, social, política, econômica do participante, mas se em algum momento alguma participante sentir algum desconforto, incômodo ou prejuízo, poderá recusar a continuidade da mesma sem nenhum impacto para ela. Caso aconteça, a pesquisadora poderá realizar um acolhimento psicológico e encaminhar para os serviços de saúde e/ou assistência que forem necessários.

E sobre os benefícios a proponente relaciona a produção de conhecimento na área de Psicologia clínica e grupais com mulheres negras, bem como a contribuição direta para o projeto já realizado pela pesquisadora, na condução de grupos com mulheres negras.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

O referido projeto apresenta relevância étnico/social/política em relação ao tratamento psicológico de grupos específicos de mulheres.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Em relação à documentação obrigatória, no referido projeto estão inseridos todos os termos necessários para o desenvolvimento do estudo. Os benefícios e riscos envolvidos, bem como a metodologia proposta para aquisição dos dados não apresenta nenhum ponto conflituoso em relação aos aspectos éticos considerados nas Resoluções vigentes as quais tratam desse tema

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

O referido projeto não apresenta nenhum tipo de conflito nos seus aspectos éticos em seus procedimentos metodológicos para coleta de dados. Sua justificativa e seus objetivos estão bastante claros e toda a documentação necessária está apensada na PB adequadamente, não apresentando nenhuma pendência ou inadequação.

Considerações Finais a critério do CEP:

Ao se considerar o que está estabelecido pelas resoluções vigentes e os aspectos éticos envolvidos, o referido projeto está em condições adequadas para seu desenvolvimento. Diante do exposto acima, e considerando o que propõe as resoluções vigentes sobre o tema e salvo MELHOR JUÍZO, sou de PARECER FAVORÁVEL ao seu desenvolvimento, e solicito a esse egrégio Comitê de Ética a sua aprovação.

Endereço: Av. Fernando Ferrari, 514 - Campus Universitário, Prédio Administrativo do CCHN
Bairro: Goiabeiras CEP: 29.075-910
UF: ES Município: VITÓRIA
Telefone: (27)3145-9820 E-mail: cep.goiabeiras@gmail.com



Continuação do Parecer: 5.516.854

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1906581.pdf	20/06/2022 19:16:45		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	tcle.docx	20/06/2022 19:16:30	STEFANI MARTINS PEREIRA	Aceito
Cronograma	CRONOGRAMA.docx	20/06/2022 19:16:18	STEFANI MARTINS PEREIRA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto.docx	18/06/2022 20:59:12	STEFANI MARTINS PEREIRA	Aceito
Declaração de Instituição e Infraestrutura	declaracao.pdf	29/03/2022 17:00:41	STEFANI MARTINS PEREIRA	Aceito
Folha de Rosto	Folhaderosto.pdf	14/03/2022 17:05:01	STEFANI MARTINS PEREIRA	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

VITORIA, 08 de Julho de 2022

Assinado por:
ANDRÉ DA SILVA MELLO
(Coordenador(a))

Endereço: Av. Fernando Ferrari,514-Campus Universitário, Prédio Administrativo do CCHN
Bairro: Goiabeiras **CEP:** 29.075-910
UF: ES **Município:** VITORIA
Telefone: (27)3145-9820 **E-mail:** cep.goiabeiras@gmail.com