

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

DANIELEN FERNANDES BRANDÃO

**TECEDURAS DE UMA CLÍNICA GRUPAL DECOLONIAL  
COM MULHERIDADES**

Vitória/ES

Primavera

2022

DANIELEN FERNANDES BRANDÃO

**TECEDURAS DE UMA CLÍNICA GRUPAL DECOLONIAL  
COM MULHERIDADES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Institucional.

Orientadora: Professora Dra. Ana Paula Figueiredo Louzada

Vitória/ES

Primavera

2022

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

---

B817t Brandão, Danielen Fernandes, 1989-  
Teceduras de uma clínica grupal decolonial com  
mulheridades / Danielen Fernandes Brandão. - 2022.  
117 f. : il.

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

1. Clínica grupal. 2. Decolonialidade. 3. Mulheridades. 4.  
Arte. I. Louzada, Ana Paula Figueiredo. II. Universidade  
Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e  
Naturais. III. Título.

CDU: 159.9

---

DANIELEN FERNANDES BRANDÃO

**TECEDURAS DE UMA CLÍNICA GRUPAL DECOLONIAL  
COM MULHERIDADES**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Institucional.

**Banca examinadora**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup>. Ana Paula Figueiredo Louzada  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Orientadora

---

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Janaína Mariano César  
Universidade Federal do Espírito Santo  
Membro Interno

---

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Roseane Amorim da Silva  
Universidade Federal Rural de Pernambuco  
Membro Externo

Vitória/ES

Primavera

2022



Figura 1 – Sem título (Ingra Maria).



## RESUMO

O que emerge quando convidamos as mulheridades a entrarem em contato com suas corporeidades? Em nossa trajetória de formação e pesquisa, muito escutamos de experiências de violência que deixaram como efeitos a desapropriação do próprio corpo-território, com linhas de desvalia e desqualificação. Assim, com uma urgência ética-política na produção de cuidado às mulheridades em suas intersecções, intentamos produzir uma clínica grupal que fosse espaço de escuta, acolhimento e cuidado; ao mesmo tempo que tensionasse as colonialidades e contribuísse na (re)apropriação de seus corpos-territórios. Tecemos para isso, uma rede epistemológica feminista que compôs o solo de nossas práticas, alinhando conceitos do feminismo decolonial, do feminismo negro, do transfeminismo e dos saberes das mulheres indígenas. Tendo como referências María Lugones, Grada Kilomba, Letícia Nascimento, Geni Núñez, dentre outras. Para compor nossas trilhas metodológicas, tomamos cartografia e genealogia tramadas junto a situacionalidade e a linha colonialidade/modernidade, realizando giros epistêmicos com o exercício do *Situar* da Psicologia e do *Situar-me*, considerando que uma clínica com e entre mulheridades se faz em uma perspectiva ética-estética-política-situada. Por fim, compusemos para os encontros grupais ferramentas clínicas/artísticas a partir das matrizes poéticas da dança Butô em uma forja entre a psicologia, arte e ativismo. Experimentamos com o dispositivo grupal o (re)encontro das mulheridades com seus corpos-territórios e a experimentação de uma grupalidade curadora.

**Palavras-chave:** Clínica grupal. Decolonialidade. Mulheridades. Arte.

## ABSTRACT

What emerges when we invite womanhood to get in touch with their corporeities? In our training and research trajectory, we have heard a lot about experiences of violence that have resulted in the expropriation of the body-territory itself, with lines of worthlessness and disqualification. Thus, with an ethical-political urgency in the production of care for womanhood in their intersections, we intend to produce a group clinic that would be a space for listening, welcoming and care; at the same time that it tensioned colonialities and contributed to the (re)appropriation of their bodies-territories. For this, we weave a feminist epistemological network that formed the basis of our practices, lining up concepts of decolonial feminism, black feminism, transfeminism and the knowledge of indigenous women, having as references María Lugones, Grada Kilomba, Leticia Nascimento and Geni Núñez among others. To compose our methodological trails, we took cartography and genealogy woven together with situationality and the coloniality/modernity line, performing epistemic turns with the exercise of Situating Psychology and *Situate*, considering that a clinic with and between womanhood is done in a perspective ethics-aesthetics-politics-situated. Finally, we composed clinical/artistic tools for the group meetings based on the poetic matrices of Butô dance in a forge between psychology, art and activism. We experimented with the group device the (re)encounter of womanhood with their bodies-territories and the experimentation of a curative groupality.

**Keywords:** Group clinic. Decoloniality. Womanhood. Art.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### FIGURAS

Figura 1 – Sem título (Ingra Maria) .....	4
Figura 2 – Sem título (Chana de Moura) .....	18
Figura 3 – Bandeira Internacional do povo <i>Rroma</i> .....	28
Figura 4 – Corpófera: Bandeja (Danielen Brandão/ Esteban Bisio) .....	31
Figura 5 – Mahsã Numiô: abraço das mulheres (Daiara Tukano) .....	40
Figura 6 – Sem título (Ingra Maria) .....	65
Figura 7 – Corpófera: Serpente de Ossos (Danielen Brandão/ Esteban Bisio) .....	86
Figura 8 – Corpófera: Galhuda (Danielen Brandão/ Esteban Bisio) .....	91
Figura 9 – Corpófera: Farejadora (Danielen Brandão/ Esteban Bisio) .....	96
Figura10 – Fórum de Mulheres do Espírito Santo .....	101

## SUMÁRIO

<b>Dedo de prosa com a leitora</b> .....	11
<b>CAMINHOS DE AGORA</b> .....	9
<b>2. SITUAR: EXERCÍCIO GENEALÓGICO DECOLONIAL</b> .....	19
2.1 SITUAR A PSICOLOGIA .....	22
<b>3. TRAÇADOS DE UMA CAMINHADA QUE CHEGA ATÉ AQUI</b> .....	29
3.1. TECER TERRITÓRIO – UM EXERCÍCIO DE COMPOSIÇÃO .....	36
<b>4. COM QUEM PESQUIRO/ESCREVO/CLÍNICO</b> .....	41
4.1. TECENDO REDES EPISTEMOLÓGICAS FEMINISTAS .....	45
<b>4.1.1. Feminismo Decolonial</b> .....	45
<b>4.1.2. Colonialidade de gênero</b> .....	50
<b>4.1.3. Mulheridades</b> .....	55
4.2. PSICOLOGIA, GRUPALIDADE, UM CAMINHO EM ABERTO .....	57
<b>5. UMA CLÍNICA GRUPAL COM MULHERIDADES – TECENDO REDES CURADORAS</b> .....	66
5.1. UM EXERCÍCIO DE TECER TERRITÓRIOS: DA EXPROPRIAÇÃO A (RE)APROPRIAÇÃO DE SI.....	66
5.2 CORPO TERRITÓRIO DE (RE)EXISTÊNCIA .....	75
5.3. TECENDO REDES (VIRTUAIS) COM MULHERIDADES .....	79
<b>5.3.1. Composição das propostas de experimentações clínico grupais</b> .....	83
<b>5.3.2. Caminho dos ossos</b> .....	86
<b>5.3.2. Cantar carne</b> .....	90
<b>5.3.2. Tecer pele</b> .....	96
<b>TRAMAS DE UMA CAMINHADA</b> .....	102
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	105

## **LISTA DE SIGLAS**

FOMES – Fórum de Mulheres do Espírito Santo

HEAC – Hospital Estadual de Atenção Clínica

NPA – Núcleo de Psicologia Ampliada

PPGPSI – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional

UFES – Universidade Federal do Espírito Santo

TEU – Teatro Experimental de Uberaba

## Dedo de prosa com a leitora

Bem-vinda, mulheridade!

É uma alegria que esteja iniciando essa leitura!

Convido-a a fazer um chá, um café ou mesmo pegar um copo de água refrescante para degustar junto com a ela.

Escolha um lugar aconchegante e confortável para estar.

Escolha com carinho. Leve o tempo que precisar.

Esta escrita é uma caminhada que venho trilhando há muitos anos, pois compreendo que cada acontecimento, cada encontro, cada (re)orientação fez possível esse fazer pesquisa/escrita/clínica que compartilho hoje com você.

Optei por compor um percurso de escrita que também trouxesse os processos vividos no primeiro ano (pandêmico) de mestrado. Assim, alguns termos sofrerão metamorfoses conforme a escrita caminhar, por exemplo, o termo mulher.

Que essa leitura produza algum modo de inspiração, força e amorosidade, nesses tempos que voltamos a sonhar.

Respiro de horizonte.

Respiro de céu.

Respiro guerrilheiro.

Com Carinho,

Dani

## CAMINHOS DE AGORA

Tecer, verbo de junção, ato de juntar fios, tramas, emaranhados, feitos e efeitos de cortes e alinhavos quase nunca contínuos.

Não há um início preciso, embora comporte temporalidades. O trabalho de pesquisar se encontra em meio a acontecimentos. Muitos são os acontecimentos que podem produzir mudanças de trajetória em nossa caminhada. Um pôr-do-sol. Uma folha que cai da árvore convocando passos mais vagarosos. Uma frase. Um livro. Um encontro.

Encontros... Clínicos. Teóricos. Militantes. Artísticos.

Muitos são os acontecimentos que produziram mudanças violentas em muitas caminhadas. O processo de colonização. O processo de escravização. Genocídio de vários povos. Expulsão e expropriação de seus territórios. Uma violência. Um adoecimento. Dois adoecimentos. Uma pandemia mundial. A continuidade dos genocídios<sup>1</sup>.

Trajетórias contraídas que se compuseram em tempos de um mestrado acadêmico em psicologia institucional marcado em seu mês inaugural, março de 2020, por uma pandemia mundial que deixou um rastro de morte, luto, isolamento e efeitos ainda não muito conhecidos, e em sua finalização pela eleição presidencial de 2022 e os medos e ansiedades e lutas por políticas públicas.

Essa pesquisa que aqui se delineia, possivelmente encontra você, leitora, fortemente impregnada por estes marcos, quem a escreve, também, certamente. A pesquisa, a vida, a produção de conhecimento se alinham (e por vezes, por muitos, muitos desalinhos), em face a uma urgência de afirmar uma psicologia em sua interface direta com a expansão da vida, com

---

<sup>1</sup> A presente dissertação de mestrado se fez em meio a pandemia do COVID-19. Momento que se volta a necessidade do cuidado da saúde em âmbito mundial e que deixa ainda mais explícito quais corpos são investidos de vida e quais são investidos de morte. Como nos traz Achille Mbembe em reportagem (BERCITO, 2020, *online*) “A necropolítica aparece, também, no fato de que o vírus não afeta todas as pessoas de uma maneira igual. [...] O sistema capitalista é baseado na distribuição desigual da oportunidade de viver e de morrer. Essa lógica do sacrifício sempre esteve no coração do neoliberalismo, que deveríamos chamar de necroliberalismo. Esse sistema sempre operou com a ideia de que alguém vale mais do que os outros. Quem não tem valor pode ser descartado”. Assim, as populações são atingidas de modos radicalmente distintos. Acompanhamos no cenário brasileiro o agravamento da situação sociopolítica e necropolíticas, que estão sendo intensificadas e se voltam as populações negra e indígena, evidenciando a continuidade do genocídio que tais populações têm sofrido desde a colonização e modernidade.

o arranjo de um modo de existir que possa se fazer enquanto desejo de uma vida bonita de ser vivida, com uma psicologia chacoalhada de seus maneirismos e certezas alvejantes.

Desse jeito, com todo o jeito torto de quem começa a andar cambaleante, ou de quem ainda não tem o domínio de uma técnica, é que este trabalho se constitui. Há um desejo de não saber demais, assim como há um desejo de se afirmar enquanto produtora de conhecimento, sim, como Sujeita<sup>2</sup>. Há mesmo aqui um gosto de não-saber, uma vontade, um querer, uma pausa, um respiro, e produção de territórios existenciais corporificados. Há aqui convites a entrever uma psicologia que se faça no sacolejo do caminho, que produza novos olhares, novos tons, novas provocações.

As perguntas não foram poucas. Pode a psicologia ser entremeada pela arte? Pode a psicologia ser entremeada pelo ativismo? Pode a psicologia não ser elencada, protagonizada pelo discurso do homem branco?

Essa pesquisadora que aqui escreve, escreve na tentativa de se inscrever em uma prática coletiva afeita às localidades. É pelos coletivos, pelas multiplicidades, pelo não apagamento em categorias generalizantes que essa pesquisa aqui se propõe. É na linhagem do institucionalismo, naquilo que porta de inquietude com os processos de institucionalizações, e com os sabores dos instituintes, e em meio às práticas analíticas em que subjetividade, saúde e clínica se deslocam ao encontro das políticas de gênero e raça que este trabalho se situa.

Queremos, ousadamente, pensar que clínicas se fazem junto às mulheridades (termo que irei trabalhar com cuidado logo a frente, dado a relevância conceitual que ele assume) e em que isso nos exige um *ethos* face ao corpo, um deslocamento dos territórios seguros das binaridades.

Consideramos pertinente e urgente a produção de novos saberes, práticas, conceitos e ferramentas clínicas produzidas com e pelas mulheridades, que sejam atuais ao nosso tempo e que venham contribuir na produção de autonomia e práticas de cuidado. Desse modo, intentamos problematizar em nossa pesquisa como produzir uma clínica grupal com as

---

<sup>2</sup> O termo sujeita é empregado como forma de “transgredir” a linguagem, propondo o uso do termo sujeito no feminino e de forma afirmativa. Inspirada na proposição da cientista social e pesquisadora Suely Aldir Messeder: “Propositalmente, tratarei nossas mulheres entrevistadas e acompanhadas em suas trajetórias cotidianamente como ‘sujeitas’, posto que o termo é empregado de forma pejorativa para designar a mulher indeterminada ou que não se nomeia – fulana. Na verdade, são mulheres atrevidas, mas, como na língua ordinária não temos o termo sujeito no feminino, permito-me, assim como Kristeva, transgredir a linguagem” (MESSEDER, 2020, p. 169).

mulheridades que seja espaço de escuta, acolhimento e cuidado; ao mesmo tempo que tensione as colonialidades e contribua na (re)apropriação de seus corpos-territórios.

Deparamos em nossa trajetória de formação com muitas experiências de violências vividas pelas mulheres. Violências que muitas vezes deixaram como efeitos a desapropriação do próprio corpo, com linhas de desvalia e desqualificação.

Então, como propor um espaço clínico terapêutico que crie práticas de cuidado às mulheres, escutando e acolhendo as multiplicidades de experiências? Como inventar ferramentas clínico grupais que contribuam para a (re)apropriação de seus corpos-territórios?

Algumas inquietações que tomaram forma no projeto de mestrado logo mostraram considerar apenas uma única Sujeita. O acréscimo do “s” no termo “mulher” não era garantia de um pensar e um fazer que considerassem a pluralidade. Se o desejo era seguir em caravana, afirmar um grupo plural e heterogêneo, era preciso fissurar a membrana leitosa que interdita a escuta, silencia vozes e invisibiliza a multiplicidade de experiências.

Foi um longo tempo para que as linhas desse texto pudessem ser escritas. Por onde ir muitas vezes ocupou a cena. Qual caminho de pesquisa tomar? Quais? E principalmente como fazer para seguir na processualidade que este caminho exige?

Para compor nossas trilhas metodológicas, tomamos cartografia e genealogia tramadas junto a situacionalidade e a linha colonialidade/modernidade, realizando giros epistêmicos necessários para essa proposta.

Como dispositivo para cartografar os processos corporais/subjetivos, objetivou-se promover uma clínica grupal com mulheres. Fomos na direção do grupo como espaço de fala e protagonismo das participantes em relação a seus processos de vida, bem como na ativação de desvios, ou seja, na criação de novas formas narrativas e expressivas.

A clínica grupal que seria realizada de maneira presencial junto ao Núcleo de Psicologia Ampliada (NPA) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), passou por reorientações devido a pandemia do Covid-19. A proposta se fez com os fios de possíveis desses tempos, tramando o projeto de extensão “Tecendo Redes Virtuais: encontros clínico grupais com mulheres”, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional (PPGPSI) UFES, com alinhavos virtuais.

Nessa pesquisa, o método genealógico torna-se um exercício genealógico decolonial ao ser tramado com uma perspectiva situada, fazendo emergir as linhas interseccionais de composição corporais/subjetivas das Sujeitas. Bem como contribui para o encontro e (re)conhecimento das próprias composições e territórios existenciais, contribuindo no processo do *situar-se* da pesquisadora-psicóloga-mulheridade (processos e conceitos que iremos retomar com mais calma ao longo do trabalho).

Convocamos também novas companhias epistemológicas para essa caminhada. As presenças, que inicialmente se fizeram centrais como Gilles Deleuze, Félix Guattari e Michel Foucault, tornaram-se uma dentre a multiplicidade de vozes necessárias para produção de pensamento, de diálogo e de proposições/intervenções na tentativa de construir uma perspectiva situada no Sul global, na América Latina, no Brasil, no Espírito Santo.

A caminhada se povoa de autoras/es e conceitos que tensionarão as colonialidades e contribuirão para uma produção mais dialógica e situada, como: Geni Núñez propondo a descolonização da Psicologia; María Lugones com o Feminismo Decolonial que produzirá importantes giros epistêmicos; Letícia Nascimento que ao dar contorno ao conceito de mulheridades, contribui para compreensão de “quem” são as Sujeitas de nossa proposta; Oyèrónké Oyěwùmí ao provocar a desestabilização do construto “mulher” como universal e atemporal; Liliana Parra-Valencia ao convocar uma perspectiva curadora que a grupalidade pode produzir, dentre outras/os.

Foi preciso convocar novas alianças, referenciais outros e compor diálogos que possibilitassem dar visibilidade aos processos e as linhas invisibilizadas pela branquitude (BENTO, 2021) e pelos processos moderno/coloniais. E foi inquietante. Insistir em convocar novas alianças, referenciais outros e compor diálogos que contribuam na tecedura de uma pesquisa/escrita/clínica distintas. Eis o desafio a ser feito por muitas/os, e cá estou a juntar fios.

Desse modo, há nessas páginas, um exercício de aprender a desaprender, como nos sugere Mignolo (2008), um exercício de desaprender a razão imperial/colonial que somos ensinadas/os e subjetivadas/os, inclusive na graduação em Psicologia.

Apesar das preocupações e da luta contra a discriminação racial serem fundamentais [...], a psicologia pouco se debruçou sobre a questão das relações raciais no Brasil. Nas grades curriculares das faculdades de psicologia brasileiras raramente encontramos qualquer menção ao tema da raça e do racismo nas disciplinas

obrigatórias. A formação de psicólogos ainda está centrada na ideia de uma humanidade universal e de um desenvolvimento do psiquismo humano igual entre os diferentes grupos racializados. Assim como as categorias de classe e de gênero são fundamentais na constituição do psiquismo humano, a categoria raça é um dos fatores que constitui, diferencia, hierarquiza e localiza os sujeitos em nossa sociedade (SCHUCMAN, 2012, p. 15).

Afirmo, sem titubear, que o encontro com a perspectiva feminista decolonial nutriu a produção de mudanças na trajetória, na (re)orientação do caminho, na direção, nas formas de caminhar, na abertura dos ouvidos, nos poros, nas possibilidades de análise e problematizações.

Este encontro tem convocado processos de descolonizações no meu corpo-mulher-cis-branca-psicóloga-pesquisadora, com todos os limites e os privilégios que permanecem. Alguns desses processos compartilho nos exercícios do *Situar-me* e do *Situar* da Psicologia; e que tem proporcionado um solo para tentativa de produção de uma clínica decolonial.

No capítulo 2 pretendo trazer o processo do *Situar* da Psicologia, dando contorno e visibilidade a esse sujeito para o qual se estabelece práticas de acolhimento e cuidado. Problematizaremos sobre a colonialidade ainda presente na formação dos profissionais; para qual público nossa formação se orienta; e como produzir uma ruptura com esse sujeito universal, propondo uma clínica que trabalhe com sujeitas/os numa perspectiva interseccional e situada.

Na tentativa de produzirmos uma diferença em nosso fazer clínico, em nosso corpo-terapeuta, buscaremos no capítulo 3 trazer o *Situar* da pesquisadora-psicóloga-artista-ativista, tracejando territórios existenciais imbricados pela arte e psicologia e ativismo; e as linhas de composição interseccionais, assim como o pertencimento étnico. Pretendemos com esse exercício a ampliação de uma escuta aberta a multiplicidade de vozes na clínica e suas experiências que são por vezes radicalmente distintas.

Assim, no capítulo 4 dedicamos espaço para uma análise complexa e interseccional atenta às diversas linhas que compõem cada Sujeita. Com uma escuta atenta as mais variadas formas de violência contra a mulher, encontro com alguns dos efeitos que elas podem produzir: silenciamentos e expropriação de seus corpos/subjetividades.

As multiplicidades de experiências vividas pelas mulheridades não são equivalentes. Produzem realidades e marcam seus corpos/subjetividades de maneiras distintas pela interseccionalidade das opressões. Tensionar a colonialidade de gênero é tentar fazer raspagem nesse modo que coloniza nossos corpos e nossos afetos; que hierarquiza, compara, qualifica/desqualifica,

humaniza/desumaniza, incluiu/excluiu; que considera apenas algumas Sujeitas; e que continua a produzir muitas formas de violência aos corpos/subjetividades que performam diferentes feminilidades.

E para contribuir no processo de (re)apropriação de seus corpos-territórios, expropriados pelos processos de violência, forjaremos ferramentas clínicas/artísticas compondo arte e psicologia, tendo como inspiração as matrizes poéticas da dança Butô.

Ainda nesse capítulo, tramamos uma rede epistemológica feminista que comporá o solo de nossas práticas, alinhavando conceitos do feminismo decolonial, do feminismo negro, do transfeminismo e dos saberes das mulheres indígenas. Fios conceito como: colonialidade de gênero, interseccionalidade, mulheridades e corpo-território.

Rede também que se abrange para as teorias grupais. Convocaremos então, a cartografia e genealogia realizadas por Regina Benevides de Barros (2009) e Ana María Fernández (2006) sobre o campo grupal para problematizar sua análise centrada na modernidade, e tentar compor esse campo com linhas decoloniais.

A caminhada, povoada de mulheridades, adentra ao capítulo 5, no qual compartilharemos por fim, as experimentações dos encontros clínicos grupais do projeto de extensão “Tecendo Redes Virtuais: encontros clínico grupais com mulheridades”, as ferramentas clínicas/artísticas como: *caminho dos ossos*; *cantar carne*; *tecer pele*. E os dispositivos poéticos propostos: sonoridades; tatear; dançar; dentre outros; bem como os efeitos que produziram ao longo dos encontros.

Assim, é com alegria que a convidamos para seguir conosco por essa caminhada de pesquisa/escrita/clínica.



Figura 2 – Sem título (Chana de Moura).

## 2 SITUAR: EXERCÍCIO GENEALÓGICO DECOLONIAL

O encontro com as epistemologias decoloniais e feministas convocaram/convocam no processo de composição desse corpo-território-mulheridade-psicóloga-artista-ativista-pesquisadora inquietações viscerais que exigiram tensionamentos e metamorfoses.

Tensionar a pele, raspar carnes apodrecidas, fraturar e deixar que os ossos se regenerem com composições afetivas, políticas, químicas, locais e situadas. Na tentativa de criar caminhos sensíveis que possibilitem sentir, escutar e tecer pesquisa que tensionem as colonialidades e os modos de produção de conhecimento.

Um dos livros utilizados em disciplinas de introdução ao saber psicológico, em *As Psicologias*, Bock *et. al.* (2001, p. 26), aponta que a concepção de homem que a/o pesquisadora/or traz consigo “contamina inevitavelmente a sua pesquisa em Psicologia”. As autoras discorrem sobre as crenças, concepções políticas e ideológicas que podem atravessar as práticas das pesquisadoras-psicólogas. No entanto, não colocam em questão quem é o sujeito afirmado pela ciência que também é estruturante do saber psi.

E realmente estamos ‘contaminadas/os’! Não por uma multiplicidade de concepções, mas por uma referência de sujeito hegemônico. Até mesmo as psicologias mais críticas ainda não se deslocaram da concepção de homem, sujeito, subjetividade, de uma perspectiva eurocentrada (CARNEIRO, 2005; BENTO, 2022).

Algumas críticas mais radicais produzidas pelo Ocidente hoje são o resultado de um desejo interessado em manter o sujeito, ou o Ocidente como Sujeito. [...] Embora a história da Europa como Sujeito seja narrada pela lei, economia política e ideologia do Ocidente, esse Sujeito oculto alega não ter ‘nenhuma determinação geopolítica’ (SPIVAK, 2010, p. 21).

A academia ainda se move majoritariamente sob referenciais europeus e estadunidenses – Norte Global. A maioria são homens-cis-brancos que não ou pouco se situam, o que acaba por produzir análises que reiteram ou minimizam questões estruturais como o racismo, o sexismo, o machismo, a heteronormatividade compulsória etc. Como também, minimizam ou desconsideram em suas análises acontecimentos sócio-históricos que marcaram muitos povos e nações, como a colonização e a escravização. São obras datadas que dizem de um determinado

tempo, porém, evidenciam como as epistemologias podem preservar o patriarcado branco racista eurocentrado (CARNEIRO, 2005; BENTO, 2022).

Essa invisibilidade da/o pesquisadora/or, ao não se situar, corrobora na manutenção de privilégios e lugares de poder, pois se move de uma maneira “acrítica ao papel histórico do intelectual” (SPIVAK, 2010, p. 31). E essa invisibilidade produz análises generalizantes que perpetuam interesses hegemônicos, capitalistas e coloniais.

Tais modos só são possíveis a partir de uma perspectiva que construiu a si mesma como universal e necessita ser tensionada, fissurada, deslocada a fim de se produzir um fazer pesquisa que teça rede de relações e não objetifique e outrifique. Assim, a situacionalidade tem sido importante ferramenta metodológica na afirmação de pluriversos.

A situacionalidade da ciência trata de um aspecto da pesquisa crítica feminista que tem sido destacado por diversas autoras (Burman, 1998; Harding, 1996; Haraway 1988). Desenvolve o debate sobre a universalidade e a neutralidade da ciência pensando em como a ‘objetividade’ tem sido usada na ciência e nos efeitos que essa noção produziu. Para o entendimento da crítica da objetividade, situar o estudo (situacionalidade) demonstra a compreensão do conhecimento como parcial e localizado, e a percepção da ciência como um tipo de discurso como Haraway (1988, p.581) aponta: ‘objetividade feminista significa simplesmente conhecimentos situados’, ou seja, todo o modo de produção do conhecimento deve ser contextualizado socialmente e historicamente (MOUNTAIN, 2017, p. 458).

No Dicionário Michaelis (2021, *online*), da língua portuguesa brasileira, temos como significado de *situat*: “verbo transitivo – Pôr, colocar em certo lugar. Dispor, assentar, construir em lugar recolhido. Determinar o lugar certo a: situar a cidade no mapa. Verbo pronominal – colocar-se”. O dicionário traz importantes pistas para essa proposição. *Situat* é verbo. Indica uma ação, um movimento. É transitivo, indicando que pode não ser fixo. É também pronominal, relativo a alguém que realiza essa ação.

*Situat* é uma ação, um movimento de traçar as composições interseccionais.

Pode ser um *Situat-se* convocando as linhas interseccionais que nos produzem, como: gênero, raça, classe, sexualidade, localidade, geração, escolarização, religiosidade, territórios etc. Como também, torna-se possível *Situat* autoras/es e teorias. Contornos da produção de uma perspectiva *situada* que (re)conhece, e quem sabe estranha, os lugares que se ocupa no mundo.

Proposição orientada pelo conceito de interseccionalidade que como preciosa sensibilidade analítica (AKOTIRENE, 2020) nos permite analisar como as relações interseccionais de poder (COLLINS, 2021), como o capitalismo, o racismo, o patriarcado, etc.; *produzem, afetam, modulam e vulnerabilizam* as/os sujeitas/os de distintas formas.

A interseccionalidade investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações sociais em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana. Como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as categorias de raça, classe, orientação sexual, nacionalidade, capacidade, etnia e faixa etária – dentre outras – são inter-relacionadas e moldam-se mutuamente. A interseccionalidade é uma forma de entender e explicitar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas (COLLINS, 2021, p. 15).

Interseccionalidade é conceito proposto pelas feministas negras que trouxeram desde sempre em suas análises e discursos a inseparabilidade entre raça, gênero e classe para pensar e problematizar suas realidades; como Sourjoner Truth, Lélia Gonzalez, Angela Davis, entre outras. No campo acadêmico tal conceito foi cunhado como ferramenta analítica pela intelectual afro-estadunidense Kirberlé Crenshaw, que o sistematizou como o intercruzamento e a colisão de avenidas identitárias na constituição de sujeitas/os e grupos sociais; sendo cruzamentos sobrepostos e não hierárquicos (COLLINS, 2021; AKOTIRENE, 2020).

Para Crenshaw,

[...] a interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Assim, como as mulheres estarão expostas a determinadas confluências de outros fatores, “podem criar problemas, e vulnerabilidades exclusivas de subgrupos específicos de mulheres” (CRENSHAW, 2002, p. 173). São experiências que se diferem pelas composições interseccionais, diferenças intragrupo que precisam ser consideradas nas análises e intervenções.

O *Situar* também é uma proposição genealógica ao convocar os processos de composições corporais/subjetivos e sócio-históricos.

A genealogia (FOUCAULT, 2005) é método que efetua uma análise histórica, não em busca das origens, verdades, ou tomando os acontecimentos como lineares; volta-se a investigação das linhas de emergência em que se constituíram as práticas, as relações de poder e os modos de subjetivação; atenta às rupturas e descontinuidades.

A genealogia possibilita então, uma análise minuciosa do nosso presente, das nossas relações, da constituição dos nossos corpos/subjetividades, problematizando as linhas de composições que a tornaram possível. O *Situar* é estrategicamente genealógico ao se afirmar como uma:

Forma de se aproximar filosoficamente do problema da modernidade onde em vez descobrir a ‘verdade’ de suas promessas inerentes (liberdade, igualdade, fraternidade), o que busca é mostrar as tecnologias de domínio que foram coadjuvantes em sua formação, assim como as diversas formas pelas quais tal verdade forma nossa subjetividade contemporânea (CASTRO-GOMÉZ, 2013, *apud* MIÑOSO, 2020, p. 101).

Também é decolonial ao propor que as problematizações realizadas se movam no reconhecimento das colonialidades que nos constituem e se atualizam em nós de várias formas, inclusive em nossas pesquisas e práticas clínicas. Consideramos que para produzir práticas distintas é necessário compreender tais linhas de constituição e efetivar alinhavos, arranjos e alianças distintas, que afirmem vida, escuta, acolhimento e cuidado.

O *Situar* é um exercício que convoca a concretude da/o sujeita/o que pesquisa, com suas implicações, afetações e processos vividos ao longo do pesquisar em sua pele, carne, sangue, ossos, seu corpo. Ao não se situar a/o pesquisadora/or coloca-se invisível, neutra/o, oculta/o e reitera o “sujeito homogêneo e hegemônico” que não precisa se situar, pois foi produzido como referencial universal. E, como discutiremos ao longo dessa escrita, tal sujeito não é neutro, nem universal.

Assim, um *situar-se* em uma ética-estética-política é imprescindível na produção epistemológica, como também, para uma clínica que aposte na produção e reinvenção de vidas

em suas multiplicidades.<sup>3</sup> E, como exercício dessa aposta situada, compartilho a tentativa do *situar* da Psicologia; assim como o processo que tenho realizado de *situar-me*, dando contorno ao lugar que ocupo no mundo e alguns territórios que precisam ser tensionados, fraturados, reconstruídos.

Ambas as proposições são como componentes de um solo para a produção de uma prática clínica grupal decolonial com mulheres.

## 2.1 SITUAR A PSICOLOGIA

Uma análise histórica mostra que a centralidade do humano como objeto de interesse é recente, e que esse mesmo intento [...] moldou a humanidade como hoje a entende a perspectiva ocidental e colonial (ALVES; DELMONDEZ, 2015, p. 649).

Ao traçar os caminhos da Psicologia, chega-se a Europa, em que emerge como campo de conhecimento no século 19, compondo as Ciências Humanas. Permeada por linhas que vinham sendo tecidas no mundo europeu e que tomam consistência na modernidade, a psicologia se direciona a pensar ‘o homem’ em seus aspectos subjetivos, produzindo epistemologias que se tornaram universais (ALVES; DELMONDEZ, 2015).

Quando autoras/es decoloniais colocam em análise os processos de colonização e de modernidade, uma das críticas que emerge é ao *sujeito* hegemônico, não racializado, neutro, invisível, sem corpo; ou seja, o *sujeito* instituído no positivismo cartesiano que norteará a produção de conhecimento a partir do século 19, constituinte das Ciências Humanas (CARNEIRO, 2005). A Psicologia científica configurou-se, então, fundada nessa perspectiva de *sujeito*.

---

<sup>3</sup> Multiplicidade é conceito proposto por Deleuze e Guattari (1995, p. 22) ao discorrerem sobre os princípios que comporiam certas “características aproximativas do rizoma”. Para falarmos em multiplicidade é preciso tratá-la como substantivo. Isto é, suspender qualquer relação com o uno, como objeto ou como sujeito; que a torne atributo ou predicado caracterizando-a como múltiplo. Multiplicidade não é unidade que se dê como objeto, nem mesmo algo que se divida no sujeito. “Uma multiplicidade não tem sujeito nem objeto, mas somente determinações, grandezas, dimensões que não podem crescer sem que mude de natureza (as leis de combinação crescem então com a multiplicidade)” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 16). Um rizoma é constituído por linhas, diferentemente da árvore ou raiz que são constituídas por pontos ou posições. As multiplicidades se definem pelas linhas de fuga, de desterritorialização que a fazem mudar de natureza aos se conectarem umas às outras. “Toda vez que uma multiplicidade se encontra presa numa estrutura, seu crescimento é compensado por uma redução das leis de combinação” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 14).

Ao *Situar* esse sujeito temos:

- Raça – branco
- Gênero – homem
- Classe – burguesa
- Sexualidade – heterossexual
- Localidade – Europa Ocidental
- Idade/Geração – século 19, modernidade
- Religião – cristã

Trata-se de um sujeito-homem-cis-branco-hetero-burguês-europeu-moderno-sem deficiência-cristão, que as práticas psis instituem como norma, “normal”, detentor da razão e as/os demais como as/os outras/os irracionais, tomados por emoções, preguiçosas/os, fracas/os, selvagens e não civilizadas/os (KILOMBA, 2019; NARVAZ, 2009). A branquitude heteropatriarcal europeia também se instituiu como referência de subjetividade e todos os demais modos de existência que não sejam correspondentes ao sujeito instituído foram/são produzidos como objetos (KILOMBA, 2019).

Para cada sujeita/o, em sua interseccionalidade, os efeitos de objetificação, de assujeitamento, de silenciamento, de violência e de expropriação serão distintos; ou seja, para cada sujeita/o as marcas da modernidade capitalista ocidental e as feridas coloniais se diferem, por vezes, de forma radical. Essas marcas e efeitos aparecem cotidianamente na clínica psi, em que podem ser reiteradas e novamente naturalizadas ao se sustentar a lógica do sujeito que torna incapaz a escuta de tais composições.

*Situar* o sujeito da Psicologia evidencia a lógica moderna/colonial, na qual esse sujeito branco foi instituído e faz emergir a multiplicidade de sujeitas/os que foram outrificadas/os.

A ideia de outridades [...] segundo a qual o nosso posicionamento como outras requer a fixação de um sujeito com uma identidade naturalmente constituída de privilégios, pré-discursiva e não marcada culturalmente, pois é pura e neutra. Bem, por certo essa identidade inexistente; entretanto, no decorrer da história, um imenso aparato discursivo jurídico, médico, político, religioso e educativo tentou instituir o padrão hegemônico

do homem branco, cristão, heterossexual, burguês, sem deficiências e magro como medida para todas as outras ‘coisas’ (NASCIMENTO, 2021, p. 93).

Muitas/os teóricas/os, pesquisadoras/es, artistas e ativistas têm produzido importantes deslocamentos que tensionam, fissuram, desnaturalizam o *sujeito* da Psicologia e convocam a tecedura de uma lógica distinta para a produção de escuta e cuidado da multiplicidade de sujeitas/os nas práticas psis.

Autoras/es como Grada Kilomba, Neusa Santos Souza, Franz Fanon, bell hooks, Letícia Nascimento e mais pesquisadoras/es, problematizam a construção da Outridade, na qual, a/o outra/o, objetificada/o, acaba por ser depósito de tudo aquilo que o sujeito branco não quer vincular a si mesmo. Sobre tal aspecto em relação as/aos sujeitas/o negras/os Kilomba (2019, p. 37-38) traz que:

[...] acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável – permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa.

[...]

Toni Morrison (1992) usa a expressão ‘dessemelhança’ pra descrever a ‘branquitude’ como uma identidade dependente, que existe através da exploração da/o ‘*Outra/o*’, uma identidade relacional construída por brancas/os, que define a elas/es mesmos como racialmente diferentes das ‘*Outras/os*’. Isto é, a negritude serve como forma primária de Outridade, pela qual a branquitude é constituída (grifos da autora).

Tais autoras/es destituem o *sujeito* da Psicologia ao racializá-lo e convocarem o processo de constituição da/o sujeita/o negra/o em “torna-se sujeita/o negra/o”, se reconhecendo e se afirmando como “Eu”, procurando romper com a objetificação colonial.

bell hooks usa estes dois conceitos de ‘Sujeito’ e ‘objeto’ argumentando que sujeitos são aqueles que ‘têm o direito de definir suas próprias realidades, estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas histórias’ (hooks, 1989, p. 42). Como objetos, no entanto, nossa realidade é definida pelos outros, nossas identidades são criadas por outros, e nossa ‘história designada somente de maneiras que definem (nossa) relação com aqueles que são sujeitos’ (hooks, 1989, p. 42) (KILOMBA, 2019, p. 28).

Falamos de sujeitas/os que tiveram na colonização suas histórias interditadas, suas vozes silenciadas pelas violências e pelas opressões, a expropriação de seus direitos à existência física,

cultural e subjetiva. Sujeitas/os que precisam resgatar suas histórias, seus corpos, se tornarem sujeitas/os, rompendo com a objetificação imposta pela branquitude; como também, cuidarem dos demais efeitos que o racismo produz.

Nascimento (2021) amplia essa análise trazendo a produção da outridade das mulheridades transexuais e travestis. A autora compreende que são subjetividades marcadas como sendo o *Outro do Outro do Outro*, sendo relegadas a um não lugar de existência por estarem distantes das determinações normativas do que é ser homem ou mulher em nossa sociedade. Outridades que se movem produzindo a vulnerabilização dessas existências.

O *Situar* do sujeito da Psicologia faz emergir um sujeito racializado e também genderizado.

Este sujeito, que é o sujeito da modernidade, remete ao “Sujeito” (que se escreve com maiúscula e no masculino), o sujeito da consciência, unificado, transparente e coerente em suas práticas e discursos e, além disso, universal. Este sujeito, supostamente assexuado e descorporificado, desgendrado e desracializado é, no entanto, masculino, branco e europeu, o ‘Homem’, pois a representação da subjetividade, na Filosofia ocidental moderna, nunca abandonou a masculinidade como sinônimo universal de ‘Humanidade’, relegando a mulher ao lugar do singular e do particular (DE LAURENTIS, 1987/1994, *apud* NARVAZ, 2009, p. 24).

[...] gênero tem sido a importante categoria de pensamento através da qual as teorias feministas e de gênero buscam marcar a forma particular de opressão das mulheres no contexto de culturas nas quais a diferença sexual é usada para produzir e justificar desigualdades (Bordo, 2000; C. L. Costa, 2003) (NARVAZ, 2009, p. 23).

Assim como a raça, o gênero desse sujeito foi/é invisibilizado, apagado, assumindo o masculino como universal e referência de corpo/subjetividade. Para os demais gêneros lhe foram/são conferidos o lugar das/os outras/os.

Este sujeito universal ocupa a posição não específica, sem marcações (sexual, racial, religiosa e de classe, entre outras), daí sua pretensão de universalidade; aqueles e aquelas que são definidos(as), reduzidos(as) e marcados(as) por sua ‘diferença’, aprisionado(as) em suas especificidades, designam ‘o outro’ (Bordo, 2000; Fraisse, 1996). Isto define a posição de homens e mulheres demonstrada por Beauvoir: ‘O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro’. (Mariano, 2005) (NARVAZ, 2009, p. 24-25)

A instituição de tal sujeito masculino como referencial foi sendo construída no Ocidente desde as filosofias da antiguidade clássica e a institucionalização da religião cristã; tendo na modernidade/colonial sua sedimentação como ‘Sujeito’ universal legitimado pelo saber científico e biológico (NARVAZ, 2009, p. 27).

Assim como a racialização foi legitimada e naturalizada pelo campo do saber científico biológico ocidental moderno, a diferença entre os corpos será investida do discurso biológico para converter a diversidade de gênero em diferenças sexuais, que justificam as hierarquizações, as opressões e o assujeitamento (NARVAZ, 2009). O campo de saber psi também contribuirá para sustentação do sujeito masculino, por meio de práticas e discursos de normalização e patologização dos corpos, como também pela sustentação da forma *sujeito* instituída.

Desde a modernidade, discursos liberais e evolucionistas, tomados como científicos, forneceram os argumentos necessários para justificar diversas formas de xenofobia, desde o machismo ao racismo, da misoginia à homofobia e à lesbofobia, sustentadas por alguns discursos psi. (J. F. Costa, 2004, 2007) (NARVAZ, 2009, p. 114).

Muitas das práticas psis destinadas a essas/es sujeitas/os não brancos, mulheridades, queers, dissidentes, que rompem com a heteronormatividade foram/são na tentativa de disciplinar, de assujeitar, de normatizar, de ajustar, de conter, de assistir, de apaziguar; como também, uma escuta incapaz de ouvir os efeitos da modernidade/colonialidade e que contribuem para reificação da subjetividade hegemônica.

No processo de reificação desse um *sujeito* se mata a multiplicidade de existências, de raízes ancestrais e históricas, de cosmoculturas, de narrativas, pois as/os demais sujeitas/os outrificadas/os não possuem suas existências garantidas, seja física ou subjetivamente, nem mesmo dentro de uma certa prática exercida na clínica, como também nos currículos dos cursos de Psicologia.

Em vez de contribuir para o reconhecimento e reparação dessas violências, diversos ramos da Psicologia optaram historicamente por individualizar e culpabilizar o sujeito por toda sua precariedade, como se o passado-presente coletivo não tivesse nada a ver com aquilo que se concebe como mérito, fracasso, perigo, segurança, ameaça, saúde, doença. *Se do ponto de vista da clínica, compreendemos que a escuta da trajetória de vida importa para melhor acolher o sofrimento psíquico, por que por vezes não estendemos esse cuidado à trajetória psicossocial sobre a qual nosso país se constituiu?* Nesse sentido, pensar colonialidade implica reconhecer que a colonização não incidiu apenas sobre o território geográfico, mas também sobre nosso território-corpo, em nossa forma de nos concebermos sujeitos no mundo, em como nos relacionarmos conosco mesmos, com outros humanos e com todas as demais formas de existência (NÚÑEZ, 2019, p. 8, grifos nossos).

[...] é a Psicologia que precisa solucionar seus problemas históricos de construções teóricas de servidão às questões burguesas, hegemônicas e opressoras. É ela que precisa criar novas bases teóricas e outras maneiras de produzir intervenções. Somos

nós que, a partir desse encontro, precisamos refundar nossos referenciais (GONÇALVES, 2019, p. 18).

A Psicologia, não é uma entidade abstrata, que existe desencarnada de quem a atualiza. É um campo de saber prático-teórico ao mesmo tempo histórico e se fazendo no presente. Como campo de saber ocidental suas teorias percorrem linhas comuns que sustentam o sujeito moderno/colonial.

É possível situá-las, raspá-las e enxertar novas carnes; quebrar a centralidade eurocêntrica e colonial na produção dos saberes psis? Acompanhamos esses movimentos nas Psicologias que têm sido inventadas sobre diferentes lógicas, referenciais e cosmopercepções; que tem produzido um território de encontro, acolhimento e escuta a multiplicidade de sujeitas/os desconsideradas/os pelos saberes psis tradicionais hegemônicos.

Nesse processo compreendemos que é necessário uma (re)orientação epistemológica convocando saberes decoloniais, como também a tecedura de uma formação psi que raspe e trame um corpo-terapeuta sensível as interseccionalidades que compõe as/os sujeitas/os.



Figura 3 – Bandeira Internacional do povo *Rroma*.

### 3 TRAÇADOS DE UMA CAMINHADA QUE CHEGA ATÉ AQUI

*A terra é minha pátria, o céu é meu teto e a liberdade minha religião<sup>4</sup>*

Sou bisneta de *Romani*.<sup>5</sup> Soube disso por meio das histórias que minha mãe contava de sua avó, Arculana, mais conhecida por Justina.

Por conhecer tão pouco de sua história, decidi ir em busca dessa trama de xale bordado com moedas. Em setembro de 2021, reuni quase todas as mulheres *Romani*, tias e primas de segundo grau, em um café da tarde com conversas e risadas altas e muitas, muitas histórias.

Realizar esse encontro foi exercitar a metodologia dessa pesquisa-escrita-clínica que se move na produção de encontros grupais entre e com mulheres. Naquela tarde, brotou um território de escuta e compartilhamento de uma linha que era invisível para muitas que ali estavam: seu pertencimento étnico.

Como foi intenso tudo que por lá aconteceu. Cada uma trazia um fio dessa linha<sup>6</sup> de composição que por vezes era completamente distinto do que acabara de ser traçado. Narrativas que contavam variadas versões de um mesmo acontecido. Aos poucos percebi que todos aqueles fios compunham uma trama embaralhada, beirando ao fantástico, mas que continham preciosas camadas de real.

---

<sup>4</sup> Lema da Bandeira Cigana criada no Primeiro Congresso Mundial Cigano. O encontro aconteceu em Londres, no dia 08 de abril de 1971 e reuniu lideranças ciganas do mundo inteiro. A bandeira traz como símbolos: o azul-celeste que representa o céu, o verdadeiro teto dos ciganos; o verde como a própria terra, a verdadeira pátria deste povo; no meio uma roda de carroça em vermelho, representando sua caminhada (GODOY, 2020, p. 17).

<sup>5</sup> *Rroma, Rom, Romani* são formas de nomeação que têm se afirmado afim de se deslocar dos estereótipos e dos estigmas depreciativos e racistas que o termo “cigana/cigano” ainda traz vinculado a si. Aprofundaremos tal perspectiva ao longo da dissertação.

<sup>6</sup> Para os autores franceses Deleuze e Guattari (2012), sujeitas/os e grupos, são compostos por linhas, imanentes e misturadas. Emaranhado de linhas que constituem os processos de subjetivação e os modos de relação. Os autores apontam três tipos de linhas: de segmentaridade dura ou molar em que tudo parece contável e previsto, feito por segmentos bem determinados. “Nossa vida é feita assim: não apenas os grandes conjuntos molares (Estado, instituições, classes), mas as pessoas como elementos de um conjunto, os sentimentos como relacionamentos entre pessoas são segmentarizados, de um modo que não é feito para perturbar nem para dispensar, mas ao contrário para garantir e controlar a identidade de cada instância, incluindo-se aí a identidade pessoal” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p. 73). A segunda é a linha de segmentação maleável ou molecular que desestabiliza os estratos, compõem-se de elementos rizomáticos e esquizos, fluxos que desterritorializam. E a terceira, são as linhas de fuga que rompem com as segmentaridades, com os estratos. “Também as linhas de fuga são rizomáticas, também elas escapam das dualidades e formam planos de consistência. As linhas de fuga conjugam todos os movimentos de desterritorialização e não se deixam capturar por movimentos de reterritorialização, como às vezes acontece com as linhas flexíveis” (BENEVIDES DE BARROS, 2009, p. 211).

Nos despedimos com olhos brilhantes, orgulhosas de sermos descendentes do povo *Rom* e desejosas por conhecermos mais de nossa história. Era pegar aqueles preciosos fios, entrelaçá-los e seguir a linha de composição para ver qual tecedura formava.

Os fios comuns que transversalizavam todas as narrativas eram as diversas situações de violência vividas pela bisavó *Romani* e como ela criou modos de enfrentamento e resistência a essas violências.

Seu primeiro nome, Arculana, foi deixado junto com seus dentes de ouro jogados ao rio, enquanto proferia: “Nenhum homem me olhará novamente”. Atravessou a ponte com seus filhos e filha e ganhou a estrada após a morte do marido. Escolheu para si o nome da Maria Justina. Nome firmado nas certidões de nascimento de meu avô, seus irmãos e irmã.

Linha de história desconhecida, encontrada naquela tarde de prosa. Uma das linhas que me era sabida foi trazida por meu avô *Rom* e compartilhada por minha mãe.

Meu avô contava que sua mãe havia sido sequestrada de seu acampamento quando lavava utensílios no rio. Foi trancada até sua caravana partir e depois obrigada a se casar com meu bisavô.

Por muito tempo ouvi essa história como uma linda história de amor romântico. E ainda me lembro do dia que pude analisar tal narrativa em sua real significação: o primeiro encontro com histórias de violências contra as mulheres de minha família.<sup>7</sup>

Pouco tive contato com a cultura, tradições e modos de vida do meu povo. O que chegou foram as poucas histórias contadas e uma forte marcação de “hierarquia de gênero” no processo de subjetivação do “tornar-se pessoa mulher”<sup>8</sup>, que também marca “a organização social dos

---

<sup>7</sup> Compartilho uma história familiar que sempre me foi narrada como uma história de amor romântico. Desnaturalizar tal acontecimento e reposicioná-lo como uma prática de violência contra a mulher fez possível a produção de um olhar atento para as narrativas familiares e as violências silenciadas. Sofrimentos. Dores. Marcas. Mulheres que precisaram resistir e reinventar suas vidas. Nesse processo, encontro com as singularidades de cada experiência e com as linhas sócio-históricas que sustentam, naturalizam e legitimam a perpetuação de violências contra as mulheres.

<sup>8</sup> Conceito proposto por Valeska Zanello em torção a máxima de Simone de Beauvoir (1949) que considera que não nascemos, mas nos tornamos mulher. Para Zanello, “nas sociedades em que o gênero é fator estruturante” o que se entende como “tornar-se pessoa implica tornar-se homem ou mulher” (ZANELLO, 2018, p. 32); em uma atualização binária e normativa. E para esse processo de subjetivação são utilizadas tecnologias de gênero (LAURENTIS, 1984, *apud* ZANELLO, 2018) – o cinema, as mídias, as imagens, os brinquedos, as brincadeiras, etc. – que “além de interpelar performances, constitui-se em uma pedagogia dos afetos, uma colonização afetiva” (ZANELLO, 2018, p. 47).

ciganos” (CUNHA, 2017, p. 18). E como heranças: um caldeirão; uma bandeja de cobre e a força de resistência.



Figura 4 – Corpófera: Bandeja (Danielen Brandão/ Esteban Bisio).

A bandeja foi o único item que minha bisavó levou de seu acampamento. Ela a estava lavando no rio quando foi sequestrada. Lembro-me da força e tempo que segurei aquela bandeja de cobre em minhas mãos quando a recebi, com dois rios escorrendo pelos meus olhos. Foi como se aquele objeto pudesse me reconectar a todo meu povo que não pude encontrar e conhecer. Reconectar com todo um passado e uma história sistematicamente invisível, esquecida, arrancada e apagada.

Minha mãe conta que seu pai, meu avô, tinha vergonha de ser “cigano” e tentava esconder seu pertencimento étnico. O que o levou a romper com seu pertencimento? Qual o porquê dessa vergonha? Deparo-me com as violências que aquele homem *Rom* sofreu. Muitas vezes chegava antes dele as

marcações de ladrão, pária, trapaceiro.

Os *Rroma* são constantemente relacionados a um “grupo racial”, prevalecendo “sobre eles um discurso em torno de características físicas e morais, quase sempre bastante depreciativas” (CUNHA, 2017, p.12). Então, o que ele tentava evitar era o racismo, os preconceitos, as perseguições e os estigmas que tal pertencimento e enunciação trazia/traz grudada a si.

A marcação do povo *Rroma* como raça se deu ao longo de sua trajetória histórica. Vestígios que nos chegam por meio das narrativas dos não-ciganos, visto que são um povo agrafo. Trajetória que também foi atravessada por imposições e violências moderno/coloniais.

A autora Priscila Paz Godoy (2020), traz que a aparência física (o fenótipo) foi o primeiro aspecto mapeado para diferenciá-los de outros povos, e tais diferenciações foram associadas a características morais depreciativas e essencializadas como inerentes a esse povo.

Aspectos legitimados e naturalizados pelos discursos acadêmicos, científicos e literários como na obra “A farsa das ciganas” de Gil Vicente (1521) que foi o primeiro registro da palavra

‘cigano/cigana’ em Portugal. No livro “Os ciganos” (1783) de Heinrich Grellmann, filósofo, linguista e historiador. E nos trabalhos de criminologia realizados por Lombroso (1951).

No dicionário português brasileiro Houaiss a palavra “cigano” deixou de ter um significado pejorativo, depreciador e racista somente em 2012, após Ação Civil Pública contra a Editora Objetiva Ltda. e o Instituto Antônio Houass. O processo foi realizado pelo Ministério Público Federal, em representação a um cidadão brasileiro da etnia *Rom*.

No dicionário o verbete trazia como “um de seus significados: ‘que ou aquele que trapaceia; velhaco, burlador’ e ‘que ou aquele que faz barganha, que é apegado ao dinheiro, agiota, sovina’” (GODOY, 2020, p. 19). A ação se ampliou para todo e qualquer dicionário que trouxesse uma definição pejorativa que confere a prática de racismo.

Como tentativa de romper com essas marcações, o povo *Rroma* tem proposto autodenominações distintas como os termos *Rroma*, *Rom* (em sua forma singular) e *Romani* (como adjetivo), para designar esta etnia (GODOY, 2020). Importante ressaltar que nem todas/os conhecem essas terminologias ou se reconhecem nelas (VASCONCELOS, 2017). Assim, optamos pelo uso da palavra *Rroma* e suas derivações para designar os assim chamados “ciganas” e “ciganos”, como forma de luta, visibilidade e resistência.

Importantes conquistas, mas que ainda não desmantelam a constante atualização do racismo sobre essa etnia. O ciclo de preconceito e discriminação vem se renovando com os anos. E com isso, um crescente número de mulheres *Romani* “tentam construir uma vida onde seu pertencimento se estabeleça das portas de suas casas para dentro, como método de sobrevivência e alcance de um futuro possível” (COSTA, 2017, p. 24).

No caso de meu avô, uma ruptura radical. Precisou deixar morrer a língua, os costumes, as histórias, como forma de sobrevivência. Mas, algumas coisas não vão embora. Elas insistem de alguma forma. Então, sinto que também herdei de minha bisavó *Romani* a possibilidade de habitar multiplicidades de territórios, de fazer andanças e paradas – Nomadismo.

O nomadismo passou a ser algo afirmado e cultivado pelo povo *Rroma* como estratégia de sobrevivência e forma de resistência. E como resistência, faz frente às situações de opressões, subalternizações e violências.

Assistindo ao documentário “Ciganos: povo invisível”, produzido e realizado pelo Ministério Público Federal (2018), encontro o convite para desromantizar o nomadismo, pois aí também

reside uma constante expulsão dos territórios que habitam/habitavam. Um povo que não foi e ainda não é bem-vindo.

A origem dos *Rroma* continua cercada por controversas. Com um caminho refeito a partir de estudos linguísticos do *romani/romanês*<sup>9</sup> (VASCONCELOS, 2017; GODOY, 2020) e mais recente por análise de DNA com 13 diferentes etnias *Rroma* (ZIEGLER, 2012) se alcança a Índia.

Tais estudos apontam que o início da diáspora *Rom* pelo mundo data do ano 1000 e se deu após invasão islâmica e expulsão de seu território. Saíram da Índia adentrando a Ásia Menor, depois os Balcãs e posteriormente a Europa Ocidental (VASCONCELOS, 2017; GODOY, 2020). Essas são as três grandes ondas migratórias realizadas pelos *Rroma* causadas por expulsão, expropriação, perseguição, racismo e genocídio durante a 2ª Guerra Mundial.

Após sua partida da Índia, os *rroma* teriam permanecido por cerca de 500 anos no território pertencente ao Império Bizantino, tendo iniciado seu deslocamento para a região dos Balcãs no século XIV. Data de 1370 os primeiros registros de sua chegada na região da Valáquia e da Moldávia – atual Romênia. Sua presença na região dos Balcãs foi marcada pela escravidão. Os *rroma* permaneceram na condição de escravos até o século XIX, e, neste período, os termos ‘cigano’ e ‘escravo’ se tornaram sinônimos.

No final do século XIV, rotas migratórias em direção à Grécia e à Hungria também são observadas, e datam do início do século XV os primeiros registros de presença dos *rroma* no chamado Ocidente. Em 1417, sua presença é registrada na região da atual Alemanha e, nos anos seguintes, nas regiões da França, Itália e Suíça (FERRARI, 2002). Em 1425 já haviam atingido o outro extremo do continente europeu – a Península Ibérica.

[...] A terceira onda migratória dos *rroma* ocorreu durante a Segunda Guerra Mundial (FERRARI, 2002). No período de 1939 a 1945, homens e mulheres romani foram sistematicamente perseguidos pelo regime nazista, presos, enviados a campos de concentração, utilizados em ‘experimentos médicos’ e assassinados.

[...] Este é considerado o maior genocídio da população romani europeia em toda sua história. Entre os *rroma*, este período é denominado *Porrajmos – a Grande Devoração* (VASCONCELOS, 2017, p. 49-51, grifos da autora).

Como vimos, os *Rroma* chegam a Península Ibérica – Portugal e Espanha – durante a segunda onda migratória e como nos outros territórios por onde passaram, políticas anticiganos foram empregadas. “A chegada dos *rroma* à Europa Ocidental instaura uma tensão racial e enseja a

---

<sup>9</sup> *Romani* ou *Romanês* é a língua do povo *Rroma*. É uma língua que terá consideráveis diferenças nos subgrupos étnicos (GODOY, 2020).

adoção de uma série de medidas legais voltadas à sua perseguição” (VASCONCELOS, 2017, p. 49).

Assim, os *Rroma* chegam ao Brasil degradados pela coroa Portuguesa. Considerados párias, degenerados, sujos, ladrões, foram perseguidos e enviados para as terras recém invadidas. O primeiro registro oficial da chegada no Brasil data de 1562, que traz a chegada de João de Torres, com Angelina sua esposa e seus 14 filhos (COSTA, 2017; GODOY, 2020).

Atualmente estima-se que haja mais de 500 mil *Romani* no território brasileiro, das etnias *Calon*, *Rom* e *Sinti*, com diferenças linguísticas, culturais (GODOY, 2020) e com tradições e costumes próprios (VASCONCELOS, 2017).

Um povo pouco acolhido por onde passa, que desde o início de sua diáspora é recebido com preconceitos, discriminações, assombro e violência. “Por onde quer que passem, os *rroma* são considerados estrangeiros, e sobre eles se constroem imagens que os colocam à margem – em termos espaciais e simbólicos – e que impactam sua relação com as sociedades nas quais se encontram inseridos” (VASCONCELOS, 2017, p. 47).

Assim, mesmo habitando o território brasileiro muitas vezes não são reconhecidos como pertencente a esse território. E suas demandas e necessidades são desconsideradas. Raríssimos são os municípios que afirmam a permanência desses sujeitos, que reservam um espaço para seus ranchos e acampamentos (GODOY, 2020), que não acionam uma política higienista e anticigana.

Tratava-se da velha política de ‘mantê-los em movimento’: Minas Gerais expulsa seus ciganos para São Paulo, que os expulsa para o Rio de Janeiro, que os expulsa para o Espírito Santo, e que os expulsa para Bahia, de onde são expulsos para Minas Gerais, etc. Ou seja, o melhor para os ciganos sempre é no bairro, no município ou no estado vizinho; ou então no país vizinho e num país bem distante (GODOY, 2020, p. 48).

Nessa política de ‘mantê-los em movimento’ são desconsiderados pelo Estado e sociedade como cidadãos brasileiros e com isso excluídos do acesso a direitos básicos como saúde, educação e moradia. Direitos que precisam estar alinhavados com sua cultura para que atendam suas necessidades respeitando as singularidades do povo *Rroma*.

Os *Romani* estão dentre as minorias étnicas mais discriminadas (CUNHA, 2017) não apenas no Brasil, mas em todos os territórios por onde estão. Acompanhamos atualmente o aumento da violência contra os *Rroma* em territórios em guerra como na Ucrânia (NOGUEIRA, 2022).

Tenho deparado com essa invisibilidade também nos espaços que se propõem problematizar sobre raça e etnia. Mesmo nesses encontros raramente se fala dos *Rroma*, suas especificidades e necessidades.

Assim, trago essa breve trajetória de meu povo como modo de contribuir com sua visibilidade e convocar atenção a essa minoria étnica que muitas vezes continua sendo invisibilizada mesmo quando propomos um olhar para as populações subalternizadas.

A fim de firmar a importância de tecermos nossas histórias e narrativas como modo de (re)apropriação de nossos corpos/subjetividades, mesmo que para isso precisemos buscar caminhos, linhas ou mesmo criá-los.

É preciso deslocar os romantismos, as naturalizações, as histórias narradas pelo prisma dos colonizadores, e ficar com a força produzida pelos enfrentamentos e resistências, não de maneira ingênua.

As “filhas do Sol”<sup>10</sup> transformam a violência da expulsão de seus territórios em *força* de resistência frente as tentativas de seu apagamento. O nomadismo como *forma* de busca e composição de *territórios andantes* em que seja possível (re)existir, compartilhar, viver, festejar, criar um futuro possível.

Formas muitas vezes permeadas pelos encontros que se dão pelos caminhos percorridos. O povo *Rroma* incorpora muitos elementos culturais dos territórios por onde passam. A “calonidade” como “um processo de ‘fazer-se’, um modo de agir ‘em construção’, continuamente reinventado e incompleto” (BOTELHO *apud* GOODOY, 2020, p. 143).

Sinto essa força nômade. A estranheza de um não pertencimento e a necessidade de deslocamentos físicos, afetivos, subjetivos. A afirmação de produzir “meus” territórios existenciais alinhavados de composições diversas. “Territórios delineados por fronteiras subjetivas e existências” (GODOY, 2020, p. 50).

---

<sup>10</sup> “Filhas/os do sol” nome poético dado ao povo *Rroma* por seu movimento de diáspora do Oriente para o Ocidente, acompanhando o movimento do sol (GODOY, 2020).

Uma “filha do Sol” que transforma as violências vividas em força de enfrentamento, compondo um território múltiplo, na tentativa de tecer modos de cuidado e re-existência não apenas para si, mas para mais mulheres.

Não ocupamos mais um lugar de silenciamento. Ocupamos um lugar de resistência. Nas ruas. Nas instituições. Nas casas. Na construção e desconstrução social. Com a força de partos. De dar vida a nossa própria vida e de cada uma que nos rodeia. Com a força guerreira da multidão que somos (FLORES NÔMADES, 2022, não p.).

É nessa inquietude e necessidade que venho tramando uma tecedura que alinhava arte, psicologia e ativismo na qual me dedico à escrita desta dissertação.

### 3.1 TECER TERRITÓRIO – UM EXERCÍCIO DE COMPOSIÇÃO

O território dessa proposta de pesquisa-escrita-clínica vem sendo tramado há muito tempo. Se fazendo pelos encontros que se deram ao percorrer esse *lung drom*<sup>11</sup> para chegar até aqui. Cada encontro produziu giros no percurso e modo de estar no mundo. E foram fundamentais para a composição que se apresenta.

Afirmo que essa pesquisa tem um contorno poroso e fluído. Um contorno nômade. Que tem consistência ao mesmo tempo que borra e é permeável pelas afetações dos encontros. Assim, teço um território singular e plural que alinhava arte, psicologia e ativismo numa tecedura de um modo de existência, de práticas e de (re)orientações.

O primeiro encontro dessa caminhada, a primeira linha que compõe esse alinhavo é o fazer artístico.

A arte, com suas estéticas e potencialidades expressivas, é território cultivado desde a infância, por meio do fazer teatral. Possibilitou e possibilita experimentações corporais/subjetivas em suas potências e forças de criação e reinvenção. É com o teatro que venho construindo uma

---

<sup>11</sup> *Lung drom* significa longo caminho na língua *Romani* (COSTA, 2017).

guerrilha estética<sup>12</sup> que se propõe problematizar questões silenciadas na tentativa de produzir desvios e sensibilidades.

Em 2004, assistindo a um espetáculo teatral no Teatro Experimental de Uberaba/TEU, sou encontrada pelo Butô. Dança japonesa que teve como principais referências Tatsumi Hijikata e Kazuo Ono. Os bailarinos convocam um mergulho intensivo nos estratos corporais, construindo seus trabalhos artísticos a partir de um material biográfico, social e histórico secretado por suas experimentações.

Naquela noite, assistindo ao espetáculo, encontrei o que viria a ser uma das ferramentas e metodologias de investigação artística e clínica, pessoal e profissional.

Uma dança que convoca a raspagem das colonizações corporais e afetivas, a ruptura com a organização corpórea, a crueza de tocar ossos, carne, sangue, pele e convocar novas composições. *O corpo, como território de resistência e re-existências.*

O segundo elemento desse solo é a Psicologia, que se achegou como escolha de formação acadêmica. Já parei de me perguntar do porquê não ter cursado Artes Cênicas. Essa escolha foi um dos importantes giros dessa caminhada, da chegada a mais um território que passa a me constituir, com a afirmação de um caminhar ético-político como orientação das minhas práticas.

Nos últimos anos de formação, entendo que para concluí-la de um modo que fizesse sentido, era preciso não a leitura completa das obras de autores clássicos da Psicologia (brancos e europeus), mas sim, a aposta ética-política no encontro com questões estruturais<sup>13</sup> que por muito tempo estiveram fora do escopo acadêmico (branco), inclusive da Psicologia, tais como: o racismo; o sexismo; o machismo; o patriarcado; a LGBTQIA+fobia; o colonialismo. Linhas que também constituem nossas subjetividades e que produzem efeitos violentos de sofrimentos, de adoecimentos e de mortes físicas, subjetivas e simbólicas.

Essa proposição, esse desvio, essa escolha por uma (re)orientação, não foi feita sozinha. Se deu pelo encontro com a militância feminista do Espírito Santo, e com o movimento de estudantes negras e negros do e no curso de Psicologia/UFES.

Adentro, então, a terceira linha de composição desse território: o ativismo.

---

<sup>12</sup> O conceito de guerrilha estética será trabalhado no capítulo 5.

<sup>13</sup> Falamos das formas que sustentam a sociedade capitalista e emergiram durante a modernidade colonial. A racialização e genderização produziram o racismo estrutural e o machismo/sexismo estrutural que estão presentes em elementos como leis e políticas institucionais.

Minhas andanças me trouxeram ao Espírito Santo. Território que ocupou por muitos anos o segundo lugar dentre os estados com maior índice de feminicídio e violência contra a mulher no Brasil.

Dados que tomam uma concretude ainda mais sangrenta ao acompanhar as várias violências vividas por colegas discentes, amigas, conhecidas, chegando a máxima violência: o feminicídio.

Concretude também vivenciada nas práticas finais de estágio do curso de Psicologia/UFES e nos projetos de extensão. Tais práticas proporcionaram o contato com variadas camadas de violência que atravessam os corpos-mulheres. Entre estas práticas estão: o estágio clínico no NPA/UFES, no campo da saúde mental no Hospital Estadual de Atenção Clínica (HEAC) e no projeto de extensão “Território de re-existência: diálogos entre psicologia, formação e teatro na política da juventude” (ALVES; BRANDÃO; CESAR, 2018).

Frente as violências não podemos andar só. Aprendi isso junto ao Fórum de Mulheres do Espírito Santo (FOMES). Espaço de acolhimento, formação política e fortalecimento para resistência e luta, em que o ativismo se constitui como prática propositiva que movimenta tensionamentos socioculturais e construção de novas possibilidades de existência.

É nesse encontro que me reconheço mulher-cis-branca como um exercício político de resistência e começo a problematizar a análise de gênero como imprescindível para a prática psi e para prática artística. Porém, a perspectiva de gênero precisa vir acompanhada das linhas interseccionais que compõem os corpos-mulheres.

Nesse interim, acompanhamos uma certa mudança nos índices de feminicídios no estado do Espírito Santo, que coloca em dados o que muitos corpos-mulheres sentem cotidianamente, isto é, sobre alguns corpos não incide apenas a violência de gênero.

O Atlas da Violência (CERQUEIRA, 2021), traz uma análise de todos os estados brasileiros comparando os últimos onze anos. Constata-se a diminuição do índice de feminicídio de mulheres não negras (brancas, amarelas e indígenas) e um aumento da morte de mulheres negras.

Essa tendência vem sendo verificada há vários anos, mas o que a análise dos últimos onze anos indica é que a redução da violência letal não se traduziu na redução da desigualdade racial. A evolução da taxa de homicídios femininos por raça/cor [...] mostra que, em 2009, a taxa de mortalidade entre mulheres negras era de 4,9 por 100 mil, ao passo que entre não negras a taxa era de 3,3 por 100 mil. Pouco mais de uma

década depois, em 2019, a taxa de mortalidade de mulheres negras caiu para 4,1 por 100 mil, redução de 15,7%, e entre não negras para 2,5 por 100 mil, redução de 24,5%. Se considerarmos a diferença entre as duas taxas verificamos que, em 2009, a taxa de mortalidade de mulheres negras era 48,5% superior à de mulheres não negras, e onze anos depois a taxa de mortalidade de mulheres negras é 65,8% superior à de não negras (CERQUEIRA, 2021, p. 38).

Tantas outras violências atravessam esses corpos/subjetividades como o racismo, o classismo, o etarismo, etc. Assim, é preciso uma análise complexa e interseccional atenta as diversas linhas que compõem cada Sujeita na tentativa de produção de acolhimento e cuidado das singularidades presentes.

Com uma escuta atenta as mais variadas formas de violência contra a mulher, encontro com alguns dos efeitos que elas podem produzir: silenciamentos e expropriação de seus corpos/subjetividades.

Como tornar possível o reencontro com essa corporeidade expropriada? Como contribuir na ruptura dos silenciamentos? Na apropriação de suas histórias? Na construção de suas próprias narrativas?

Há uma urgência ética-política de produção de acolhimento, denúncia e problematização das violências que atravessam as mulheres.

Há uma urgência ética-política de produção de um fazer clínico que não apenas acolha e cuide dessas violências, mas que seja território de (re)encontro e afirmação de suas potencialidades. Um espaço de encontro consigo e de alinhavo de redes de cuidado.

Mal sabia que decidira por um caminho sem retorno e que as primeiras inquietações se tornariam obsoletas e excludentes, e outras mais densas, viscerais e exigentes seriam necessárias.



Figura 5 – Mahsã Numiô: abraço das mulheres (Daiara Tukano).

#### 4 COM QUEM PESQUIRO/ESCREVO/CLÍNICO

Dispostos os fios da urdidura, tecemos esse corpo-território pesquisadora-psicóloga-artista-ativista que é território, chão, caminho, trilha, passagem dessa proposta de pesquisa/escrita/clínica e que se torna linha, nó, ponto em um alinhavar de redes.

Rede-grupo tecida com e entre mulheres. Sujeitas em S maiúsculo, com seus afetos-pensamentos--mãos - - - - - histórias-sorrisos-vozes--rupturas - - - - -pés-silêncios-laços-  
 ---alívios-intuições- - - - - medos-carnes—lágrimas—multidões-----  
 -----

Quando me atento, é essa pesquisa/escrita/clínica que tem sido feita. Muito tenho de escolha consciente nesse processo, e tenho aprendido que muito são os encontros guiados por algo além dessa escolha, os acontecidos, que posso atribuir muitos nomes, e que acabam por trajetórias inimaginadas.

E como compartilhado, acontecidos que se deram ao longo de um processo formativo e de vida que trouxeram multidões e fizeram afirmar a partir desses encontros uma pesquisa/escrita/clínica com e entre mulheres.

O que se apresenta sempre como algo muito mais complexo que necessita de problematizações, composições distintas e perspectiva situada.

Quando propomos uma pesquisa/escrita/clínica com mulheres, de qual “mulher” falamos? Tomamos “mulher” como um construto/categoria universal?

Ou segundo Oyèrónké Oyěwùmí (2021, p.47): “Mulheres? Quem se qualifica para ser mulher nesse ambiente cultural?”

Ao evocar o termo “mulher” o que emerge primeiramente é a referência da experiência da mulher cisgênera, branca, heterossexual, classe média, magra, cristã, jovem e sem deficiência. Imposta como universal e atemporal pelo heteropatriarcado branco europeu (NASCIMENTO, 2021) e reiterada pelo feminismo branco radical (OYĚWÙM, 2021).

Problematização que vem sendo realizada por muitas, como Sojourner Truth (PINHO, 2014) em seu poderoso discurso proferido em uma convenção de mulheres em Ohio no ano de 1851, no qual questiona: “E eu não sou uma mulher?” (PINHO, 2014, não p.). Em sua fala traz à tona

diferenças, por vezes radicais, de se vivenciar e constituir a feminilidade de uma mulher negra, invisibilizadas por diferirem das experiências das mulheres brancas, elencadas como referência do que é “ser mulher”.

Sojourner desestabiliza com isso a concepção de “mulher” que considera apenas algumas existências e subjetividades em detrimento de tantas multiplicidades. Desloca a universalidade e homogeneização dessa categoria e já denuncia, de certo modo, um movimento feminista branco centrado que se configurava naquele momento histórico, desconsiderando intersecções de raça e classe.

Tensionando o termo “mulher”, trago ainda a problematização feita por Letícia Nascimento (2021), que a partir da perspectiva transfeminista, resgata a proposição de Sojourner e a reelabora formulando a seguinte questão: “E eu não posso ser uma mulher?” (NASCIMENTO, 2021, p. 21).

Com essa proposição Nascimento evidencia que só alguns corpos/subjetividades são legitimados e reconhecidos como “mulher” e consideradas Sujeitas. Os discursos sociais, mesmo dentro do feminismo, muitas vezes se movem no sentido de tentar “determinar quem pode e quem não pode ser uma mulher” (NASCIMENTO, 2021, p. 20). Concepções estruturadas pelo CISTema colonial moderno de gênero, num relevante neologismo trazido pela autora, pautadas pelo essencialismo e determinismo biológico que inventam sexo e gênero e os atrelam.

Evidenciar o CIS no sistema moderno colonial de gênero é deslocar a cisgeneridade como natural e norma. A criação e imposição da relação anatômica vagina/mulher, pênis/homem, também é uma produção moderna colonial que passa a ser imposta. E tudo que foge a essa polaridade binária seria então considerado desviante, patológico, anormal.

O conceito de cisgeneridade coloca em disputa a percepção de que os corpos – de que nenhum corpo, para ser mais específica –, é naturalmente sexuado, ou generificado. Denuncia ainda o modo colonial de produção de nossos gêneros, como muitas feministas historicamente abordam; o conceito colonial de gênero se ancora numa base bioessencialista de definição das nossas experiências, impondo um padrão exclusivamente binário de correspondência entre sexo (supostamente biológico) e gênero (cultural). Assim, o processo de patologização, criminalização e subalternização das identidades trans\* faz parte dos interesses do CISTema colonial moderno de gênero (NASCIMENTO, 2021, p. 100).

[...] o conceito de cisgeneridade é capaz de estabelecer um paralelo crítico ao das transgeneridades, revelando que, apesar de todos os gêneros passarem por um

processo de materialização a partir de práticas discursivas sobre o sexo, os corpos cis gozam de um privilégio capaz de colocá-los em uma condição natural, como sexo/gênero real, verdadeiro, na medida em que as transgeneridades são caracterizadas como uma produção artificial e falseada da realidade cisnormativa. Desse modo, Koyama (2003), justifica que o uso do termo ‘cisgênero’ busca expor o grupo dominante como uma possibilidade de fabricação de gênero, contrariando a ideia de que as pessoas cis são a norma (NASCIMENTO, 2021, p. 97).

Uma perspectiva equivocada do feminismo ocidental branco afirma a marcação de gênero como princípio organizador de todas as sociedades e seu efeito de subordinação da “mulher” como algo universal e atemporal, em imediata oposição a outra categoria, o homem (OYĔWÙMI, 2021).

“Mulher” como categoria social entendida como impotente, frágil, desfavorecida, passional e definida em oposição aos homens; é uma produção histórica e sociocultural ocidental. Foi forjada durante séculos por meio de violências contra as mulheres brancas, a expropriação de seus saberes, de seus poderes, de suas terras, de suas vidas, da autonomia sobre seus corpos (FEDERICI, 2017).

Se a imagem que emerge quando convocamos o termo “mulher” é da mulher-branca, essa referência foi cuidadosamente construída por uma perspectiva heteropatriarcal branca burguesa cristã que começava a implementar o projeto capitalista. “A discriminação contra as mulheres na sociedade capitalista não é o legado de um mundo pré-moderno, mas sim uma formação do capitalismo, construída sobre diferenças sexuais [...] e reconstruída para cumprir novas funções sociais” (FEDERICI, 2017, p. 11).

Era preciso a retirada de poder das mulheres-brancas para que fossem transformadas em reprodutoras e cuidadoras da subsistência. Já operando a apropriação dos territórios e dos corpos, a instituição da propriedade privada se estende aos corpos-mulheres, na produção e reprodução social (FEDERICI, 2017).

As mulheres-brancas muito fizeram de resistência frente a essas expropriações, mas o CISTema se estabeleceu como modo de constituição dos corpos/subjetividades que nos chega ao contemporâneo por meio da colonialidade de gênero, e que mantém privilégio às mulheres-brancas devido ao racismo.

Esses tensionamentos esgarçam o fio gênero evidenciando as linhas que compõem a categoria “mulher”. Linhas que iniciaram sua feitura na antiguidade greco-romana, foram sendo tecidas ao longo da modernidade europeia e exportadas/impostas com a colonização.

Em diversas sociedades inexistia e inexistiu a categoria “mulher” como marcador de diferenças sociais e seus respectivos efeitos de hierarquização, de subordinação, de retiradas de direitos, de impossibilidade de acesso, etc. Aspectos que passam a existir ou são criados no contato mantido com o ocidente (OYĚWÙMÍ, 2021).

Gênero, assim como a categorização de raça, emerge na modernidade e na colonização, como os “dois eixos fundamentais ao longo dos quais as pessoas foram exploradas, e sociedades estratificadas” (OYĚWÙMÍ, 2020, p. 85).

Entre os séculos 16 e 19, a concepção de gênero se constituiu a partir do essencialismo biológico, produzido e sustentado por saberes e discursos primeiramente religiosos cristãos e filosóficos ocidentais, e posteriormente, científicos ocidentais. Perspectiva que concebe os aspectos biológicos como produtores por si de características sociais, comportamentais, psicológicas e subjetivas, completamente distintas entre mulheres e homens (NAVAZ, 2009).

Assim, o entendimento das diferenças anatômicas foi transformado no ocidente em diferença biológica dos sexos, instituindo o binarismo de gênero (OYĚWÙMÍ, 2021); com normas rígidas de experienciar o mundo e de vivenciar a sexualidade que se impõem insidiosamente às populações do mundo com a expansão do colonialismo europeu (LUGONES, 2020).

O essencialismo biológico moral e científico serviu como um dos discursos modernos coloniais para legitimar e justificar a expropriação, a exploração, a subalternização, a instituição de “papéis de gênero”, o controle dos processos reprodutivos e autonomia, a submissão e o assujeitamento dos corpos. Perspectiva também utilizada para categorizar as raças que produziu saberes e discursos que legitimaram a desumanização dos povos colonizados.

A partir dessas desestabilizações, gênero emerge como uma das linhas coloniais que atravessam e compõem a modernidade e colonização, e insistem no contemporâneo por meio da colonialidade de gênero, marcando os corpos pelo dimorfismo biológico, organizando as relações a partir da perspectiva patriarcal e heteronormativa, que objetifica, hiperssexualiza e outrifica.

Linha imprescindível para as análises e problematizações clínicas atuais; analisar seus efeitos nos processos de subjetivação, não de modo isolado, mas em intersecção com mais categorias.

Trouxemos até aqui alguns conceitos propostos pela multiplicidade de Sujeitas dos feminismos, entre eles “mulher”, CISTema moderno colonial, cisgeneridade, colonialidade de gênero, etc. E para continuar tecendo essas análises e problematizações, nos aprofundaremos em alguns deles e, também, convocaremos novos conceitos; afirmando uma escrita em rede epistemológica feminista.

Trama que entrelaça modos de pensar, sentir, resistir e cuidar, produzidos pelas variadas vertentes do feminismo. Dentre eles destaque o feminismo negro, o feminismo decolonial, o transfeminismo e o saber produzido pelas mulheres indígenas.

Afirmo então, a tentativa de construir essa pesquisa-escrita-clínica alinhavada por saberes e práticas produzidos por tantas que vieram antes de nós. A elas nosso agradecimento e o pedido que nos acompanhe e nos fortaleça nessa caminhada.

## 4.1 TECENDO REDES EPISTEMOLÓGICAS FEMINISTAS

### 4.1.1 Feminismo Decolonial

O feminismo decolonial foi proposto pela feminista argentina María Lugones (2020), tendo como principais referências a Teoria Decolonial e as críticas ao feminismo hegemônico.

As críticas ao feminismo hegemônico vêm sendo realizadas por várias vertentes feministas como o feminismo negro, o feminismo autônomo latino-americano, feministas indígenas, transfeminismo e o feminismo materialista francês; bem como, por mulheres de cor<sup>14</sup>, chicanas, mulheres pobres. Tais críticas se dirigem principalmente “a universalização do conceito mulher e seu viés racista, classista e heterocêntrico” (CURIEL, 2020, p. 125), como temos exposto.

O projeto decolonial como episteme emerge na década de 1990 com o Grupo Modernidade/Colonialidade composto por intelectuais e ativistas latino-americanas/os

---

<sup>14</sup> Termo utilizado pelo feminismo decolonial e feminismo negro norte-americano que se refere a mulheres não-brancas.

situadas/os em universidades das Américas. Perspectiva que trouxe críticas fundamentais para as Ciências Sociais do século 21 (BALLESTRIN, 2013) e pode colaborar com a produção de desvios epistemológicos e criação de práticas para fazer viver populações sobre as quais incidem políticas de morte, as necropolíticas<sup>15</sup> (MBEMBE, 2020). É uma perspectiva que necessariamente está imbricada com o fazer. Nesse sentido, a distinção moderna entre teoria e prática não compõe o campo decolonial.

Importante salientar que “as práticas decolonizadas antecedem tudo o que se chamou decolonial”. São práticas de resistência e re-existência que a população indígena e a população afro-diaspórica têm tecido em suas práticas cotidianas, mantendo modos de vida e saberes vivos e em movimento a mais de 500 anos (CURIEL, 2020, p.125).

Práticas que produzem vida e tentam raspar os efeitos da colonialidade, em seus aspectos fundados na modernidade colonial, que se tornaram estruturais nas sociedades capitalistas para manutenção da hegemonia eurocêntrica.

Entre as proposições da epistemologia decolonial, convocaremos conceitos que suleiam o feminismo decolonial. *Sulear* é termo de Paulo Freire (2021), com o qual nos convida a uma busca por referências e práticas a partir dos países do Sul Global, ou então que estejam fora dos referenciais norte-eurocentrados. O termo *sulear* é explicado por Ana Maria Freire (2021) em uma nota de rodapé da obra “Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido”:

‘Suleá-los’: Paulo Freire usou esse termo que na realidade não consta dos dicionários da língua portuguesa, chamando a atenção dos(as) leitores(as) para a conotação ideológica dos termos nortear, nortear-lo, nortear-se, orientação, orientar-se e outras derivações. Norte é Primeiro Mundo. Norte está em cima, na parte superior, assim Norte deixa ‘escorrer’ o conhecimento que nós do hemisfério Sul ‘engolimos sem conferir com o contexto local’ [cf. Marcio D’Olme Campos, ‘A arte de sulearse’, in Teresa Scheiner, (org.), Interação museu-comunidade pela educação ambiental, manual de apoio ao curso de extensão universitária. Rio de Janeiro: Uni-Rio/Tacnet Cultural, 1991] (FREIRE, 2021, p. 294-95, grifos da autora).

Assim, o primeiro conceito que suleia o feminismo decolonial é o de decolonialidade.

---

<sup>15</sup> O conceito de necropolítica foi proposto por Achille Mbembe (2020) e se refere às políticas de morte que são perpetuadas e inventadas para legitimar e naturalizar o genocídio de algumas populações. É o uso dos poderes sociais e políticos, principalmente pelo Estado, que determina quem pode viver e quem deve morrer. O poder de matar atua em níveis macro e micropolíticos produzindo mortes físicas, subjetivas, epistemológicas, culturais, etc.

Com o fim do colonialismo moderno não houve mudanças significativas, mas sim, uma transição para a colonialidade global, ou seja, não ocorreram deslocamentos na hierarquização étnico-racial das populações, na disposição entre centros-periferias, na distribuição do trabalho (CURIEL, 2020), na centralidade dos saberes referenciados pelo campo acadêmico. Assim, os efeitos da colonização estão no presente, sendo cotidianamente atualizados. Não apenas no campo político e econômico, como também insidiosamente no campo corporal/subjetivo.

A *decolonialidade* propõe uma nova compreensão das relações globais e locais (CURIEL, 2020), dando visibilidade a linhas de composição que ainda permaneciam invisibilizadas pelo epistemicídio<sup>16</sup> e processos de silenciamentos. O que produz, ousaria dizer, análises situadas, que consideram a complexidade de linhas que compõe a multiplicidade subjetiva que sob o nome “mulher” muito se esmagou.

Assim, o capitalismo mundial será uma das linhas que compõe os processos de subjetivação, junto a modernidade eurocêntrica e o colonialismo. Trilogia que Enrique Dussel (1999) traz como inseparáveis para uma perspectiva decolonial e que intuimos como pistas para pensarmos uma psicologia que tensione as colonialidades, ou então, uma psicologia decolonial.

O segundo conceito é *colonialidade de poder* que aponta para as relações sociais de exploração/dominação/conflito na disputa de controle e domínio da economia; da autoridade; da natureza e seus recursos naturais; do gênero e sexualidade; da subjetividade e do conhecimento.

Proposto pelo peruano Anibal Quijano, esse padrão mundial imposto na modernidade/colonialidade, emerge e se sustenta por meio da racialização, que produz uma

---

<sup>16</sup> O conceito de epistemicídio que convocamos foi proposto pelo sociólogo e pesquisador Boaventura de Sousa Santos e ampliado por Sueli Carneiro (2005). A autora traz que: “É importante lembrar que o conceito de epistemicídio, utilizado aqui, não é por nós extraído do aparato teórico de Michel Foucault. Fomos buscá-lo no pensamento de Boaventura Sousa Santos (1997), para quem o epistemicídio se constituiu e se constitui num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento. [...] Para nós, porém, 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 a 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 auto-estima 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.” (CARNEIRO, 2005, p. 96).

classificação racial e étnica, e uma classificação geocultural (CURIEL, 2020). Para Quijano, a raça e o racismo tornam-se então, o princípio organizador que estrutura a hierarquização (BALLESTRIN, 2013) econômica, social e política que ainda insiste.

Conceito tensionado por María Lugones (2020) ao propor que não é apenas a raça que determina a colonialidade de poder, ela é acompanhada pelo gênero e conseqüentemente pela heteronormatividade compulsória. A autora afirma que a diferenciação de gênero dos povos colonizados e escravizados é pelo dimorfismo sexual (macho/fêmea), aproximando-se da noção animal de reprodução e sexualidade. Diferente de Quijano que o compreende a partir do sexo hiperbiologizado, que confere um tipo de relação “humanizada” ao homem branco e sua companheira mulher branca que irá servir à reprodução da espécie.

A racialização e o gênero são produtos da modernidade/colonialidade e estão diretamente ligados a noção de “humanidade”. Lugones propõe então, o conceito de colonialidade de gênero, ferramenta que trabalharemos mais adiante.

Essa diferenciação feita por Lugones (2014) mostra como a experiência das mulheres são radicalmente distintas. Como efeito do processo de genderização e racialização, mulheres-cis-brancas, mesmo sofrendo inúmeras opressões e violências não foram desumanizadas, possuindo ainda inúmeros privilégios da branquitude que conservam o racismo estrutural.

Tais proposições nos fazem adentrar a outro conceito caro ao feminismo decolonial: *a colonialidade do ser*.

Esse conceito se refere a expropriação da “humanidade” de determinadas populações como forma de legitimar e justificar a sua escravização, a invasão de suas terras, as guerras e os genocídios. “As fêmeas e machos colonizados não eram mulheres nem homens, nem eram consideradas/os humanas/os” (CURIEL, 2020, p. 127).

Falamos majoritariamente das populações indígenas e africanas retiradas de seus territórios, de seus modos culturais, de sua linguagem. Processos de violências justificadas por discursos ancorados na ciência moderna colonial.

Por fim gostaria de trazer o conceito *colonialidade do saber* que toca diretamente no processo de (re)orientar-nos, convocando torções na produção de conhecimento. O conceito escancara o modelo ainda válido e reiterado na produção de conhecimento pautado por uma racionalidade técnico-científica e epistemológica de neutralidade, objetificação, universalista e positivista.

A partir daí, cria-se uma grande narrativa universal na qual a Europa e os Estados Unidos são, simultaneamente, o centro geográfico e a culminação do movimento temporal do saber, onde se subvaloriza, ignora, exclui, silencia e invisibiliza conhecimentos de populações subalternizadas (CURIEL, 2020, p. 128).

Assim, o que se ensina nas universidades muitas vezes continua a reproduzir uma herança colonial e seus paradigmas, contribuindo para a conservação da hegemonia cultural, econômica e política do Ocidente (CASTRO-GÓMEZ, 2007). Para uma caminhada que produza modos distintos é preciso um giro geopolítico, não somente problematizarmos os paradigmas das ciências ocidentais, inclusive de seu *sujeito*, como também nos conectarmos a saberes e conhecimentos localizados e não hegemônicos.

Trouxemos os conceitos de decolonialidade, colonialidade de poder, colonialidade de ser e colonialidade de saber que suleiam o feminismo decolonial a fim de situar minimamente uma das composições do terreno que temos cultivado como chão de nossas práticas.

Uma posição decolonial feminista significa entender que tanto raça quanto o gênero, a classe, a heterossexualidade etc. são constitutivos da episteme moderna colonial; elas não são simples eixos de diferenças, são diferenciações produzidas pelas opressões, de maneira imbricada, que produzem o sistema moderno colonial (CURIEL, 2020, p. 133).

Assim, as multiplicidades de experiências vividas pelas mulheres não são equivalentes. Produzem realidades e marcam seus corpos/subjetividades de maneiras distintas pela interseccionalidade das opressões (LUGONES, 2014).

Esse percurso compartilhado até aqui expõe importantes deslocamentos que tocam diretamente nosso caminhar teórico/metodológico. (Re)orientar-se a partir de uma perspectiva feminista decolonial é fazer operar o que Mignolo (2008) propõe como desobediência epistêmica.

Um deslocamento não apenas de maneira crítica e propositiva frente a uma ciência moderna ocidental, mas também, uma análise mais esmiuçada das linhas que a compõe, os efeitos que produziram e continuam produzindo nos corpos/subjetividades das populações e, ainda, um convite a produzirmos desvios nos aliançando a epistemologias fundadas a partir de diferentes lógicas.

Isso não diz de negarmos ou abandonarmos referenciais fundados no Ocidente Europeu ou Norte. Traçamos então, uma proposta Interepistemológica (MIGNOLO, 2008), na qual compreendemos possível um caminhar que afirme co-existências. Como também, compreendemos os limites de suas proposições e análises. Um campo fértil para tensionamentos, encontros e criações.

No processo de racialização, realizado na modernidade pela Europa, utilizado para legitimar a invasão, colonização, escravização e genocídio de muitos povos, a raça branca se promove como hegemônica, dissolvendo, assim, a marcação de raça sobre si e se colocando como referencial universal de humanidade, de conhecimento, de civilização etc.

[...] a identidade racial branca não se considera uma identidade racial marcada. Em nossa sociedade prepondera o pensamento de que o branco não possui raça ou etnia. O branco não se encaixaria nos grupos, muitas vezes, denominados como minoria racial, étnica ou nacional (CARDOSO, 2008). A branquitude procura se resguardar numa pretensa ideia de invisibilidade; ao agir assim, ser branco passa a ser considerado como padrão normativo único de ser humano. Considerar o branco como único grupo sinônimo do ser humano, ou ser humano ‘ideal’, é indubitavelmente uma das características marcantes da branquitude em nossa sociedade e em outras (CARDOSO, 2011, p. 1-2).

Essa construção da raça branca europeia como norma e padrão faz com que pessoas brancas brasileiras não se reconheçam ou tenham grande dificuldade de se reconhecerem como brancas, devido ao ideal universalizante, a hierarquização, o mito da democracia racial brasileira<sup>17</sup> e principalmente pelos privilégios que a raça branca possui. Pensamento referenciado por várias/os pesquisadoras/es como Neusa Santos Souza (2021), Sueli Carneiro (2005), Cida Bento (2022), Willian Luiz da Conceição (2020) apenas para situar algumas/uns.

[...] as mulheres brancas não gostam que lhes digam que elas são brancas. Ser branco foi construído como algo tão ordinário, tão despido de características, tão normal [...] é praticamente impossível fazer uma mulher branca reconhecer que é branca. Se você

---

<sup>17</sup> O mito da democracia racial brasileira foi sendo produzido junto a “abolição da escravização” e ganha caráter acadêmico/científico a partir da obra “Casa Grande e Senzala” de Gilberto Freyre em 1933. Tal mito criou o ideário de uma relação harmoniosa na sociedade colonial brasileira devido a miscigenação (que majoritariamente se deu pela prática do estupro das mulheres negras escravizadas). Com a proclamação da República em 1889 o ideário se expande para uma concepção de igualdade racial sem barreiras raciais, preconceitos e discriminações entre a população brasileira. Estudiosas/os consideram que o mito da democracia racial foi “uma arma ideológica produzida por intelectuais das elites dominantes brancas, destinada a socializar a população brasileira de brancos e não brancos como iguais, evitando, assim, um conflito racial no Brasil” (SCHUCMAN, 2012). Vale ainda ressaltar que ao lado da democracia racial, engendrou-se no Brasil o ideal de branqueamento da população.

lhe disser isso, ela fica perturbada, agressiva, horrorizada, praticamente em lágrimas (VERGÈS, 2020, p. 53).

A não racialização das pessoas brancas contribui para perpetuação do racismo. Parar na vergonha não produz nenhuma modificação consistente no modo com que a pessoa branca se reconhece e se movimenta no mundo. É preciso caminhar por um processo que não pare na culpa ou vergonha para compreender a branquitude, como ela sustenta o racismo e como tentar produzir uma prática antirracista (BENTO, 2022; CARNEIRO, 2005; CONCEIÇÃO, 2020; DIANGELO, 2018).

Situados importantes conceitos do feminismo decolonial, que são algumas das linhas que sustentam nossas práticas, nos dedicamos agora a análise do conceito de colonialidade de gênero.

#### **4.1.2 Colonialidade de Gênero**

Oyèwùmí relata que o gênero conceituado universalmente se mostra particular às mulheres anglófonas/americanas e brancas. A autora ressalta que nos Estados Unidos há uma crítica das pesquisadoras afro-americanas que se posicionam sobre a importância de não se analisar gênero desassociado da raça e da classe, evidenciando a diferença entre as mulheres e “a necessidade de teorizar múltiplas formas de opressão, particularmente sobre as quais as desigualdades de raça, gênero e as desigualdades de classe são evidentes” (OYÈWÙMÍ, 2020, p. 87).

Assim, a pesquisadora prossegue destacando sobre a importância de se atentar quanto ao imperialismo, à colonização e “outras formas locais e globais de estratificação” (OYÈWÙMÍ, 2020, p. 87) que afirmam o gênero não abstraído de um contexto social e dos sistemas de hierarquia.

E entre tais perspectivas temos o Feminismo Decolonial cunhado pela feminista argentina María Lugones, proposta que tensiona e problematiza o feminismo liberal voltado à manutenção dos privilégios das mulheres brancas e que invisibiliza os efeitos da colonialidade/modernidade nas populações do Sul.

A referida teórica decolonial “ao analisar a diferença colonial em seus aspectos culturais, materiais, sociais e políticos” (GONÇALVES; RIBEIRO, 2018, p. 4) elabora o conceito de colonialidade de gênero (LUGONES, 2020). Esse conceito permitiu ampliar a teorização e a análise das formas de colonialidade até então propostas pelas primeiras epistemologias decoloniais que de certo modo invisibilizaram ou diminuíram a complexidade e importância de tal constructo para a “dominação” colonial.

Como trouxemos, a concepção de gênero que primeiro emerge na teorização decolonial foi trazida por Aníbal Quijano, quando propõe o conceito de colonialidade de poder.<sup>18</sup> Para Lugones (2020), essa perspectiva ainda o relaciona a um aspecto biológico, mantendo uma perspectiva eurocentrada, heteronormativa (GONÇALVES; RIBEIRO, 2018), “essencialista e neutralizadora”, ao tomar “o gênero como dado da natureza, organizado e organizando sempre da mesma forma as relações entre os sujeitos” (GOMES, 2018, p. 69).

Lugones apresenta que para Quijano o controle do “acesso ao sexo, seus recursos e produtos” (LUGONES, 2020, p. 56) estabelecem através de eixos da colonialidade e da modernidade o entendimento de sexo/gênero, limitada a compreensão de gênero pelo patriarcado na disputa pelo controle do sexo, dos recursos e produtos de maneira capitalista, eurocêntrica e global.

A compreensão dos traçados históricos da organização de gênero no sistema moderno/colonial são marcos que aparecem no dimorfismo biológico, na heterossexualidade e no patriarcado característicos do que Lugones nomeia de “lado iluminado/visível da organização colonial/moderna do gênero” e aparecem inscritos “com letras maiúsculas e hegemonicamente” na significação de gênero (LUGONES, 2020, p. 56).

A autora, considera ainda que é preciso tensionar a perspectiva trazida por Quijano em sua proposição de raça como categoria central que forma “o sistema-mundo na colonialidade” (GOMES, 2018, p. 69).

---

<sup>18</sup> Colonialidade de poder é conceito proposto por Aníbal Quijano que “[...] implica relações sociais de exploração/dominação/conflito em torno da disputa pelo controle e pelo domínio do trabalho e seus produtos, da natureza e seus recursos de produção, pelo controle do sexo e seus produtos, da reprodução da espécie, da subjetividade e seus produtos, materiais e intersubjetivos, inclusive o conhecimento e a autoridade, e seus instrumentos de coerção. Para Quijano, esse padrão mundial sustenta-se na ideia de raça, com a imposição de uma marcação racial/étnica: índios, negros, marrons, amarelos, brancos, mestiços; e uma marcação geocultural: América, África, Oriente Distante, Oriente Próximo, Ásia Ocidental ou Europa. María Lugones apesar de acolher a proposta de Quijano sobre colonialidade, diz que a raça sozinha não determina sozinha a configuração da colonialidade do poder; ela é acompanhada pelo gênero e, com ele, pela heterossexualidade” (CURIEL, 2020, p. 127).

Segundo Lugones, a raça seria um dos principais componentes. Deste modo, propõe na tecedura conceitual de colonialidade de gênero um alinhamento entre o conceito de colonialidade e modernidade, eurocentrismo e a interseccionalidade de raça, gênero, sexualidade e classe.

Segundo María Lugones:

[...] quando o sistema moderno colonial utiliza de estratégias e práticas discursivas para colonizar os nativos (homens e mulheres) está recorrendo a uma dimensão de gênero. Aplica nesse sentido, o conceito moderno de colonialidade, pois, termina por controlar as condutas, determinar normas para que se tenha bem claro como podem ser homens e mulheres pertencentes a América Latina. Também, perpassa pelo eurocentrismo, pois o sistema colonial determina um padrão, isto é, o homem do ocidente é superior ao homem não ocidental. Tem uma dimensão racial, pois mulheres não brancas, as nativas, são invisibilizadas neste sistema (GONÇALVES; RIBEIRO, 2018, p. 5).

A interseccionalidade entre raça, gênero, sexualidade e classe escancara componentes invisibilizados quando tais categorias são analisadas separadamente. Assim, nas composições produzidas na modernidade colonial europeia, os povos colonizados são aproximados da animosidade, os enunciando fêmeas/machos, distantes de serem humanos, “as fêmeas escravizadas” não eram consideradas mulheres (CURIEL, 2020, p. 127).

[...] só as mulheres burguesas e brancas são contadas como mulheres no Ocidente. As fêmeas excluídas por e nessa descrição não eram apenas subordinadas, elas também eram vistas e tratadas como animais, em um sentido mais profundo que o da identificação de mulheres brancas com a natureza, as crianças e os animais pequenos. As fêmeas não brancas eram consideradas animais no sentido de seres ‘sem gênero’, marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem características de feminilidade. As fêmeas racializadas como seres inferiores foram transformadas de animais a diferentes versões de mulheres – tantas quantas foram necessárias aos processos do capitalismo eurocêntrico global. [...] o status das mulheres brancas não foi estendido às mulheres colonizadas, nem quando estas últimas foram convertidas em versões alternativas de mulheres brancas burguesas. Quando ‘atribuídas de gênero’ através da transformação nessas versões, as fêmeas colonizadas receberam o status de inferioridade que acompanha o gênero mulher, mas não receberam os privilégios que esse status significa para as mulheres burguesas brancas (LUGONES, 2020, p. 73).

As mulheres-cis-brancas mesmo consideradas inferiores ao homem-cis-branco pela categorização “binariamente oposta entre masculino/feminino, homem/mulher, em que o macho é presumido como superior e, portanto, categoria definidora” (OYĚWÙMÍ, 2020, p. 93), ainda são investidas de humanidade e privilégios.

Ainda que na modernidade eurocêntrica capitalista sejamos todos/as racializados/as e um gênero nos seja atribuído, nem todos/as somos dominados/as ou vitimizados/as por esse processo. O processo é binário, dicotômico e hierárquico. [...] Somente ao perceber o gênero e raça como tramados ou fundidos indissolúvelmente, podemos realmente ver as mulheres de cor. Isso significa que o termo ‘mulher’, em si, sem especificações dessa fusão, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante – as mulheres burguesas brancas heterossexuais – e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica (LUGONES, 2020, p. 60).

As autoras Lugones (2020) e Oyěwùmí (2020/2021) ressaltam a existência de distintos modos de *fazer gênero* dos povos colonizados diferentes da hierarquização e dicotomias de gênero instituídas que foram esgarçados pela violência colonizadora.

Estudos feministas e de gênero localizados para além do discurso moderno-ocidental produziram e produzem trabalhos que, repetidamente, mostram como povos originários, povos indígenas, grupos sociais e comunitários colonizados não possuíam (ou ainda não possuem) uma estrutura hierarquizada de gênero como a que se imprimiu na colônia pela metrópole. Essas pesquisas revelam como a cultura desses povos, muitas vezes, possuía e possui uma maior transitoriedade das posições de gênero, uma relativa igualdade, uma divisão de tarefas que não se assemelha ao que se convencionou chamar divisão sexual do trabalho, um respeito pela homossexualidade, identidades de gênero mais fluidas e não decorrentes do sexo e mesmo diversas do duplo homem-mulher. É o exemplo do fazer gênero de povos originários da América Latina, em que concepções múltiplas ou duais são substituídas pela imposição binária colonial (GOMES, 2018, p. 70).

A colonialidade de gênero proposta por Lugones (2020) convoca ao tensionamento do corpo, sexo, gênero e raça como categorias coproduzidas e imprescindíveis no processo de decolonialidade. Permite-nos problematizar os sentidos atribuídos a mulher e homem “não apenas no sistema sexo/gênero, mas em um sistema de colonialidade que articula os três marcadores para dar diferentes sentidos aos corpos que categoriza” (GOMES, 2018, p. 67).

Alinhando o conceito proposto por Lugones com contribuições trazidas pelo Transfeminismo a teórica Letícia Nascimento (2021), evidencia como a colonialidade de gênero retira a humanidade não apenas das mulheres negras e indígenas, mas também de corpos que não “adequam” sexo/gênero. “A colonialidade de gênero também irá produzir efeitos sobre aquelas corporalidades que não encontram consonância com a ideia normativa de homem e mulher numa ótica binária de gênero a partir de diferenças sexuais” (NASCIMENTO, 2021, p. 163).

Assim, para mulheres transexuais e travestis a experiência e o reconhecimento como ser humano tem sido historicamente negado, em uma constante tentativa de bestialização de suas existências (NASCIMENTO, 2021).

Tensionar a colonialidade de gênero é tentar fazer raspagem nesse modo que coloniza nossos corpos e nossos afetos, que hierarquiza, compara, qualifica/desqualifica, humaniza/desumaniza, inclui/exclui. Que considera apenas algumas Sujeitas. E que continua a produzir muitas formas de violência aos corpos/subjetividades que performam diferentes feminilidades.

Como viemos tecendo, o termo mulher, bem como a categorização de gênero, não é um construto universal, homogêneo e atemporal. É histórico e localizado. Tensionamentos que promovem deslocamentos conceituais e políticos (NASCIMENTO, 2021), que tem a força de fazer rachar essas cristalizações e povoar de multidões.

Então, quando coloco em questão com quem escrevo-pesquiso-clínico a caminhada não poderia continuar com o termo “mulher”, pois tal termo convocaria de imediato a generalização e universalização de tal experiência, apesar das torções apresentadas.

Mesmo que hoje se consideram noções mais complexas das experiências e necessidades das “mulheres”, vistas em suas diferenças e imersas em distintos jogos de forças que produzem desigualdades e privilégios de classe, raça, etnia, sexualidade e geração (BIROLI, 2018); precisei encontrar ou ser encontrada por algo que não remetesse a essa referência que apaga as multiplicidades de modos de existências, de subjetividades, de expressões culturais, de cosmopercepções, etc.

Desta forma, encontro com Mulheridades.

Companhia que pede para desacelerar e fazer uma breve parada para olhá-la nos olhos com mais calma.

#### **4.1.3 Mulheridades**

Ao deslocarmos o termo “mulher” de sua universalidade e homogeneização, questionamos o essencialismo de um construto fixo, ahistórico e atemporal; convocamos então, os processos de produção dos corpos/subjetividades e das categorias sociais, que são situados e históricos.

Desse modo, afirmamos não apenas um modo de experiência, mas uma pluralidade de “modos de viver as mulheridades e feminilidades” (NASCIMENTO, 2021, p. 25).

Mulheridades, conceito estruturado pelo transfeminismo, rompe com as perspectivas que afirmam uma essência ou “natureza feminina”, propondo que há diferentes modos de “tornar-se pessoa mulher” (ZANELLO, 2018). É uma afirmação da pluralidade das experiências que podem diferir radicalmente entre si. Mulheridades convoca “os diferentes modos pelo quais podemos produzir estas experiências sociais, pessoais e coletivas” (NASCIMENTO, 2021, p. 25).

Afirma então, multiplicidades de experiências “mulher” produzidas pelos alinhavos interseccionais, emergente na modernidade ocidental eurocêntrica e que ecoa seus efeitos até os dias atuais. E, também, se propõe pluriversal (RAMOSE, 2011), compreendendo que a colonização encontrou uma imensa diversidade de povos que vivenciavam distintas experiências.

Mulheridades: negras; indígenas; brancas; amarelas; latinas; *romani*; lésbicas; bissexuais; hetero; cis; trans\*; pessoas com deficiência; asiáticas; indianas; argelinas; mulçumanas; do oriente médio; campesinas; urbanas; ribeirinhas; quilombolas e tantas experiências e expressões de diferenças.

Um caminhar que se orienta em uma perspectiva decolonial convoca certa concretude do “com quem” tecemos nossas práticas, pois ela será presença com seu corpo, suas narrativas e experiências, compondo cada linha e giros epistemológicos dessa tecedura.

Proposição complexa, pois há limites tênues em ‘falar de’, ‘falar por’, ‘falar com’. O exercício que tentarei realizar é o ‘falar com’, um alinhavar ético entre uma disponibilidade de presença nos encontros, uma escuta sensível e uma escrita encarnada, corporificada do vivido.

Assim, é imprescindível convocarmos outro conceito resgatado pelo transfeminismo, pois auxilia no contorno da pesquisa/escrita/clínica que temos realizado, na perspectiva ética e política de afirmar sempre a multiplicidade de existências. O conceito de feminilidade é tecido como “uma categoria usada de forma a entender os modos pelos quais sujeitas dentro do feminismo dialogam com o que o imaginário social determina como ‘feminino’, e que, a partir desse roteiro cultural, produz cocriações e subversões” (NASCIMENTO, 2021, p. 25).

Portanto, tal conceito contribui para entendermos que nem todos os corpos que performam feminino se reconhecem como mulheridade, “[...] algumas identidades de gênero se reivindicam dentro de uma vivência das feminilidades, mas não se sentem contempladas na categoria mulheridades, como algumas travestis e pessoas não binárias” (NASCIMENTO, 2021, p. 25).

A partir dessas colocações delineamos um contorno importante para nossa pesquisa/escrita/clínica que se faz com pessoas que se reconhecem e se sentem contempladas em mulheridades, não desconsiderando de modo algum as demais vivências, mas compreendendo sua restrição.

A pesquisa e a escrita são sempre direcionadas a uma/um interlocutora/or. Mesmo que não demarquemos tal posicionamento, há sempre uma perspectiva ético-estética-política que sustenta e orienta nossas práticas. E como temos afirmado, quando não situamos, quando não colocamos em análise esse “quem”, podemos operar em uma lógica hegemônica moderna colonial, nos dirigindo a um sujeito neutro como interlocutor universal abstrato.

Assim, a pesquisa/escrita/clínica se propõe com as mulheridades, apostando no encontro com multiplicidades de experiências de vida, de subjetividades, de territórios de existência, a fim de produzir uma clínica grupal dialógica em que se possa acolher as singularidades de cada participante e produzir práticas de cuidado coletivas. Acompanharemos os traçados das linhas que compõem essas experiências singulares, como também, as possíveis teceduras de cuidado produzidas pelo grupo.

Pretende-se então, acompanhar os processos coletivos e singulares que emergem no encontro com e entre mulheridades, com uma aposta na clínica grupal como dispositivo para produção desses encontros.

#### 4.2 PSICOLOGIA, GRUPALIDADE, UM CAMINHO EM ABERTO

A caminhada, povoada por mulheridades, vai percorrendo um chão de fazeres e saberes de uma psicologia afeita ao plano da grupalidade.

A psicologia é campo de dispersão de saberes e fazeres, um campo em que não há um projeto evolutivo que vise a unificação em torno de uma ciência. Isto é, a psicologia não se encontra em um momento pré-científico, em que os embates, as contradições e as problematizações

estariam em plena ocorrência, porque ainda não teria ocorrido uma unificação de métodos, objetos, objetivos, e que, em algum momento, futuro haveria de ser enfim estabelecido (GARCIA-ROZA, 1977).

Como bem aponta Alfredo Garcia-Roza (1977), a dispersão de saberes compõe a constituição do campo da psicologia, e nos coloca diretamente as perguntas: se não há nem haverá um unívoco, como nossas escolhas teórico-metodológicas operam nesse plano dispersivo? Que aproximações e distanciamentos epistemológicos acionamos?

Certamente, o problema colocado por esta pesquisa faz com que nos posicionemos em relação de distanciamento e ao mesmo tempo de análise das práticas que operam por meio da reificação dos modos individualizantes e culpabilizantes, que apagam as relações de classe, raça e gênero, e ainda que trabalhem nas binaridades indivíduo/sociedade, ou nas afirmações de uma psicologia individual *versus* uma psicologia das massas.

Deste modo, como esta pesquisa se aproxima de um *ethos* grupal, de uma política de tatear a produção de grupalidade, ao tecer como problema um fazer com mulheridades?

Seguindo as pistas desses problemas, realçamos: De que clínica grupal falamos? Quais nossas aproximações e nossos distanciamentos? Basta fazer círculo e está feito grupo? Basta juntar e está em ato um dispositivo<sup>19</sup> de grupalidade?

Se as práticas na psicologia brasileira são ainda marcadas por uma formação profissional privatizante, como aponta Dimenstein (2000), a pergunta de por que trabalhamos com grupos

---

<sup>19</sup> Segundo Deleuze (1988), Foucault propõe que qualquer dispositivo é constituído por quatro tipos de linhas: a de visibilidade; a da enunciação; a da força e a da subjetividade. As linhas de visibilidade e as de enunciação são maneiras de sentir, perceber e dizer ligadas a uma determinada formação histórica. “Isto quer dizer que em cada época, em cada estrato histórico, existem camadas de coisas e palavras, formas e substâncias de expressão, formas e substâncias de conteúdo” (BENEVIDES DE BARROS, 1996, p. 104). Para Foucault é preciso extrair dos estratos aquilo que está fora deles. Rachar os enunciados, as palavras, para podermos anunciar outras formas de visibilidade e dizibilidade. Outra linha constituinte de um dispositivo é a de força que destaca a dimensão do saber-poder. Essas linhas estão em constante embate por afirmação e perpassam todos os pontos de um dispositivo, não apenas nos eixos cartesianos vertical/horizontal, mas também na transversalidade que passa a desmanchar as linearidades explicativas. O desenho das forças em jogo se faz “pelo mapeamento da manutenção/desmanchamento das instituições, da naturalização/desnaturalização dos modos de viver/sentir, do acompanhamento dos fluxos que se deslocam no tempo, produzindo modificações nos territórios constituídos” (BENEVIDES DE BARROS, 1996, p. 101). Um dispositivo, comporta ainda, as linhas de subjetivação, linhas diretamente ligadas a invenção de modos de existir. Deleuze (1990), nos traz que as linhas de subjetivação seriam a borda extrema de um dispositivo, pois estaria movimentando processos de desterritorização nos modos dominantes de subjetivação. Esses desmanchamentos possibilitariam outros arranjos na produção de novos territórios existenciais. E como nos traz Sueli Carneiro “O dispositivo expressa, ainda, um objetivo estratégico que atende a uma urgência histórica” (CARNEIRO, 2005, p. 38).

vai na contramão dessa tentativa de atuação profissional amplamente arraigada antes mesmo de sua regulamentação no início da década de 60. Para a autora, a aposta em trabalhar com grupos vincula-se diretamente à circulação, ao compartilhamento e à produção de redes, bem como em uma mudança de ótica – de lentes de ver e produzir mundos – profissional.

Ressaltamos a contribuição de Dimenstein (2000), no sentido de que trabalhar com grupos requer a mudança de perspectiva em uma formação liberal, de um ideário de sujeito autônomo e antinômico do social. Em grupos, deseja-se acionar exatamente processos conectivos, existenciais, plurais, em rede, na produção de comum, de comunidade.

Segundo Benevides de Barros (2013), a clínica grupal foi amplamente exercitada no Brasil entre as décadas de 1960-1980. Vivíamos uma dura e violenta ditadura militar. As práticas grupais emergem naquele momento atentas às demandas por espaços de expressão, de compartilhamento e circulação de palavra. Com a redemocratização e intensificação de políticas liberais, passa-se a investir em espaços e práticas de atendimento individuais e privados.

Se por um lado, as práticas grupais se tornaram ferramentas muitas vezes utilizadas para dar conta das altas demandas de atendimento com o número restrito de profissionais, por outro, essa lógica economicista (atender mais em menos tempo) também foi amplamente questionada, e a ênfase nas práticas grupais encontram-se entremeadas em muitas políticas públicas construídas entre os anos 90 e o momento atual, como as políticas de saúde, de saúde mental, de assistência social e de educação, que apontam para uma atuação profissional em conjunto a outras áreas de profissionais.

Nesse sentido, as diretrizes curriculares para a formação em psicologia (BRASIL, 2011), já desde o início dos anos 2000 apontam uma importante marcação nesse âmbito, em que se atribui como necessário a este “perfil do profissional” o manejo de práticas grupais.

Mais vagarosamente, gostaríamos de nos deter nas contribuições para a genealogia do campo grupal realizadas por Regina Benevides de Barros (2013) e Ana María Fernández (2006). Ambas as produções convocam as linhas de constituição desse campo e vamos acompanhá-las.

A etimologia do vocábulo grupo remete ao termo italiano *groppo* ou *gruppo* que até o século 17 designava uma obra de arte esculpida ou pintada que retrava um conjunto de pessoas. No século 18, como efeito dos movimentos sociopolíticos, o termo passa a significar uma reunião de pessoas (FERNÁNDEZ, 2006). Mas, é somente no século 20 que o grupo emergirá como objeto, como instituição, como campo de saber teórico-prático.

[...] o *grosso* aparece com o Renascimento, momento de valorização do homem, de reposicionamento das relações até então necessariamente intermediadas pela Igreja. Com a nucleação da família, com o desenvolvimento da noção de indivíduo, com o advento da Revolução Industrial e a valorização dos espaços privados em detrimento dos públicos, não só vai construindo com mais clareza o modo-indivíduo, como também vai se engendrando um campo propício para pequenos agrupamentos (BENEVIDES DE BARROS, 2013, p. 78).

[...] apesar de ter aparecido como vocábulo desde o século XVII e apesar de ter passado a significar reunião de pessoas por volta do século XVIII, apenas se constituirá como instituição no século XX. O que estamos chamando de instituição? Uma composição de linhas que ao se atravessarem produzem campos de saber, redes de poder, especialismos. Linhas que marcam territórios, produzindo tanto objetos como sujeitos. [...] Objetos que ao se tornarem instituição se naturalizam e se apresentam como *déjà là*. Objetos que ao se naturalizarem se deslocam dos processos históricos, sociais, econômicos e políticos que os produziram (BENEVIDES DE BARROS, 2013, p. 95).

É na passagem do feudalismo para o capitalismo que novas formas de vivenciar o campo social são experienciadas na Europa Ocidental. O modo comunal é atravessado pelo cercamento de terras, pela expropriação de saberes das mulheridades brancas (FEDERICI, 2017), pela urbanização, pelo Estado moderno, pela ruptura da imbricação da/o sujeita/o com o campo social, assim, o modo de subjetivação indivíduo. E a extensão das redes de sociabilidade feudal se reduzem a pequenos agrupamentos, como a família (FERNÁNDEZ, 2006).

A experiência de sociabilidade moderna europeia afirma-se na lógica binária que polariza indivíduo-sociedade. O modo de subjetivação indivíduo, uma “sólida ilusão do capitalismo”, fez com que ‘o homem’ fosse “pensado indiviso, livre e autônomo” (BENEVIDES DE BARROS, 2013, p. 41) separado do campo social.

Muitas concepções teórico-práticas tecidas no campo grupal não escapam a essa lógica individualizante e binária que na emergência do grupo como objeto de investigação acabam por tomá-lo como intermediário entre indivíduo-sociedade. O grupo, em tais perspectivas, é formado por linhas vindas do indivíduo e da sociedade, se constituindo como instância intermediária criada para responder as demandas dos dois polos (BENEVIDES DE BARROS, 2013; FERNÁNDEZ, 2006).

O grupo é, então, formulado e tornado instituição, passando a instaurar campos de real, bem como monopólios de legitimidade e redes de especialistas para geri-los. Novas oposições se constroem: indivíduo/grupo, grupo/sociedade, marcadas ainda pelo modo-indivíduo de produção de subjetividade.

A tradição binarizante – pensar o indivíduo de um lado e o grupo do outro – apoia-se, dentre outras, nas teses monádicas e racionais do período pós-revolução francesa. O indivíduo, referendado pelos ideais liberais, será impulsionado à busca de um reforço de si. A verdade estará guardada, como tesouro a ser descoberto, em sua intimidade, seu interior. O grupo como novo ser é concebido como cruzamento de desejos/fantasmas individuais ou de forças que constroem um campo de intersubjetividade. Pode-se observar que na oposição indivíduo/grupo há complementaridade (o indivíduo sempre está em grupo: família, escola, trabalho etc.) e também indiferenciação (no grupo acredita-se que o indivíduo perde sua individualidade) (BENEVIDES DE BARROS, 2013, p. 318).

O modo de subjetivação e as experiências de sociabilidade, instituídas a partir da experiência subjetiva branco europeia, se fazem hegemônicas com a colonização e capitalismo mundial, buscando capturar ou eliminar diferentes modos de subjetivação e de vivência da coletividade. Assim como o constructo *sujeito*, tais modos são instituídos como universais.

O grupo e o campo grupal são então emergências sócio-históricas modernas e muitos de seus saberes instituídos passam a orientar práticas que se voltam sobre os indivíduos e populações, no sentido de regulação, disciplina e controle (BENEVIDES DE BARROS, 2013). Mas, tal campo não se arranja apenas com linhas que reificam os modos de subjetivação instituídos e polarizam as experiências.

Passeando um pouco nos encontramos com mais linhas de sua composição. Linhas que produzem desvios em movimentos instituintes, que apostam no grupo como acontecimento, que possibilitam deslocar os modos individualizantes e produzir fissuras nos territórios cristalizados (BENEVIDES DE BARROS, 2013).

O grupo – definido como todo, unidade, posse de identidade etc. – está aprisionado no mesmo modelo uno que a díade indivíduo/sociedade produz. Mas, se apontarmos para um além/aquém-indivíduo, o grupo aparecerá como umas das formas-funcionamentos de subjetividade possíveis.

Destituindo o grupo do caráter universal e unificado, vislumbra-se a emergência de [...] grupos-não-todos, [...] cartografias grupais. Quando desmanchamos a equivalência subjetividade/indivíduo, também o grupo-indivíduo se desmancha, criando condições para que se montem, autonomamente, novos territórios com os componentes de subjetivação (BENEVIDES DE BARROS, 2013, p. 320).

O grupo pode proporcionar a agitação de modos distintos de produção de subjetividade<sup>20</sup> e passa a ser uma das matérias de expressão possíveis “através das quais se possa efetuar uma singularização” (BENEVIDES DE BARROS, 2013, p. 319). E será afirmado como dispositivo que põe algo em funcionamento e desestabiliza os modos de subjetivação hegemônicas, possibilitando reinvenções.

[...] o grupo perde sua característica identitária, passando a devir outro modo de produção de subjetividade, em que a transversalidade rompe com as barreiras dentro e fora [...]. Não estaremos mais aí lidando com duas individualidades – grupo e instituição – mas com múltiplos modos de existencialização (BENEVIDES DE BARROS, 2013, p. 281).

Nessa composição o grupo torna-se dispositivo de encontro com as linhas que constituem as subjetividades. Para além de uma lógica macropolítica, o grupo é um emaranhado de linhas, um composto, uma construção, um desenho que irá se fazer a cada situação (BENEVIDES DE BARROS, 1995). Capaz de, mesmo não negando a molaridade dos funcionamentos, colocar em ato “[...] outros modos, inventa fugas, penetra no plano molecular de constituição de outras formas. E daí que o singular ganha expressão, emergindo do coletivo-multiplicidade, convidando as identidades ao mergulho na agitação das diferenças” (BENEVIDES DE BARROS, 1996, p. 105).

É isso que queremos convocar ao propormos uma clínica grupal, um dispositivo que permita emergir e “distinguir isto que somos, isto que não somos mais, e isto em que estamos nos tornando” (DELEUZE, 1990, p. 156) e acompanhar os novos arranjos e tramas que irão se desenhar a partir dos encontros entre e com mulheridades.

Resumidamente, sem pretensão de explorar toda a dimensão da relação entre psicologia, práticas grupais e os feitos e os efeitos nas últimas décadas dessa relação em solo brasileiro,

---

<sup>20</sup> Os autores Gilles Deleuze e Félix Guattari, em seu livro *O Anti-Édipo* (1972) realizam rupturas nos modos instituídos pela psicanálise sobre o inconsciente, o desejo e a subjetividade. No que tange o conceito de subjetividade, os autores se contrapõem a ideia de uma essência humana, sempre presente, pronta para ser descoberta, a um sujeito ligado a instâncias intrapsíquicas que forjará uma identidade estruturada, fixa e imutável. Para eles a subjetividade é maquinica, fabricada, modelada; produzida por agenciamentos coletivos de enunciação. Os processos de subjetivação não são centrados em agentes individuais ou grupais. Envolvem máquinas de diversas naturezas: extra-pessoal, extra-individual (sociais, econômicos, ecológicos, etc); infra-humana, infra-pessoal, infra-psíquica (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afetos, sistemas biológicos, corporais, orgânicos) (GUATTARI; ROLNIK, 1986). No acoplamento dessas máquinas, nesse campo de forças, é que são produzidas as formas subjetividades, os territórios existenciais.

gostaríamos de ressaltar que o termo clínica grupal parece ter esfarelado seu sentido inicialmente atribuído como uma atenção de cuidado terapêutico individual e privado (não que essa dimensão tenha desaparecido, mas ganhou concomitantemente outras expressões e discursividades), e que este conceito clínica grupal esteve e está em contínuo embate ao adentrar nas políticas públicas.

Dessa maneira, psicologia e grupo nem sempre ao se entrelaçarem encontram-se alinhavados a uma lógica grupalista, isto é, ainda há práticas que enfocam o indivíduo no grupo ou o próprio grupo é tomado como indivíduo, como um psiquismo, como uma mente grupal. Benevides de Barros (2013) salienta que estes modos de conceber as estratégias e ferramentas teóricas-mitológicas reduzem esta interface psicologia/grupo a um grupismo. E ao mesmo tempo, há uma longa trajetória de lutas coletivas em que irão atuar para que esta interface se amplie, se expanda, e seja atravessada para aquém e além dos indivíduos, para uma interface em que psicologia/grupo operem como grupalidade a se fazer, a se constituir enquanto processualidade.

Esta segunda dimensão da relação da psicologia e práticas grupais como processualidade, como a criação de dispositivos de intervenção em âmbito grupal, não circunscrito ao grupo em si mesmo, e sim como disparador de processos formativos, clínicos, de saúde, de redes, de comunidades, estão presentes hoje no Brasil em diferentes âmbitos das políticas públicas, e neste fim dos anos 2022, em plena disputa eleitoral presidencial, com a vitória de Lula ao cargo de presidente, estamos convocados a exercer políticas de grupalidade. Neste sentido, políticas públicas, em diferentes lugares da máquina estatal, como na educação, na saúde, na saúde mental, na assistência social, entre outras.

Como traçamos ao acompanhar Benevides de Barros (2013) e Fernández (2006), ambas as autoras localizam as linhas de emergência do grupo e do campo grupal na modernidade europeia. A genealogia que realizam contribuiu para desestabilizar e desnaturalizar tais constructos, convocando sua historicidade. No entanto, não expandem suas análises para as linhas coloniais que compõem essa genealogia. Ao invisibilizarem tais linhas, consideram que o efeito da produção do sujeito moderno branco será como hegemônico para todas/os as/os sujeitas/os.

Neste trabalho, afirmamos que as linhas da modernidade são inseparáveis das linhas coloniais. A modernidade europeia só se fez possível pela expropriação de terras, de corpos, de saberes e exploração da força de trabalho de pessoas escravizadas. Enquanto na Europa Ocidental se

constituía o modo-indivíduo, afirmando a liberdade e propriedade privada, a experiência dos povos colonizados se fazia radicalmente distinta, tendo suas liberdades sequestradas, suas práticas coletivas proibidas e sendo objetificados como mercadorias.

Nesse sentido, é necessário colocar em análise que as autoras Benevides de Barros e Fernandez, ambas latinas, brasileira e argentina respectivamente, mulheres, professoras universitárias, produziram cartografias da emergência do objeto grupo, de modo crítico e propositivo, alinhavadas a perspectiva da modernidade, e puderam com isso situar as teorias grupais produzidas em sua maioria na Europa e Estados Unidos, com a exceção de Pichon-Riviere, situado em sua produção intelectual na Argentina.

Será suficiente apenas acrescentar às análises das autoras (em que ambas apontam a modernidade) a colonialidade? O que se altera, em uma perspectiva situada, considerar a emergência da linha modernidade/colonialidade como produzindo o campo grupal? Essa pergunta segue aberta neste trabalho, como uma inquietação, o que se altera neste campo ao nos atentarmos as produções teóricas que enfoquem a grupalidade fora do eixo norte-americano e europeu?

Como temos afirmado neste trabalho, é necessário alinhavarmos a linha modernidade/colonialidade quando acionamos o dispositivo grupal como ferramenta. A racialização, a genderização, as diferenças de classe etc., foram invenções instituídas por saberes e poderes moderno coloniais que transversalizam as experiências dos povos colonizados.

Tal linha produz uma recomposição desse dispositivo que se povoa das linhas interseccionais. Ao dar visibilidade as interseccionalidades, elas passam a compor nosso campo de intervenção e análise. Elas (re)orientam nossa escuta e problematizações na produção de uma prática clínica ética-estética-política-situada. Assim, como produzir uma clínica grupal que contribua nos processos de decolonizações corporais/subjetivas?

Uma proposição clínica grupal com mulheridades ao mesmo tempo que se faz atenta as linhas interseccionais, também se abre ao encontro de modos distintos de se vivenciar o grupo e a coletividade. As vivências de coletividade que resistiram e foram resistência aos processos de colonização podem inspirar práticas clínicas decoloniais. Como construir práticas de cuidado de modo coletivo orientada a partir de distintos saberes?

Nessa direção, apontamos o trabalho atual desenvolvido por Stéfani Martins Pereira (2022), “Corramos para os quilombos: escavações para uma clínica em grupo com mulheres negras”, que vai apontar as práticas de epistemicídio em relação aos saberes, memórias, experiências das mulheridades negras e das grupalidades constituídas pelas mesmas como modo de vida. Uma clínica grupal com mulheres negras atua na direção de escavar memórias e produzir sentidos coletivos como um modo de resistir. Ancorada no pensamento de Beatriz Nascimento acerca do quilombo, a autora propõe um fazer clínico grupal que vá ao encontro dessa dimensão, propondo então, uma clínica quilombo em que as ferramentas conceituais e metodológicas necessariamente são reinventadas.

Pistas que também têm sido dadas por propostas como a de Lilliana Parra-Valência (2019). Em pesquisa realizada na região de Montes de María/Colômbia, território atingido por conflitos armados, Parra-Valência resgata o dispositivo grupal como uma ferramenta de cuidado que tem a potencialidade de produzir uma “grupalidade curadora” ao se mover por uma ética de relacionamento, na qual vozes e silêncios ocorrem não em uma velocidade de resultados, mas sim em um tempo para cicatrização das feridas coloniais (PARRA-VALENCIA; GALINDO, 2015).

[...] o conceito de grupalidade curadora, se baseia na noção de grupo constituído por meio da interação do sujeito com outro, a construção de laços, sensações, pensamentos, palavras, que formam uma intersubjetividade grupal capaz de compreender lugar ou posição psíquico dos outros membros de um grupo. Essas subjetividades e grupos internos permitem uma forma de contribuir a uma cura inconsciente, tanto individual como grupal, capaz de reparar conteúdos emocionais dolorosos e traumáticos. No entanto, para que esse agrupamento seja curativo, deve ser precedido por identificação que é transversal na dinâmica grupal, pois através dela inconscientemente o grupo sustenta, apoia e contém as experiências emocionais de cada assunto. Desta forma, a confiança que surge na interação em grupo, será um recurso que faz parte de um grupo que cura (PARRA-VALENCIA; GALINDO, 2015, p. 137).

Para ser possível esse mergulho no plano da experiência de um dispositivo clínico grupal convidamos uma qualidade de presença para compor esse corpo-pesquisadora-situado. Convocamos um corpo vibrátil – poroso e sensível – capaz de ser tocado pelo que se passa de invisível nos encontros e nos efeitos que produzem (ROLNIK, 2016). Assim, esse corpo afetivo situado se propõe atento às linhas da modernidade/colonialidade, às linhas interseccionais e aos

efeitos que continuam produzindo nos corpos/subjetividades na tentativa de tecedura de uma clínica grupal decolonial.



Figura 6 – Sem título (Ingra Maria).

## 5 UMA CLÍNICA GRUPAL COM MULHERIDADES – TECENDO REDES CURADORAS

### 5.1 UM EXERCÍCIO DE TECER TERRITÓRIOS: DA EXPROPRIAÇÃO A (RE)APROPRIAÇÃO DE SI

A colonização empreendida pelo ocidente europeu durante a modernidade empregou várias formas de violência para subalternizar e assujeitar as populações na tentativa de dominá-las.

Invasão. Sequestro. Escravização. Espoliação. Silenciamento. Genocídio. Expropriação. Estupro.

Expropriaram terras, saberes, corpos.

Corpos-territórios expropriados por processos de violência. Retirados de sua posse, de sua autonomia, do direito de decidir sobre sua vida, do reconhecimento de si como Sujeita, como humanos.

Violência como herança colonial que continua a ser empreendida cotidianamente. Violações que atravessam e marcam os corpos/subjetividades. Táticas que continuam sendo utilizadas. Desumanizar e assujeitar como estratégias para legitimar invasão, espoliação e genocídios, vestidas do discurso civilizatório e salvacionista, mas que objetivam a domesticação e a docilização.

Ao propormos uma pesquisa/escrita/clínica com mulheridades, estamos inevitavelmente em vias de encontrar muitas experiências de violência. Esse tem sido um duro e triste entendimento que tem se dado nos encontros vivenciados ao longo de meu processo formativo.

Muitas vezes a proposta feita não se refere a trabalhar alguma temática sobre violência, mas essas aparecem, saltam, escapam... são experiências que constituem o corpo-território ali presente e que precisam de caminho de passagem para sua expressão; de escuta e legitimação de suas narrativas; de acolhimento e cuidado.

A colonialidade de gênero produz nos modos de subjetivação e “nos modos de organização social latino-americanos e caribenhos, um profundo desprezo ao feminino, que se torna inferior

e sem valor” (NASCIMENTO, 2021, p. 163), vulnerabilizando, assim, os corpos que o performam.

A colonialidade de gênero se atualiza marcando com violência, expropriando corpos-territórios, seus saberes, suas emoções, seus afetos, a possibilidade de existir, de constituir-se Sujeita, de reconhecer-se e ser reconhecida.

São várias violências que se aproximam em linhas comuns, coletivas, e também, se diferem por meio das composições interseccionais de cada corpo-território, como raça, classe, idade, localidade, etc.

No comum, no coletivo, vivenciado pelas mulheridades, Nascimento (2021) traz que “[...] apesar de diferentes, conectamo-nos com estruturas de opressão semelhantes, tais como o [hetero] patriarcado [branco], o machismo e o sexismo, que no decorrer da história vem subjugando socialmente as experiências femininas” (NASCIMENTO, 2021, p. 22, grifos nossos).

E como temos afirmado, um dos efeitos desses processos de violência é a expropriação desses corpos-territórios.

Por meio dos relatos e de acompanhar as descobertas e dificuldades de relação que as participantes tecem com seu corpo, compreende-se que a violência produz como um de seus efeitos a desapropriação do próprio corpo. Não somente a violência física, mas também, a violência simbólica, psicológica, sexual e patrimonial, podem produzir linhas de registros subjetivos de desvalia e desqualificação. Um corpo que é expropriado. Retirada sua posse (ALVES; BRANDÃO; CESAR, 2018, p. 8).

Corpos-territórios-mulheridades marcados pelas violências sexistas, machistas, hetero patriarcais brancas, racistas, classistas, capacitistas, etc.; que produzem registros subjetivos de “desvalia e desqualificação”, de assujeitamento e subalternia.

Corpos-territórios retirados de sua posse, mas que não param nas violências sofridas. Frente as violências fiam incessantemente linhas de fuga, estratégias de guerrilha e de reinvenções. Resistem e (re)existem.

Resistência que muitas vezes se faz no ato de manter-se viva e tentar criar formas distintas de existência e relação consigo e com o mundo. Nos aliançamos e apostamos nas forças de resistência e (re)invenção. Não parando nas violências, mas tentando construir um fazer clínico

que contribua nos processos de (re)apropriação dos corpos-territórios-mulheridades expropriados.

Assim, temos nos movido na criação de ferramentas clínicas que auxiliem no tensionamento das colonialidades, no reconhecimento e na (re)apropriação do corpo-território-mulheridade, ou seja, seu *Situar-se*. E na criação de novas composições corporais-subjetivas que contribuam na produção de (re)existências.

O conceito de corpo-território se achegou como intuição durante uma oficina teatral vivenciada em 2013 e tem ganhado consistência no encontro com saberes das mulheres indígenas e com as experiências compartilhadas pelas mulheres.

Ao longo da oficina em 2013 vivenciamos um intensivo mergulho em nossas corporeidades a partir do convite para que ocupássemos todo nosso corpo e seu espaço no mundo. Isso foi vivido por meio de exercícios corporais que convocavam a materialidade do corpo: musculatura; eixos corporais; volume; tamanho; espaço; tônus; etc.

Experimentar sustentar o corpo pela musculatura. Alinhá-lo para que ocupasse toda a extensão de seu tamanho físico. Muitas vezes estamos espremidas, compactadas, ocupando um espaço em dimensões espaciais menores do que pode nosso corpo. Alinhar ossatura. Tonificar a musculatura para sustentá-la. Alinhar a pelve. Alinhar ombros. Alinhar olhos. Uma costura de alinhavos corporais que não produziram apenas uma modulação estética.

Junto a uma modulação da forma corporal, também se experimentou deslocamentos subjetivos ao longo desse mergulho na materialidade corporal. Emoções. Sentimentos. Memórias. Sensações. Cada nova posição movia novos afetos. Alinhar os pés e a coluna, propiciou a sensação de “estar sentada em mim”. Modular o olhar para que pudesse se desgrudar do chão e se lançar ao horizonte. Olhar nos olhos. Ocupar todo seu espaço no mundo. Todo seu território corpo. Corpo como o espaço que você tem no mundo.

Corpo como território existencial. Como território de (re)existência.

Experimentações que se fiam em diálogo com o conceito de território proposto por Deleuze e Guattari (2012). Para os autores, esse é um conceito chave para a Filosofia, indo além da etologia/animal, dos territórios geográficos e sociológicos, caminhando pelos territórios subjetivos.

A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. [...] O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (GUATTARI, ROLNIK, 1986, p. 323).

Território é forma de organização das matérias de expressão, que são palavras, gestos, ações, comportamentos, modos de relação, movimentos, etc. “Há território a partir do momento em que componentes de meios param de ser direcionais para devirem dimensionais, quando eles param de ser funcionais para devirem expressivos. Há territórios a partir do momento em que há expressividade e ritmo” (DELEUZE, GUATTARI, 2012, p. 127).

Um território existencial é o contorno, mesmo que provisório, do que compõe e produz sentido a uma existência; que “pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual um sujeito se sente ‘em casa’” (GUATTARI, ROLNIK, 1986, p. 323). Composto por uma multiplicidade de territórios como: ofício, família, relações pessoais e com o espaço onde mora; relacionamentos; etc.

Os territórios estão em constante processo de produção. São moventes, se desestabilizam e se desterritorializam modificando suas formas, qualidades, composições. Trazem em si vetores de desterritorialização e reterritorialização.

O território pode se desterritorializar, isto é, abrir-se, engajar-se em linhas de fuga e até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios ‘originais’ se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, [...] com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais (GUATTARI, ROLNIK, 1986, p. 323).

O processo de desterritorialização é um movimento de decomposição dos territórios constituídos. Podendo se desdobrar no processo de territorialização que é quando se inventa novos territórios; ou no processo de reterritorialização, no qual se produz territórios com formas conhecidas e padronizadas.

Território como um contorno provisório, como lugar de passagem, de possibilidades de reinvenções. Qualidades que se alinhavam no tracejado do corpo-território como conceito e práxis; e afirmam seu processo de produção.

Para muitas Sujeitas esse não é um espaço apropriado, reconhecido, mas que pode ser criado, contornado, territorializado. “Se for preciso, tomarei meu corpo em meu próprio território, territorializo meu corpo” (DELEUZE, GUATTARI, 2012, p. 135). Se apropriar do corpo, seu território no mundo. “Nosso corpo é parte de nossa própria existência, vale por si mesmo, como tem sentido a existência de toda mulher. E sobre nós, nossa existência, somos e queremos ser sempre soberanas, livres, sujeitas de nossas vontades e donas, cada uma, de si mesmas” (CAMURÇA, 2012, p. 145).

“Nosso corpo, nosso primeiro território!”, como nos rememora a companheira feminista Sílvia Camurça (2012, p. 142). Entendimento do corpo como nosso primeiro e principal território. Lugar de disputa, em que incide tentativas de submissão, “imposições morais e normativas hegemônicas de gênero – mas também espaço onde começa a resistência e a experimentação de formas de vida autônomas” (SILVEIRA, 2019, não p.).

Caminhando um pouco mais pelas linhas que compõe o conceito de corpo-território encontramos com os saberes e proposições das mulheres indígenas<sup>21</sup>.

Em 2019, na 1ª Marcha das mulheres indígenas, fui convocada a mergulhar em mais estratos desse conceito. As mulheres indígenas trouxeram como tema da Marcha: “Território: meu corpo, meu espírito”, que ecoou pelas ruas de Brasília/DF, afirmando o território como inerente ao próprio corpo; e convocando “o cuidado com a terra, com a floresta, com os rios, como parte do cuidado com o próprio corpo e com o povo” (CHAVES, 2021, p. 64). Para as mulheres indígenas:

o corpo-território é destacado, através do entendimento de que o território é fundamental na reprodução do povo e manutenção de suas relações com os antepassados. Assim como a própria vida, o território é inegociável. [...] *O território é corpo porque é inseparável*, porque não se pode ser povo sem que o território exista, porque assim como o corpo, *é no território que estão as memórias, a identidade, as condições básicas para a existência plena*. Sem corpo e sem território, os povos deixam de ser povos (CHAVES, 2021, p. 66, grifo nosso).

---

<sup>21</sup> Optamos pela utilização do termo “mulheres indígenas” por ser o termo que se autorreferem.

Podemos pensar então, o corpo-território como proposição distinta da perspectiva hegemônica positivista de cisão corpo-mente. Sendo então, uma categoria cosmopolítica (STENGERS, 2018 *apud* CHAVES, 2021, p. 67). Giro capaz de provocar deslocamentos, rupturas, raspagens dos modos capitalistas de dualidade entre sociedade/natureza, produção/reprodução, mente/corpo. Corpo-território memória, identidade, chão de existência, singular e coletiva/rede.

O corpo-território é extensão. Parte integrada e integrante da diversidade de existências valorosas, além das existências humanas. Um modo de pensar, sentir e viver, completamente distinto dos afirmados e sustentados pelo CISTema moderno colonial. Se pensarmos em ter um corpo e ter um território, esse “ter” teria como sentido “ser parte”. O que implica reconhecer a interdependência que nos forma e possibilita nossas vidas (CHAVES, 2021).

Nesse sentido, se considera “o corpo de cada uma como parte de um corpo coletivo, como continuidade política, produtiva e epistêmica” (CHAVES, 2021, p. 54). O corpo-território seria então, uma apropriação de si, para além da perspectiva de posse da propriedade individual, privada. Estaria conectado a uma existência coletiva.

Então, corpo-território supõe a hipótese de que as mulheres e as corporalidades dissidentes que nutrem e se nutrem nessas lutas produzem e situam o corpo como território extenso: ou seja, não como confinamento da individualidade, limitado às margens do corpo próprio entendido como ‘propriedade’ respaldada por direitos individuais, mas como *matéria ampliada, superfície extensa de afetos e trajetórias, recursos e memórias* (GAGO, 2012, p.109, grifos nossos).

Corpo-território constituído por memórias, emoções, sentimentos, terra, intensidades, materialidade, sentidos, pensamentos, rios, inventividade, florestas, seres. Agenciado com componentes afetivos, cognitivos, sensíveis, relacionais. Com contornos porosos que possibilitam tecer relações em rede e com potencialidades inventivas.

Lugar onde “vivem nossas feridas, saberes, desejos, sonhos individuais e comuns” (CRUZ HERNANDEZ, 2017, p. 43, tradução nossa). Imagem-conceito que emerge das lutas das mulheres indígenas e colocam em “relevo saberes do corpo (sobre cuidado, autodefesa, ecologia e riqueza) e ao mesmo tempo, desenvolve a indeterminação de sua capacidade – isto é, a necessidade da aliança como potência específica e incontornável” (GAGO, 2012, p.109).

Ao perspectivar o corpo como território se afirma que não há alguém que careça de um corpo, não há escassez. Rompendo-se assim, com uma lógica de mercadoria, de propriedade privada,

na qual é possível “se adquirir”. Pode-se tecer o habitar de um corpo-território; compreendendo que há diferentes formas de espoliação e expropriação – física, simbólica e subjetiva. E assim, criar uma noção de posse, experienciada como habitar (GAGO, 2020).

Habitar seu corpo-território. Se (re)apropriar. E para isso, talvez seja preciso situá-lo, cartografar esse espaço de existência. Tecer um contorno singular, um reconhecimento de si, um reconhecimento como Sujeita.

E para essa cartografia é preciso considerar vários estratos, desde uma perspectiva de território marcado por memórias individuais e coletivas, com relevos e cicatrizes, intensidade, sabores, etc.; até as relações de poder, de apropriação e de disciplinamento (SILVEIRA, 2019).

Afirmar que não há escassez originária nem de corpo nem de território converte-se em uma afirmação dos feminismos que fazem do ‘situar-se’ uma perspectiva incontornável: cada corpo é um território de batalha, uma amálgama sempre mutante e aberta ao devir, um tecido que é agredido e que precisa se defender e que, ao mesmo tempo, se refaz nesses enfrentamentos, que persevera enquanto tece alianças (GAGO, 2020, p. 108).

Os corpos/subjetividades são atravessados pela disciplina, controle e a disputa por sua soberania. Tentativa de domesticação como inseparável da colonização. E uma das estratégias para esse controle foi e é o uso das mais variadas formas de violência.

As mapeadoras feministas desenvolvem um jogo conceitual sofisticado, associando as violações ao corpo-território feminino – ‘natureza’ que desde uma razão moderno-colonial se pretende domesticar, primeira escala sobre a qual incide o poder, mas também a partir da qual se forja a resistência – ao feminicídio, entendido como ápice dessa mesma violência estrutural de gênero (SILVEIRA, 2019, não p.).

Nas sociedades heteropatriarcais brancas o lugar mais perigoso para se habitar é um corpo-território-mulheridade. E essa periculosidade aumenta conforme se entrelaça mais linhas de composição com fios interseccionais de raça, classe, sexualidade, etnia, idade, localidade, etc. Mulheridades negras e indígenas, mulheridades trans e travestis, mulheridades pobres e periféricas estão expostas ao racismo, à transfobia, às diferenças de classe, ao machismo e ao sexismo, etc.; com atravessamentos diretos das políticas de morte física, subjetiva e/ou simbólica.

Corpos/subjetividades muitas vezes violados dentro dos espaços que deveriam ser espaços de proteção, “muitíssimos lares, em seu sentido heteropatriarcal se tornaram um inferno; são os lugares mais inseguros e onde se produz a maioria dos feminicídios, além de um sem-fim de violência ‘domésticas’ e cotidianas” (GAGO, 2020, p. 129).

Há uma disputa pela soberania do corpo-território-mulheridade. Como nos traz Lorena Cabnal, em entrevista concedida a Silvia Siderac (2019),

O corpo é o primeiro território de defesa. Sinto que os corpos são um espaço histórico, um sentido da existência, e como espaço histórico, seu sentido tem uma materialidade em toda corporalidade. O que acontece é que ao nascer e viver sob a lógica do sistema patriarcal, naturalizamos tanto a opressão que não entendemos a lógica de como o sistema patriarcal opera em nossos corpos a partir da desapropriação e da violência múltipla. Então, quebramos aí uma relação significativa de existência. É por tudo isso que o corpo se torna uma dimensão de disputa no sistema patriarcal, e é hora de defendê-lo. Mas então, esse corpo precisa de um espaço de relação de vida para significar sua existência (SIDERAC, 2019, não p.).

O corpo-território seria então o primeiro território de luta, de enfrentamento. Um modo de politização do corpo que faz frente aos processos de expropriação, espoliação e violências.

O corpo-território possibilita o desacato, a confrontação e a invenção, e isso implica que nessas lutas se viabilizem saberes do corpo em seu devir território e, ao mesmo tempo, o indeterminem, porque não sabemos do que é capaz um corpo enquanto corpo-território. Por essa razão, corpo-território é uma ideia-força que surge de certas lutas, mas que possui a potência de migrar, ressoar e compor outros territórios e lutas (GAGO, 2020, p. 110).

Corpo-território tem potência de se reinventar. Que nem ipê-amarelo do Cerrado que mesmo depois da queimada tem a força de florescer. Aquele transbordar amarelo, pingando dos galhos, destoante daquele tronco queimado.

E tem ipê que não resiste a tanta queimada ateadada. Morre pra nunca mais florescer. É importante lembrar! Se não a violência da queimada parece inocente, desejada. Ipê floresce mais quando não é queimado. Mas, se queima, tem força de (re)existir. De insistir em sua existência. Afrontar com seu amarelo hipnotizante e vertiginoso.

Se o CISTema moderno colonial opera rupturas significativas entre corpo e subjetividade, e na experiência de posse de seu próprio corpo-território, insistimos em nos (re)apropriarmos de nossos corpos-territórios-mulheridades como forma de (re)existência.

As experimentações corporais e o encontro com as sabedorias das mulheres indígenas e feministas comunitárias deixam pistas de como produzir esse *situar-se* e essa (re)apropriação.

Uma das pistas é o mergulho intensivo na materialidade corporal como modo de encontro com seu corpo e territórios. Assim, temos buscado proporcionar que cada mulheridade entre em contato com estratos corpóreos, memórias, intensidades, relevos, sentimentos, etc. Tentando produzir ferramentas para que ela possa (re)conhecer seu corpo-território, tecê-lo, ocupá-lo, habitá-lo. Como compartilharemos ao longo deste capítulo.

Outra pista deixada é que esse corpo-território é composto por uma multiplicidade de linhas, fazendo parte de seu *situar* a cartografia dos fios que o compõe.

Assim, temos experimentado a interseccionalidade como ferramenta de análise e de prática para mapear esses fios que se entrelaçam e compõe de maneira singular cada corpo-território-mulheridade. Na aposta de que dar contorno e nomear as linhas gênero, raça, classe, localidade, idade, etc., podem contribuir na tecedura desse corpo-território, no seu (re)conhecimento e sua (re)apropriação. Abrangendo as dimensões: singular, reconhecimento de si; e coletiva, no reconhecimento do espaço social, relacional e ambiental que se ocupa no mundo.

A partir dessas pistas temos proposto um trabalho clínico grupal com mulheridades que tem utilizado das matrizes da dança Butô como ferramenta clínica de encontro com as materialidades e linhas de composição, afim de proporcionar que as mulheridades teçam para si seu corpo-território como caminho curativo.

## 5.2 CORPO TERRITÓRIO DE (RE)EXISTÊNCIA

Do desejo e da urgência ética política de fazer frente às situações de violência vivenciadas pelas mulheridades e seus efeitos; como também, do desejo de produzir espaços em que possam exercitar suas potências, emerge a proposta de clínica grupal: “Corpo-território de (re)existência”, na qual convidamos as participantes ao encontro e tecedura de seu corpo-território e potencialidades de expressão.

Assim, para produzir caminhos de encontro e materiais afetivos, sensíveis e poéticos para essa tecedura, temos criado ferramentas clínicas/artísticas propondo um diálogo entre a dança Butô, psicologias e decolonialidade.

As matrizes da dança Butô se tornaram uma das principais direções metodológicas de pesquisa e criação em meus processos artísticos. Suas matrizes proporcionam um mergulho molecular nos estratos corporais que fez possível um acesso a materialidade e aos componentes afetivos; e um contornar do meu corpo-território. Ao mesmo tempo que me articulava diferenciações.

As referências da dança Butô, Tatsumi Hijikata e Kazuo Ono<sup>22</sup> (PERETTA, 2015) consideram que cada fibra do corpo é constituída culturalmente. Compreendendo que há uma modulação sociocultural que atravessa e produz cada molécula de nosso corpo cultural, ou *shintai*.

O corpo cultural é matriz amplamente trabalhada pelos bailarinos com a proposição de raspagem dos condicionamentos, dos padrões corporais/ subjetivos, das normas, das colonialidades, para atingir estratos mais profundos de nossas corporeidades, o corpo carne, ou *nikutai*.

O corpo carne é subversivo, recusando a submeter-se as hierarquias e suposta superioridade de uma razão positivista. Ele é um composto de fluxos, afetos, emoções e sensação, um reservatório de memória. “Hijikata desenvolveu um processo de investigação arqueológica da materialidade do *nikutai*, enquanto um reservatório de memória, valendo-se de processos metamórficos que possibilitavam a sua reificação e uma conseqüente subversão do corpo cultural” (PERETTA, 2015, p. 90).

A proposta da dança Butô é o mergulho e encontro com estratos mais profundos do corpo-carne e para isso tenta promover a dissolução e/ou esvaziamento do corpo-cultural. Para essa dissolução e abertura de passagem Hijikata e Ono criam matrizes poéticas que são intensidades que facilitam o mergulho em estratos profundos de memórias que compõe a densidade da matéria. Matrizes poéticas que também movimentam novos estados no corpo-carne.

“O corpo carne seria então um repositório de memória, permeado por diferentes estratos e tipologias: pessoal, coletiva” (BRANDÃO, 2019, p. 28); humana; vegetal; mineral; animal; cósmica; plural; ancestral. Ancestralidade proposta pelos bailarinos como componente do

---

<sup>22</sup> Temos afirmado um trabalho com referenciais femininos e quando não é possível optamos pelo diálogo com pensadores decoloniais. Assim, convocamos as principais referências da dança Butô, vozes masculinas, para contribuir com suas proposições anticoloniais.

corpo-carne que ao ser escavado arqueologicamente encontra “as origens de ‘si’ enquanto cemitério, enquanto terreno escuro onde habitam os corpos acumulados de seus mortos” (PERETTA, 2015, *apud* BRANDÃO, 2019, p. 28).

Para o Butô nosso corpo-cultural é constituído por normas, regras e disciplinas que modelam a relação com o corpo, com a sexualidade, etc. Como também, constituído por camadas com potenciais subversivos. Assim, as experimentações e espetáculos de Butô dançam a subversão do corpo-carne, o mergulho em seus estratos.

A dança Butô nos inspira na invenção de meios para que as mulheridades encontrem com suas materialidades corporais e possam tecer para si seu corpo-território-mulheridade. Habitá-lo. Ocupá-lo.

Assim, as matrizes poéticas da dança Butô tornaram-se uma das principais direções metodológicas na criação dessas ferramentas clínicas/artísticas. Ferramentas que tentam auxiliar na tecedura desse corpo-território-mulheridade; e na produção de novas composições, a partir da raspagem das carnes “apodrecidas” pelas violências coloniais.

Desse modo, o que tem sido experimentado nessa proposta de pesquisa/escrita/clínica tem sido forjada na intersecção da arte-psicologia-ativismo. Ferramentaria que se orienta pela arte em sua perspectiva de guerrilha estética, com a qual se inventa preciosos dispositivos, instrumentos, utensílios, passagens aqui utilizadas para o encontro e tecedura do corpo-território-mulheridade.

Nessa forja, uma das matrizes poéticas da dança Butô inspira a criação de uma ferramenta clínica/artística que possibilite o mergulho das mulheridades em sua materialidade corporal.

A poética *camadas corporais* propõe o corpo não como uma massa compacta e uniforme, mas sim, como materialidade composta por variadas camadas com densidades, velocidades, espessuras e sensibilidades diferentes. Corpo-carne. Corpo-osso. Corpo-pele. Materialidade crua.

Essa matriz nos deixa pistas de como produzir um encontro com estratos de um corpo-território. Convidamos as mulheridades a experimentar seus ossos, carnes, pele. Encontrar cada uma dessas camadas com suas memórias, sensações, emoções, narrativas. E nesse encontro começar um esboço de seu corpo-território-mulheridade.

Para essas experimentações utilizamos uma multiplicidade de recursos artísticos como dispositivos poéticos para cartografia e modulação desse corpo-território. Exercícios corporais de alongamento e tonificação, que transformam a percepção e a consciência corporal. Músicas, imagens, poemas, semeadores de sensibilidade e novos modos de subjetivação.

Dispositivos pensados a partir de uma guerrilha estética. A estética como guerrilha subverte a lógica e estética hegemônica de referencial euro-nortecentrada, colonizadora, homogênea, hierárquica e excludente. Possibilita tensionar a colonização afetiva/corporal em suas linhas racistas, sexistas, heteronormativas, gordofóbicas, machistas, LGBTQIA+fóbicas, patriarcais, etc.

Assim, a guerrilha estética, por meio dos fazeres artísticos, apropria-se das tecnologias de gênero utilizadas para produzir subjetividades serializadas e padronizadas de se constituir mulheridade em um padrão colonial moderno, e as subverte fazendo possíveis expressões, discursos, intensidades e narrativas que rompem com esse modo instituído e propõem novos modos de sentir, pensar e se constituir Sujeita. Operando raspagens e trazendo enxertos, conexões, moléculas de diferenciação.

A música usada como ferramenta de guerrilha compõe um dos dispositivos poéticos utilizados nesse fazer/experimentação/criação clínica grupal. Convoca a desnaturalização, o estranhamento de modos de se constituir mulheridade e feminilidade estabelecidos pelo CISTema moderno colonial de gênero. Além de desestabilizar, propõem discursos que apresentam, legitimam e inspiram modos distintos de se constituir mulheridade e se (re)conhecer Sujeita.

Como na composição “Triste, Louca ou Má”, do grupo musical Francisco, el Hombre<sup>23</sup>, com participação das artistas Helena Maria, Renata Éssis, Salma Jô e Labaq. Que traz a seguinte poética:

Triste, louca ou má  
Será qualificada  
Ela quem recusar  
Seguir receita tal  
A receita cultural

---

<sup>23</sup> EL HOMBRE, F. **SoltasBruxas**. São Paulo: Gravadora Independente, 2016.

Do marido, da família  
Cuida, cuida da rotina

Só mesmo, rejeita  
Bem conhecida receita  
Quem não sem dores  
Aceita que tudo deve mudar  
Que um homem não te define  
Sua casa não te define/  
Sua carne não te define/  
Você é seu próprio lar

Um homem não te define/  
Sua casa não te define/  
Sua carne não te define (você é seu próprio lar)

Ela desatinou, desatou nós  
Vai viver só  
Ela desatinou, desatou nós  
Vai viver só

Eu não me vejo na palavra  
Fêmea, alvo de caça  
Conformada vítima  
Prefiro queimar o mapa  
Traçar de novo a estrada  
Ver cores nas cinzas  
E a vida reinventar

Composição poética que traduz com força intensiva as colonialidades de gênero; suas linhas hetonormativas, patologizantes, de sujeição, de apropriação desse corpo-território-mulheridade. Essa força intensiva possibilita iniciar a raspagem dessas colonialidades e o convocar de modos distintos de composição para reinventar a vida, (re)existir.

Os dispositivos clínicos artísticos forjados em uma perspectiva de guerrilha estética são manuseados nas propostas clínico grupais com mulheridades. Atuam na raspagem de composições subjetivas adoecidas e despotencializadoras. Moduladas muitas vezes por

experiências traumáticas de violências interseccionais; tornadas memória-corpo, moléculas, fibras, afetos, pensamentos que sustentam modos de sentir/pensar/ser e dão forma ao corpo-território, seus modos de relação consigo e com o mundo.

Raspar as carnes apodrecidas. Carne-mal-dita. Carne-silêncio. Carne-violada. Corpo-carne que se constituiu colonizado de saberes, disciplinas, normas, discursos desqualificadores e de subalternização. Expropriado pelas inúmeras violências legitimadas e naturalizadas pelo CISTema moderno colonial que é atualizado cotidianamente.

Violações que inoculam veneno. Fazem queimada. Abrem fissuras. Corpo-carne que precisa ser cuidado, pois dependendo da fissura aberta pelas violências interseccionais pode fazer sangrar até a morte física, simbólica e/ou subjetiva. Fissura por onde escorre vida, desejo, potência.

Raspar as carnes apodrecidas e produzir novas composições corporais/subjetivas é fazer caminho de encontro dessa mulheridade consigo e também com o coletivo.

Uma tecedura em rede por meio da grupalidade curadora (PARRA-VALENCIA, 2019), na qual cada mulheridade pode encontrar com aquilo que em sua história, memória-corpo, precisa ter passagem, expressão, escuta; ser raspado, reelaborado e ressignificado com novas composições, encontrar seu corpo-território.

Encontrar com as interseccionalidades que a compõe e que se singularizam em suas trajetórias de vida. E também, são linhas e experiências que muitas vezes ressoam, compartilhadas por mais mulheridades. Quando mulheridades se encontram um tanto de comum emerge. São modos coletivos que atravessam e produzem as mulheridades alinhavados por linhas socioculturais ocidentais e colonizadoras que como temos exposto constituem corpo/subjetividade.

O genocídio não teve trégua desde a invasão do colonizador-branco e continua a ferir corpos marcados como mulheridades e que performam a feminilidade com mais violência que corpos reconhecidos como masculinos. Evidenciamos isso na quantidade de mulheridades mortas pelo feminicídio, pelo transfeminicídio, pelo lesbocídio tendo seus corpos violados e invadidos pela violência e abusos psicológicos, sexuais, patrimoniais.

Água que seca. Lágrima que não cai. Floresta que sangra. Sequestros. Espoliações. Expropriações. Corpo-territórios invadidos, queimados, violentados. Arrancada vida. Marcadas em suas subjetividades.

E para condução dessa caminhada no encontro e produção de um corpo-território-mulheridades a partir de um dispositivo de clínica grupal, compreendemos ser preciso um intensivo processo de formação de um corpo-terapeuta em seus sentidos e sensibilidades, como também em uma psicologia situada.

### 5.3 TECENDO REDES (VIRTUAIS) COM MULHERIDADES

“Companheira me ajude que eu não posso andar só;  
eu sozinha ando bem,  
mas com você ando melhor”

Em círculo. De mãos dadas. Ritmo compassado. Olhares se cruzam. Sorrisos se abrem. Vibra a certeza de não estarmos sozinhas.

Vozes de mulheridades se unem em um só coro.

É assim que muitos dos encontros feministas começam e/ou terminam. Olhando nos olhos de cada uma que compõe a preciosidade desse encontro. Cantando alto a importância da existência e parceria da mulheridade que segura sua mão enquanto você segura a dela. A força de estar entre e com mulheridades. Sabedorias. Resistências. Sensibilidades. Re-existências.

“Companheira me ajude que eu não posso andar só; eu sozinha ando bem, mas com você ando melhor”.

Essa pequena música de autoria desconhecida passou a me compor desde a primeira vez que a experienciei. Digo experienciei, pois a considero uma imersão intensiva que convoca corpo/subjetividade a experimentar uma conexão distinta de relação consigo e com outras mulheridades. Deslocar os discursos depreciativos que diminuem e desqualificam esse agrupamento.

Sinto essa força coletiva me percorrer quando convoco (no estrato pele) as mãos das mulheridades daquele 8 de março de 2018. Fomos mais de duzentas cirandando, batendo os pés

enquanto entoamos em coro “eu sozinha ando bem, mas com você ando melhor”. Nos fortalecemos em rede ao mesmo tempo que ressignificamos aquele espaço.

Estávamos no Parque Moscoso, parque estadual situado no Centro de Vitória/ES, local que em 1989 aconteceu o feminicídio de Maria Cândida Teixeira, assassinada pelo ex-marido em frente à sua filha. Fato que mobilizou a criação do Fórum de Mulheres do Espírito Santo/FOMES em 1992, e tantas outras articulações (MACEDO, SOUZA, COSTA, 2014). Naquela tarde de domingo, o parque se tornou território de luta, de resistência e de produção coletiva de vida.

Nos despedimos daquele encontro levando conosco, acoplados em nossos corpos/subjetividades, valiosos pedaços. Sendo um deles a vivência comunal; coletiva; grupal; que ainda tentam nos expropriar, seja pelo imperativo moderno da individualidade seja pela cultura heteropatriarcal branca de rivalidade e competição entre mulheridades.

Acontece algo quando as mulheridades se encontram. E esse algo é percebido como perigoso, pois realizam fissuras e potencializam metamorfoses micro e macropolíticas que deslocam os efeitos das opressões e violências que atravessam os corpos marcados como mulheridade pela modernidade colonial.

Acontece um algo quando as mulheridades se encontram que tem a potência de acolher, cuidar e curar. Isso inquieta ao mesmo tempo que sussurra um caminho a essa pesquisadora-psicóloga-artista-ativista. O grupo entre e com mulheridades como um dispositivo clínico de produção de potências inventivas e de cuidado aos processos de violência.

Assim, emergiu a proposta de tecer uma clínica grupal com mulheridades entrelaçando a psicologia, a arte e o ativismo, com o desejo de fazer possível a composição e (re)apropriação de seus corpos-territórios. Apostamos no borbulhar de forças do caldeirão intensivo que é o encontro entre mulheridades.

Pensada para ser realizada de forma presencial, composta pelas forças intensivas experienciadas nesse modo de encontro: o calor dos corpos; o toque; as sonoridades; as expressões; a profundidade e duração dos olhares. Experimentações que produzem liga, convocam presença, enlaçam grupo. E que foi interdita por um adoecimento mundial que levou muitas vidas e deixou feridas que ainda sangram física, simbólica e subjetivamente.

A pandemia do COVID-19 exigiu (re)orientações no cotidiano, nos modos de trabalho, nas relações, nos campos de ensino, na pesquisa e na extensão. Muito tem sido o cansaço e exaustão vividos, como também as criações de possíveis para continuarmos tecendo encontros.

Isolamento. Distanciamento social. Medo de contato. Muito tempo sem previsão de vacina ou de quando tudo iria acabar. O que foi/é certo é que seria/é necessário a invenção de novas normas<sup>24</sup> de vida. O uso do espaço virtual para atendimentos individuais ou grupais, ou mesmo para estudar, não foi um ambiente familiar ou desejável. Mas, se tornou o espaço possível para trabalhar, estudar e também encontrar as pessoas amadas. Assim, para fazer possível a realização dessa pesquisa/escrita/clínica precisamos (re)tramá-la manuseando alinhavos virtuais.

Propusemos então, o projeto de extensão “Tecendo Redes Virtuais: encontros clínico grupais com mulheridades” vinculado ao PPGPSI – UFES, como afirmação da pesquisa e extensão universitária, no qual os encontros grupais aconteceram via plataforma digital Google *Meet*.

O projeto, aberto à comunidade acadêmica e comunidade externa, foi direcionado a pessoas que se reconhecessem como “mulher”, com idade entre 18 a 60 anos, que tivessem desejo, disponibilidade de horário, acesso à internet e a aparelhos eletrônicos. A divulgação ocorreu pelas redes sociais e as inscrições foram realizadas através de formulário do Google. Apostamos nessas formas como tentativa de produzir um acesso plural que alcançaria a comunidade interna a universidade e a multiplicidade de comunidades de nosso território.

Desde a escrita do projeto de mestrado já pensava em como fomentar um alcance às mulheridades da comunidade externa. Esse foi um desafio desde os projetos de extensão nos tempos de graduação. A universidade tem barreiras visíveis e invisíveis que muitas vezes são intransponíveis para muitas. Sentia que esse acesso ficava um pouco mais difícil para algumas mulheridades. Aspectos que discutiremos mais adiante.

Com a proposta *Corpo-território de (re)existência*, um convite para o (re)encontro com o corpo e as potências poéticas e sensíveis que o compõem, realizamos os encontros grupais de maneira virtual, no formato de ciclos com 4 (quatro) encontros semanais, de 2 (duas) horas de duração. Foram 2 (dois) ciclos de encontros clínico grupais com diferentes participantes, alcançando 10 (dez) mulheridades.

---

<sup>24</sup> Perspectiva proposta por Canguilhem (2009).

Desejamos tecer um grupo plural que se faria possível com a participação de mulheridades negras, brancas, quilombola, *romani*. Mulheridades típicas e com deficiência. Mulheridades mães ou que não desejavam/poderiam maternas. Mulheridades solteiras, casadas, divorciadas. Mulheridades bissexuais, lésbicas, heteros. Mulheridades autônomas, trabalhadoras, estudantes, desempregadas, aposentadas. Multiplicidade de experiências singulares fiando rede.

Muito embora o ambiente virtual restringiu acessos, também possibilitou a ampliação do alcance da proposta para além do estado do Espírito Santo. Os fios dessa rede conectaram várias localidades de Minas Gerais e do Rio Grande do Sul. O encontro de muitos biomas: mata atlântica; cerrado; pampas.

A grande maioria das inscrições feitas e das participações efetivas foram de Sujeitas acima de 30 anos. Muitas delas com alguma questão de adoecimento físico ou psíquico. Algo que nos inquietou. As mulheridades adultas estariam desejantes em fiar grupo? O que as convocou para esse encontro? O que nos contaria essa quantidade de adoecimento?

Ao mesmo tempo em que compunha a (re)orientação da proposta, esse território-psicóloga-pesquisadora na academia, retomava a pesquisa artística do espetáculo *Corpófera* (2021) iniciada em 2019, que tinha como principal ferramenta metodológica as matrizes da dança Butô. As primeiras experimentações deixaram pistas de como criar ferramentas para o mergulho na materialidade corporal compartilhadas em uma cena de dança-teatro e em um dossiê (BRANDÃO, 2019) que conta os caminhos do processo de criação.

Esses caminhos, experimentados a partir dos protocolos de criação, nos mostraram mapas de como produzir um encontro com o corpo-território. Na pesquisa de *Corpófera* experienciei o encontro com meus estratos corporais, suas intensidades, memórias e narrativas. Dei forma. Criei matéria de expressão. Dei contorno ao meu corpo-território.

Experimentações que compuseram diretamente esse processo de pesquisa-escrita-clínica, pois nos deixaram pistas para a forja de ferramentas clínicas/artísticas que fizeram parte da proposta de clínica grupal com mulheridades.

Assim, convocamos os registros desses processos para compor os materiais de análise para prosearmos sobre as práticas e seus efeitos nos encontros. Dos grupos, o diário de campo. Da pesquisa cênica, o diário dos laboratórios de criação e o dossiê *Corpófera* (2019).

O diário de campo foi a ferramenta utilizada para registro dos encontros grupais, do percurso de pesquisa e da extensão. Apostamos em uma escrita processual, cartográfica, ancorada na experiência, performatizando os acontecimentos, que vieram a contribuir com a produção de material para análises e problematizações. Uma escrita sensível e afetiva, que além de acompanhar os acontecimentos trouxeram detalhes, paisagens e sensações. Escrita polifônica que deu visibilidade ao processo de produção coletiva do conhecimento (POZZANA; KASTRUP, 2015).

Registros que se fizeram pela expressão em palavras, em movimento, em tónus. Que foram constituídos por memórias de um caminho intensivo percorrido que metamorfoseei o conhecido ao percorrer o caminho dos ossos, ao cantar carne e ao costurar pele. Registros de um percurso que diferenciou essa pesquisadora-psicóloga-artista-ativista.

Um tracejado do caminho dessa prosa passa por compartilhar como tecemos as propostas grupais forjando ferramentas com materiais intensivos dos campos da psicologia, da arte e do ativismo. Seguimos então, contando sobre a preparação dessas propostas, seguida por suas experimentações e desdobramentos.

### **5.3.1 Composição das propostas de experimentações clínico grupais**

A preparação das propostas grupais convocou uma temporalidade dilatada para ser possível percorrer as experiências e intensidades vividas em meu corpo-território. Convidou para fazer presença as práticas grupais já experienciadas, os mergulhos intensivos no corpo-atriz<sup>25</sup> em seu

---

<sup>25</sup> Corpo-atriz (corpatriz) foi termo cunhado para dizer desse corpo intensivo de formação artística. Janô (1992), traz que o trabalho da atriz está para além de um trabalho textual. Ele passa por duas fases práticas distintas: a preparação do instrumental cênico – que engloba corpo, voz e emoção; e a criação de um papel específico. O corpo seria instrumento primeiro do trabalho da atriz. E ao meu ver, imprescindível para criação cênica. O teatro é antes de tudo: corpo. É a partir do corpo que se produz. Assim, o autor propõe o conceito de auto-investigação, que aqui iremos torcer para nosso próprio uso. A auto-investigação é a disponibilidade de sair dos registros cotidianos de uma corporeidade conhecida. E se permitir encontrar com, ou injetar, outras forças no corpo. É embarcar propositalmente em experimentações que produzam novos modos de sentir, de se afetar, de andar, de falar, de ver a própria constituição corporal. Temos, pois, trabalhado com a preparação do corpo-atriz intensivo, ou seja, exercitando intensidades. Mexendo o caldeirão do campo de forças ainda informes, para ser possível produzir diferenças. Novas maneiras de afetar e ser afetado pelo encontro com outros corpos, texturas, sons, cores, temperaturas, sensações, emoções, cheiros... E perceber nessas experimentações uma nova corporeidade sendo tecida. Por vezes, a materialidade do corpo se dissolve. Sou som. Sou luz. Sou vibração.

ofício e artesanaria; as metamorfoses do corpo-terapeuta em seu processo de formação e fazer clínico; a força dos encontros com as mulheridades.

Foi preciso colocar esse corpo-território para movimentar suas forças sensíveis e intensivas e estar atenta aos caminhos para esboçar um mapa que poderia ser compartilhado, vivenciado de forma coletiva. E para esses movimentos convocamos as poéticas de criação experienciadas nos laboratórios cênicos.

Alongar para abrir espaços físicos e afetivos, para produzir espaços de passagem a novas composições. Alongamento guiado por uma escuta atenta aos estados do corpo, aos tensionamentos, as durezas; como também atenta a criação de caminhos para flexibilizar, expandir e abrir espaço a novas conexões. Deste modo, iniciamos o momento dedicado a preparação das propostas grupais, alongando corpo e subjetividade.

Espaços abertos, materialidade aerada, seguimos as trilhas conhecidas que nos convocou ao aquecimento. Agitar de forma molecular os estratos corporais.

O alongamento que se desenhava a partir do que o corpo pedia. E no aquecimento eram propostos exercícios que movimentassem um mergulho na materialidade: ossos; carnes; sangue; pele; fluídos. Experimentar as camadas que compõem essa forma. Sentir sua velocidade. Seu peso. Sua fluidez. Fluxo que conduzia para um mergulho nos estratos de maneira profunda, através das matrizes poéticas, experimentando o desconhecido (BRANDÃO, 2019, p. 30).

Na agitação dos estratos corporais provocados pela experimentação da matriz poética *camadas corporais* esboçamos as práticas que vivenciamos nos ciclos de encontro clínico grupais. Roteiros com tracejados pontilhados abertos a tomar novos rumos caso necessário.

Desenhamos então três movimentos com proposições distintas que poderiam produzir nas mulheridades um encontro com seus corpos-territórios, ao mesmo tempo em que tecemos rede entre as participantes. O primeiro movimento, um *dedo de prosa*, foi momento de acolhimento que se estendia desde a entrada na sala virtual até o início das experimentações corporais. Nesse movimento, estabelecemos um espaço de abertura da escuta de como cada uma chegava, como chegamos para cada encontro.

Trocado esse *dedo de prosa*, seguimos para o segundo movimento, a *chegada*. No qual convidamos as mulheridades a um “achegar em si”. De olhos fechados, sentadas sobre os

ísquios, com a coluna alinhada e respiração abdominal. A cada expiração, se chegar mais em seu corpo-território. Um exercício de presença. A respiração como dispositivo poético que produzia modulações físicas e subjetivas, movimentando diferentes velocidades e sensações, oxigenando e permitindo a circulação de outros fluxos. A cada expiração, se chegar mais em seu corpo-território.

Diminuir a velocidade dos pensamentos e o engajamento neles. Permitir deixar um pouco as preocupações e tarefas a serem realizadas. Desconectar dos movimentos externos e se conectar ao seu próprio corpo. E a cada expiração, se chegar em seu corpo-território.

Desejamos com esse movimento abrir passagem a sensações e afetos que modularam velocidade e sensibilidades, produzindo uma lentificação na experiência e ampliando a presença.

A *chegada* ganhou mais uma camada no 2º ciclo de encontros clínico grupais, quando emergiu uma composição poética que passou a integrar esse movimento, convidamos as mulheres a convocarem a presença de seus estratos. Se chegarem em todo o espaço de seu corpo-território.

Se chegar no seu corpo  
 Na sua carne  
 Nos seus ossos  
 Na sua pele  
 Nas suas emoções.

E emergir desse mergulho intensivo permitindo que aquilo que foi experienciado compusesse memória, corpo. Esse foi exercício que fizemos ao longo dos encontros. Permitir que o vivido fique, integre e passe a compor nosso corpo-território.

O movimento de *chegada* ampliou a sensibilidade e a presença nas mulheres, sensibilizações que aumentaram a possibilidade de encontro. Qualidades importantes para o terceiro movimento, *tecer corpo-território*, no qual experienciamos um mergulho em cada estrato corporal. O primeiro e segundo movimentos tiveram uma certa constância nos exercícios e caminhos propostos. Um modo de produzir acessos que foram se tornando mais orgânicos,

mais conhecidos conforme experimentamos. O terceiro movimento convocou em cada encontro uma experimentação distinta.

A entrada no terceiro, movimento *tecer corpo-território*, se fez pela imersão na materialidade corporal, nos estratos corporais. E a partir do mergulho na matriz poética *camadas corporais* forjamos as ferramentas clínicas: *caminho dos ossos*; *cantar carne*; *tecer pele*. Compartilharemos a seguir as experimentações dessas ferramentas e os efeitos produzidos nos encontros clínico grupais.

### 5.3.2 Caminho dos Ossos



Figura 7 – Corpófera: Serpente de Ossos (Danielen Brandão/ Esteban Bisio).

Para compartilhar do *caminho dos ossos* foi preciso tecer mapa com palavras acertadas que conseguiriam dar pistas sensíveis e intensivas, que fariam passagem e seriam chaves de acesso. Tarefa difícil, pois, por vezes, parecia não ser possível a tradução em linguagem escrita pela ausência de palavras que conseguiriam expressar a experiência vivida.

Poderia dançar para dizer sobre esse caminho. Conto sobre ele na composição poética de dança-teatro<sup>26</sup>, em que narro com o corpo mapas de acesso; que falo pelo gesto, pelo movimento, pela pausa, pelas velocidades, pelo ritmo, pelas expressões, pelas sonoridades e pelas intensidades. Mas, tecer esse trajeto em palavra escrita e falada é um desafio que só pode ser realizado se o considerarmos como exercício de artesanaria.

Assim, ao caminhar por essas passagens, durante a preparação para os ciclos de encontros clínicos grupais, tentamos produzir um diálogo entre movimento e palavra em que poderíamos



<sup>26</sup> QR code do espetáculo Corpófera (2021). O link do espetáculo se encontra nas referências.

realizar traduções e selar a forja das ferramentas clínicas pelo fio da palavra. Nessa artesanaria, tramamos os materiais sensíveis das experimentações com o alinhavo da palavra tecendo ferramentas e seus dispositivos poéticos.

O *caminho dos ossos* foi ferramenta clínica/artística que convocou as mulheridades para um mergulho intensivo no encontro com seus ossos. Senti-los e dar contorno a esse estrato. Escutar as histórias que eles teriam para contar. Sentir as memórias que os constituía e que emergia quando os experienciamos. Assim, depois da *chegada*, movimento que produzia um achego das Sujeitas na experiência presente e ampliou a sensibilidade e escuta, convidamos as mulheridades a trilhar o *caminho dos ossos*.

Caminho escavado a partir do dispositivo poético *tatear* que permitia um encontro com cada osso que compõe nosso corpo-território. Realizamos um contorno sensível dos esqueletos por meio do toque, que se estendia dos ossos dos pés aos ossos do crânio. Pudemos com isso, mapear e (re)conhecer esse estrato da materialidade e suas narrativas; e nos (re)apropriamos de cada pedaço de osso encontrado pelo caminho, dando contorno a extensão do corpo-território.

Acionamos o sentido do tato com esse dispositivo através do toque e do sentir-se tocada. Sentido que permitia ao mesmo tempo agitar a sensibilidade e as memórias, e produzia novos registros corporais/subjetivos. Como seria o toque para chegar aos ossos? Sua qualidade de movimento? Sua intensidade? Esses foram aspectos que modularam ao longo das trilhas do corpo-território; sendo preciso muitas vezes, um toque mais enérgico, profundo, intenso que passaria pelos outros estratos para chegar aos ossos.

Desse modo, para o *tatear* convidamos as mulheridades a um toque amoroso, gentil e respeitoso, que não teria medo de tocar o próprio corpo e experimentar modos e intensidades ainda não conhecidas; que poderia acolher seus contornos, seus volumes, suas formas. Convite que produzia em muitas um certo estranhamento, pois percebiam a relação de conflito e desamor que vieram tecendo com suas corporeidades.

E você leitora já sentiu seus ossos? Desenhou seu esqueleto? Quais são as histórias que seus ossos contam? Quais são suas memórias?

Para a maioria das mulheridades participantes da proposta grupal *Corpo-território de (re)existência* aquela foi a primeira vez que sentiram seus ossos. Foi emocionante acompanhá-las nessa experiência. Encontrar esse estrato foi sentido por muitas como o encontro com uma estrutura de seus corpos, um eixo; que trouxe a percepção da existência de sua materialidade

corpo. “Eu tenho um corpo. Habito um corpo. Sou corpo”. Foi o começo de um processo de territorialização de seus corpos-territórios.

Ao tracejar esse contorno acontecia uma abertura ao sentir que deslocava a relação que tiveram com o próprio corpo. “Poder sentir os dedos dos pés”. Sensação que uma das participantes havia deixado de sentir há tempos, “de tanto correr na roda de hamster do sistema capitalista” – como nos contou – que sobrecarrega ainda mais as mulheridades pelas múltiplas jornadas de trabalho.

Essa partilha abria o diálogo sobre como essas múltiplas jornadas produziram a experiência “de exaustão, diminuindo e anestesiando” o sentir. “As demandas se sobrepõem e são impossíveis de serem atendidas” deixando o sentimento de insuficiência, fracasso e cobrança para se fazer mais. O corpo-território foi sendo esvaziado, expropriado em suas forças até sua exaustão. Essas são estratégias contemporâneas para fazer operar a imposição moderno colonial de subalternia, pois é preciso exaurir os corpos-territórios-mulheridades em suas potências para ser possível assujeitá-los.

Corpos subtraídos/diminuídos em suas forças políticas e inventivas, e exercitados/aumentados em sua força em termos econômicos de utilidade, são corpos dóceis (FOUCAULT, 2014). Esses corpos entristecidos, diminuídos em sua potência de agir no mundo, são facilmente domesticados, coagidos e submetidos a determinados ordens, proibições e limites. Assim, precisamos fabricar alegrias que nos potencializem. E a arte é um dispositivo que tem a força alegre e a possibilidade de questionar a realidade em que vivemos, por isso tem sido novamente perseguida e censurada nos últimos anos. Nos querem tristes para sermos dóceis (BRANDÃO, 2019, p. 35).

A experimentação do caminho dos ossos tensionou essa experiência, deslocando o corpo-território do lugar de máquina produtiva e reprodutiva, eficaz e eficiente, condicionado e dócil; o devolvendo sua capacidade de sentir, de afetar e de ser afetado. Assim, para compor esse território corpo com forças alegres, bem como, ampliar suas formas de expressão, convocamos o dispositivo poético *dança*.

Com a dança poética as mulheridades criaram para si a *dança de seus ossos*. Quais os movimentos que esse estrato poderia? Suas velocidades? Suas intensidades? Suas direções? As narrativas que contariam? A extensão de movimento? Seus ritmos? Suas memórias? Qual é a dança de seus ossos?

Instigamos o contato com esse fluxo expressivo chamando as mulheridades a experimentarem suas articulações. Os ossos se conectariam entre si através de fortes ligamentos e se moveriam por movimentos articulares. “As articulações são conexões entre dois ossos” (HASS, 2011, p. 2) como pontos fixos, nós que possibilitam aos ossos serem alavancas para o processo de movimento. Os movimentos articulares são: flexão (dobrar); extensão, abdução (afastar do centro); adução (aproximar do centro); rotação lateral (rodar para fora); rotação medial (rodar para dentro) (HASS, 2011).

No degustar desses movimentos, sentindo dobras nunca antes sentidas; expandindo a extensão de sua ossatura que (re)ocuparia o estrato de sua materialidade em tamanho e volume; brotaram danças narrativas. Nelas, as mulheridades partilharam ter reencontrado com uma força de vida, uma intensidade de corpo vivenciada quando crianças. Liberdade de movimento que afirmaram terem sido pouco a pouco contida pelas normas impostas pela subjetivação de gênero, pela colonialidade de gênero.

“Você parece um menino e por ser menina precisa ser diferente”. Palavras “repetidamente” ditas que fizeram muros, contiveram a extensão dos movimentos, suas alegrias; barraram esse fluxo de expressão e de experimentação das potencialidades de seus corpos-territórios. A dança dos ossos fazia fissuras nesses muros, donde foi possível retomar para si “o que poderia ou não poderia o seu corpo”. “Voltar a viver todo seu espaço no mundo”. “Se autorizar a ser quem ‘Si’ é”.

Para algumas mulheridades dançar seus ossos foi momento de “poder experimentar um corpo sem dor”. As experiências de adoecimentos físicos deixaram um forte registro de dor que, pela constância e intensidade, “acabou por se estender a saúde mental, ao cognitivo, ao relacional”. Produzindo assim, diminuição de forças, de possibilidade de relação consigo e com o mundo.

Em minha experiência, a dor física foi como areia movediça, que desestabilizou o que tinha de consistência. Um esfarelar do emocional, do afetivo, do cognitivo; e a constância e a intensidade da dor aumentaram esse esfarinhar, até se tornar areia movediça que tudo engolia. Diminuí a possibilidade de ação, os registros de prazer com o corpo. Modificou a velocidade do pensamento. Chegou a tocar até no desejo. A dor persistente é desorganizadora e quanto mais tempo persiste, mais corrói.

“Experimentar um corpo sem dor”, mesmo que por um breve instante, seria começar a tecer para si novos registros de afeto, sensação e relação consigo; seria acolher as diferenciações que

esse corpo-território vivenciou e pode tecer para si, como seria hoje esse corpo-território. Poder ressignificá-lo e produzir uma relação que encontre suas atuais potências.

Ao *tatear* e *dançar nossos ossos* agitamos as memórias que compunham esse estrato. Memórias-corpo, memórias-osso, que emergiam e podiam ser acolhidas e ressignificadas, como temos compartilhado nessa prosa. O corpo como um território da memória é matriz poética da dança Butô. A poética memória do universo, compreende o corpo como reservatório da memória nas dimensões: pessoal; coletiva e universal (PERETTA, 2015). Essa poética se enlaçou aos ossos que passaram a contar suas memórias.

Assim como no encontro com meus ossos durante as experimentações no laboratório cênico convocou memórias ancestrais que me constituíram. (Re)encontro com minha tia avô Miúda, mulheridade *Romani*, com seu sorriso solar, reluzente de ouro, bailando ao som do Gipsy Kings, grupo musical *Rom*, que estourou nas paradas de sucesso em 1995 com a novela *Explode Coração*<sup>27</sup>.

Ao promover uma escavação profunda dos estratos que compõe minha corporeidade emergem as fibras, linhas, moléculas, [...] caules subterrâneos com ramificações muito antigas. E elas foram acontecendo enquanto o corpo se movia. [...] O corpo pedia por algo que o fizesse girar, se incendiar e transbordar em cores. E com a escuta sensível aberta, encontro uma força familiar que dançava pelo meu corpo e pedia passagem fazia tempos. Sou bisneta de [*romani*] e sua caravana veio tocar para que eu [bailasse] em volta da fogueira (BRANDÃO, 2019, p. 32, inserções nossas).

Tocar os ossos seria alcançar caules subterrâneos, ramificações muito antigas, o que de mais antigo me constituí (BRANDÃO, 2019). Na poética de meus ossos uma das linhas que me constituí ganhou expressão. (Re)conheci-me e me situei como descendente da etnia *Romani*, podendo dar passagem e afirmar essa força que me constitui na pesquisa, na clínica e na escrita.

---

<sup>27</sup> PEREZ, G. **Explode coração**. Rio de Janeiro, 1995. Disponível em: <https://memoriaglobo.globo.com/entretenimento/novelas/explode-coracao/>. Acessado em: 17 set. 2022.

### 5.3.3 *Cantar Carne*



Figura 8 – Corpófera: Galhuda (Danielen Brandão/ Esteban Bisio).

Preparar o espaço para receber as mulheridades nas noites dos encontros grupais foi uma prática realizada com muito carinho. Preparei o espaço como se fosse recebê-las em minha casa, o que de certa forma acontecia. Abrimos uma janela virtual e lá estávamos uma na casa da outra. Os encontros aconteceram na sala do teatro que foi pensada em iluminação e elementos visuais que podiam produzir aconchego a quem pela janela se achegasse.

A sala se povoou naquelas noites. Tornou território coletivo, no qual pudemos fiar juntas – confiar – um espaço seguro para experimentarmos a materialidade de nossos corpos-territórios, partilhamos histórias e tecemos juntas novas composições mais potentes e curativas.

Espaço pronto, começamos a rememorar a proposta pensada para aquele dia. Experimentamos palavra e corpo. Alongamos pensamento. Aquecemos corpo e subjetividade. Convocamos o vivido do encontro anterior e naquele dia foram os ossos que compartilharam de suas escutas. As mulheridades chegaram desejantes pelo (re)encontro com seus corpos e trilhar pelo caminho dos ossos movimentou intensidades que ampliaram a percepção de si como corpo-território material, sensível, situado e com a potencialidade de sentir. Como seria então, o encontro com seu estrato carne? Experimentação que estaria próxima de acontecer.

No segundo dia do ciclo de encontros clínico grupais convidamos as mulheridades a experimentar a ferramenta clínica/artística *cantar carne*, que foi ganhando seus dispositivos poéticos a partir de uma escuta sensível das partilhas do grupo.

Depois da *chegada*, começamos pela poética do *tatear*, acordando o sentir pelo toque que se modularia no mergulho das carnes. Estrato que pedia por um toque mais firme que massagearia e sentiria o volume, o peso, a densidade e a dimensão desse corpo-carne. O que emerge quando

convidamos as mulheridades a encontrar com suas carnes? Quais memórias, imagens, intensidades?

Corpo-carne mapeado, a *dança* tornou forma de expressão desse corpo-território que narrou em movimento e foi chamado a também compor em palavra pelo dispositivo *escrita poética*. Após as experimentações corporais propusemos às mulheridades a aquietar seu fluxo de movimento físico, permitindo o vivido se tornar rastro, memória, compor suas moléculas. Uma diminuição da agitação de suas carnes para ser possível a passagem de um novo fluxo de expressão. A escrita como “forma de criar palavra para dar expressão ao vivido”; como “modo de dar visibilidade ao que sente em sua carne”.

*escrita-corpo-palavra-corpo-escrita-fluxo-palavra*

Nas escritas poéticas de suas carnes as mulheridades contaram sobre inúmeras camadas de violências que as marcaram deixando como efeito a diminuição de suas potências, o desamor por si e o desconhecimento de suas corporeidades. Contaram também, dos cuidados que puderam dar para si ao se acarinharem e outros acontecidos no mergulho de suas carnes.

O encontro com esse estrato trouxe memórias de relacionamentos amorosos que modularam como percebiam e se relacionavam com seus corpos-territórios. Em alguns casos vivenciaram relacionamentos abusivos, nos quais o/a parceiro/a “depreciava e desqualificava constantemente seu corpo, com violências raciais, sexistas e machistas”. Violências que modularam a imagem que essas mulheridades tiveram de si, deixaram um registro de desvalia, de auto ódio, de rejeição, de inadequação. “Relacionamentos que vão fazendo a gente se sentir feia”.

Percorreu pelo grupo um misto de dor-indignação-revolta ao escutar esses relatos. Partilhas que instigaram as mulheridades a buscar por outros registros deixados pelas relações amorosas. E ao visitar suas carnes também foi possível encontrar por experiências afirmativas que contribuíram para ressignificação e modulação de suas autoimagens de maneira potente.

Outra camada de violência partilhada falou da força coercitiva que o dogma pode ter na expropriação dos corpos-territórios. As mulheridades compartilharam que a vivência de suas corporeidades se transformou radicalmente a partir do encontro com o discurso religioso que

moralizou, restringiu e culpabilizou suas experiências. O toque e a experimentação corporal passaram a ser proibidos. O corpo se tornou território impuro, inapropriado. E o corpo feminino, território impuro “de tentação e de pecado”.

Compartilharam de como sobre seus corpos-territórios-mulheridades “potencialmente perigosos” passou a incidir todos os tipos de normas, diminuindo suas possibilidades de sentir, experimentar e agir. E de como ao dançar suas carnes, começaram um processo de “descatequização”, de retirada dessas interdições e proibições; “poder sentir o corpo sem restrições, sem julgamento, sem vergonha”, retomar para si a potencialidade de experimentação, de prazer e de liberdade de seus corpos-territórios. É preciso descatequizar nossos corpos afim de descolonizá-los (NÚÑEZ, 2022).

Na *escrita poética* as mulheridades também partilharam de como o *tatear* das carnes “foi o resgate do toque no próprio corpo como prática de cuidado”. Tanto no “cuidado de um destensionamento muscular, aumentando a sensação de bem-estar”; como no “acolhimento e cuidado de si”.

Quando o tocar-se é sentido como um carinho, um modo de “dar colo para si mesma”, um processo de “ser macia consigo”, um aninhar, um acolher de seus corpos/subjetividades. Partilhas que movimentaram as demais mulheridades do grupo a olharem para o “modo com que tratam a si mesmas”. É com maciez? Dureza? Julgamento? Cobrança? Acolhimento? E você leitora como tem acolhido suas experiências, seus sentimentos, suas emoções?

Como temos proseado, ao encontrar com suas carnes as mulheridades encontraram com registros de violências; como também, com a força de produção de novos registros de “carinho, acolhimento e maciez consigo”. Processo que inspirou a criação de dispositivos que puderam contribuir na ressignificação das violências e na produção de novas composições em seus corpos-territórios. Assim, com uma escuta sensível às partilhas grupais forjamos os dispositivos poéticos: *raspar carne* e *cantar carne*.

Em um segundo momento do encontro clínico grupal, após dar forma, escuta e expressão ao nosso corpo-carne; convidamos as mulheridades a realizar uma “raspagem” das memórias, dos afetos, dos registros despotencializadores que haviam encontrado e que desejariam ressignificar. “Raspar as carnes apodrecidas” foi poética que movimentou deslocamentos corporais/subjetivos, abriu espaços para novas composições.

Depois de *raspar carne* as mulheridades deram voz as forças e intensidades que desejaram experienciar em seus corpos-territórios com a experimentação do dispositivo poético *cantar carne*. Essa poética convocou a voz e o movimento corporal como “semeadores de novas carnes”, fez possível brotar novos registros, memórias, construção de corpo.

*chame-cante-sussurre*

Dispositivo que se acoplou a outro dispositivo poético, *sonoridades*, que propôs músicas – instrumentais ou com letras – escolhidas para movimentar intensidades, contribuir no cultivo de novas carnes. Como na poética da música de autoria e interpretação de Flayra Ferro<sup>28</sup>, *Faminta*:

Eu não peço licença pra chegar  
 Eu não sou obrigada  
 Sou filha de Oxum com Yemanjá  
 Alfange, espelho, espada  
 Sou raiva e calma ao mesmo tempo  
 E raiva eu sinto mais  
 Por tudo que me aconteceu  
 E o que aconteceu aos meus ancestrais  
 Não abaixo a cabeça pra nada  
 Não bato os meus pés no tapete  
 Insisto não sou obrigada  
 Eu como com a mão o meu próprio banquete

Eu tenho fome  
 Eu sou faminta  
 Eu quero comer você  
 Eu quero comer a vida  
 Nham, nham, nham  
 (...)  
 Mas é tanta raiva aqui dentro

---

<sup>28</sup> FERRO, F. *Virada na Jiraya*. Tratore Music Brasil, 2019.

Não dá pra ser acostumada  
Herdei dos antigos e sei direitinho  
A história que não foi contada

E a história é minha, porra  
Eu tô cansada  
Eu faço meu trampo direito  
Pra macho dizer que não tô preparada  
(...)  
Não nasci pra ter sonho pequeno  
Sou vanguarda na era do pós  
Tenho a força do meu pensamento  
E carrego a mudança que sou porta-voz

Eu vou cantar por mim  
Por minha mãe  
Por minha avó  
Por minha bisa

As coisas que elas um dia  
Calaram  
Sofreram  
Lutaram  
E morreram  
Pra que hoje eu esteja viva

Ao *cantar carne* algumas mulheridades experimentaram um deslocamento no padrão do que se considera um corpo normal/típico e um corpo com deficiência. Sentir a maquinaria orgânica de seu corpo-carne, tocar seus contornos, suas bordas, entrar em contato com seu “corpo que é sempre colocado como anormal”, fez possível tensionar e produzir desconstruções desse registro e relação com seu corpo-território. “Tentam sempre nos colocar em caixas que atrofiam nosso sentir, mas somos circulares.

Partilharam também sobre a importância de “escutarem suas próprias vozes afirmando quais composições desejam para si”, com palavras de qualificação, de amorosidade, de respeito, etc. “Palavras macias”. Experimentação que, para algumas mulheridades, desestabilizou o registro de silenciamento e produziu um campo de experiência no qual puderam dizer em voz alta,

ressoando com todo seu corpo-território: “Não me silenciarei nunca mais!”. Experiência que deixou como registro modos de enfrentamento às estratégias de silenciamento.

### 5.3.4 Tecer Pele



Figura 9 – Corpófera: Farejadora (Danielen Brandão/ Esteban Bisio).

Na tentativa de afirmar uma proposta plural foi preciso considerar o atravessamento das interseccionalidades e buscar criar formas para ser possível o acesso de uma multiplicidade de mulheridades que historicamente foram invisibilizadas.

Para isso, alguns “detalhes” se tornaram fundamentais, pois muitas vezes foram eles que estabeleceram limites, quase imperceptíveis, que disseram quem poderia estar presente, quem seria bem-vinda. Aprendizado tecido junto ao comitê organizador da I Conferência de Ações Afirmativas da Universidade Federal do

Espírito Santo/UFES em 2018.

Assim, os encontros clínico grupais aconteceram no período noturno, como aposta ética-política de alcançar as mulheridades que desenvolviam uma jornada de trabalho externo. Afirmação que fez possível a participação de quem: trabalhava durante o horário comercial fora de suas residências; de maneira autônoma, empreendedora ou pesquisadora e/ou fazia a gestão de seu horário externo ou em *home office*. Como também, proporcionou uma análise de como as intersecções de classe e raça dificultaram e por vezes impediram algumas mulheridades de terem tempo de cuidado e de descanso.

Além das jornadas de trabalho externo e trabalho doméstico, muitas participantes também se dedicavam a maternidade, aspecto que convocou intervenções sensíveis na tentativa de criar condições de permanência para essas mulheridades.

Sensibilidade ética-política aprendida nos encontros feministas com as sabedorias das mulheridades indígenas e quilombolas que afirmam o cuidado das crianças como uma responsabilidade e prática coletiva. Prática que proporcionou o estabelecimento de redes de cuidado que contribuíam para garantir a presença e a participação das mulheridades que maternavam.

Mas como estabelecer essas práticas de cuidado coletivas em um alinhavo de rede virtual?

No grupo, a rede que apareceu de maneira orgânica foi a presencial, com o cuidado paterno e das/dos avós/avôs, que contribuíram para garantir a participação das mulheridades nos encontros. Já o cuidado coletivo pelo tramar de uma rede virtual foi sendo tecido aos poucos ao longo dos encontros grupais. Tecemos coletivamente o acolhimento das mulheridades-mães no horário que foi possível sua entrada no grupo; e da presença das crianças nos encontros caso necessário.

Importantes intervenções que possibilitaram preciosas experiências. As mulheridades compartilharam que mesmo quando entraram nos grupos depois de seu início experimentaram práticas de cuidado e puderam escutar o processo das companheiras, o que contribuiu muitas vezes em seus próprios processos.

Como foi vivido naquela noite de encontro clínico grupal, na qual depois de um *dedo de prosa*, se assentaram em seus corpos-territórios no movimento da *chegada*, convidamos as mulheridades a experimentarem a ferramenta clínica/artística *tecer pele* que proporia o mergulho no estrato pele.

A pele é borda, é limite, é fronteira, é a maior superfície de nosso corpo-território. Membrana sensível que realiza trocas com o mundo. As células de nossa pele são renovadas, assim realizamos várias mudas, metamorfoses ao longo de nossa existência.

As mulheridades mapearam esse estrato pela poética *tatear* com toques leves, deslizantes, carícias; e pelo despertar de sensações com sopro, vento, calor, proximidade. E foram convidadas a uma escuta sensível aos seus ciclos, aos seus processos de (re)existências. Quantas metamorfoses esse corpo-território experienciou? Quantos ciclos? Quantas mudas?

A pele também é estrato territorializado ou decodificado desde a racialização empreendida pelo CISTema moderno colonial. Assim, experienciar esse estrato no meu processo de pesquisa artística e acadêmica foi viver um processo de racialização. Processo que compreendemos como

fundamental para a formação de um fazer clínico e de uma escuta terapêutica que acolhe as multiplicidades de experiências e que tensiona as colonialidades.

A composição de um corpo-terapeuta se faz no alinhavo de linhas epistemológicas, socioculturais, pessoais, sensíveis, éticas, artísticas, políticas, dentre outras. Como também, nas experimentações e tensionamentos que as/os psicólogas/os podem fazer. Uma formação que se dá dentro e fora dos espaços acadêmicos, começando até mesmo antes do ingresso no curso de psicologia e se estendendo por toda vida, ousado dizer.

Ao longo do processo formativo produzimos escuta, olhar, tato, olfato, paladar, modulados pelos encontros epistemológicos teórico e práticos. Encontros que acabam por orientar o que terá relevância nos discursos clínicos. O que será considerado ou não sofrimento? O que recebe atenção e investimento de pesquisa? A quem se direciona as práticas de cuidado nas práticas clínicas? Qual corpo-terapeuta que tem sido formado? Quais sentidos que têm sido privilegiados? Como tem sido realizada essa composição?

No decorrer da formação em psicologia modulamos uma escuta clínica que estará presente em nossas práticas mesmo que não atuamos diretamente na clínica *stricto sensu*. Escuta que não se faz apenas com os ouvidos. É uma escuta com o corpo todo. Escuta que ouve não apenas sonoridades. Pode escutar gestos, sensações, silêncios. Então, o que temos escutado em nosso fazer clínico? Quais vozes? Quem?

A partir de que referenciais a escuta de psicólogas/os/es é educada? Parar para pensar nisso, é um exercício importante de descentramento, pois percebemos que nossas escutas implicadas, sensíveis e clínicas são educadas a partir de referenciais que não vivenciaram a violência colonial, que não conseguem perceber sua implicação com o processo moderno-colonial (BATTISTELLI, 2021, p.166).

A modulação dessa escuta se faz pelo encontro com as diferentes teorias e práticas psis, como também, pelas problematizações, tensionamentos e experimentações que a/o sujeita/o se propõe e/ou tem acesso ao longo do seu processo formativo. As ofertas curriculares dos cursos de psicologia nos deixam pistas de como essa escuta clínica tem se modulado, deixando evidente uma escuta ainda majoritariamente modulada para ser capaz de escutar um único sujeito: o homem-branco.

Percebia uma severa interdição em minha escuta como profissional psi. E como profissional psi branca uma interdição ainda mais radicalmente comprometida. A branca precisava ser racializada, apontada, ralada, para ser possível se fazer uma microfissura na escuta clínica. E não se engane, essa membrana-leitosa que se tenta ralar, gastar, para que fissure ou diminua de espessura pode mais facilmente se regenerar do que seguir com seu tensionamento e ruptura.

Pensar o papel do branco na sustentação das desigualdades, bem como na atualização do branqueamento subjetivo, é tarefa imprescindível em uma formação psi brasileira, suleada, que se pretenda decolonial, que vá ao encontro das necessidades das sujeitas/os em suas singularidades e atravessamentos interseccionais.

Reconhecer a importância de *tecer um corpo-terapeuta* é reconhecer as limitações que a prática psi traz em nossa formação inicial e a necessidade de propormos ativamente qual formação desejamos. Só é possível uma escuta à multiplicidade e complexidade das experiências das mulheridades quando rompemos com os padrões do CISTema moderno colonial e nos colocamos no processo de raspagem das colonialidades. Assim, *tecer pele* pode ser uma ferramenta clínica que contribui nesse processo de uma formação psi ética-estética-política-situada.

Retornei desse mergulho situada de minha branca, comprometida a deslocá-la, ralá-la, fissurá-la, para se fazer possível uma escuta que realmente escutaria, acolheria e produziria cuidado às mulheridades. Senti que o estrato pele foi o estrato mais complexo, pois a racialização é uma reterritorialização que ainda incide sobre os corpos-territórios e acaba por produzir experiências radicalmente distintas.

Algumas mulheridades não conseguiram participar de todos os encontros grupais. Outras ficaram pelo caminho, não chegando ao encontro final. Algumas mulheridades encontraram dificuldade de acesso à internet, a aparelhos eletrônicos, a luz elétrica. E quando analisamos quem foram as participantes que encontraram tais dificuldades nos deparamos com os marcadores de raça e de classe; as mulheridades negras e as mulheridades pobres tiveram dificuldade de acesso e de permanência.

Aspecto que também percebemos quando analisamos quais mulheridades tiveram acesso a acompanhamento terapêutico individual. Somente as mulheridades brancas classe média mantiveram um cuidado terapêutico ao longo da pandemia.

Retomando às experimentações vividas pelo grupo com a ferramenta *tecer pele*, as mulheridades compartilharam que experienciar esse estrato é mergulhar em muitas camadas de composição. E construíram juntas uma distinção entre mergulhar e afundar. Para elas o mergulho seria uma escolha, poderiam se decidir quando entrar e sair, quando ir mais um pouco, qual tempo de permanência. Já o afundar seria desmedido, muitas vezes involuntário. Desejaram então, poder mergulhar em suas experiências.

E para contribuir nesse mergulho convidamos as mulheridades a experienciar o dispositivo poético *tecido* que foi vivenciado como material intensivo na composição de uma “segunda pele”. Pele-tecida, pele-tecido que se tornou refúgio, casulo, abrigo, proteção.

Algumas mulheridades compartilharam terem sentido “medo de se perderem de si mesmas”, pois esse foi o maior presente que receberam: o encontro consigo, com seu corpo-território, pois não reconheciam seu próprio corpo. “Puderam (re)nascer”. Enquanto outras afirmaram sua “saída do casulo para não voltar”. Agora que sabiam: “qual era seu tamanho”.

E ainda, mulheridades compartilharam o silêncio. Escutamos das mulheridades negras ao compartilharem sobre o encontro com seu estrato pele muitos silêncios. O que esses silêncios nos contam? Silêncios que ainda me inquietam de um próximo encontro que não aconteceu.



Figura 10 – Fórum de Mulheres do Espírito Santo.

Fonte: FOMES. Plenária Estadual Ilma Viana. 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/3fZq3s2>>. Acesso em: 17 set. 2022.

## AS TRAMAS DE UMA CAMINHADA

Momento de notar a trama formada, o desenho feito na renda, o mapa bordado. Linhas cuidadosamente dispostas na urdidora, bordadas ponto a ponto, trançadas fio a fio. Tramadas de maneira precisa, consciente e atenta. Momento também, de olhar os remendos, os avessos confusos e inacabados. Linhas enredadas que pedem tempo, disponibilidade física e afetiva para serem desemboladas. Tramadas de forma intuitiva, intensiva, sensível, fluída e descontínua. Esboço que é ao mesmo tempo território consistente, borda, contorno; como também, bordado que pode crescer e se fazer outro, linhas que podem ser retramadas de tantas outras formas.

Agora é momento de percorrer por essas tramas recolhendo as pistas deixadas, aquilo que é precioso e ainda carece de registro, as metamorfoses desse corpo-terapeuta, aquilo que não conseguimos responder e continua, o que foi respondido e se desdobrou em novas inquietações que seguem conosco dessa pesquisa/escrita/clínica.

Nessa caminhada deixamos pela estrada uma perspectiva heteropatriarcal branca, universalista e atemporal do ser/estar “mulher” que apaga as multiplicidades de experiências e composições interseccionais; e sustenta a experiência da mulher cisgênera, branca, heterossexual, classe média, magra, cristã, jovem e sem deficiência como referência. Tensionamos com isso o CISTema moderno colonial de gênero e uma de suas ferramentas de subjetivação, a colonialidade de gênero.

A caminhada se povoa então de mulheridades com suas experiências por vezes radicalmente distintas entre si, com seus saberes, suas histórias, suas alegrias e suas dores; que exigem metamorfoses em nossos corpos-terapeutas para ser possível escutar e acolher suas singularidades; ao mesmo tempo que possibilita experienciar a potencialidade curadora que emerge no encontro grupal com e entre mulheridades.

Para ser possível uma escuta às diferenças, foi preciso desestabilizar os saberes psis instituídos, centrados em uma única concepção de sujeito e subjetividade, e convocar novas composições epistêmicas, afetivas, políticas, químicas, locais e situadas.

Exercício que começou a ser realizado no *Situar da Psicologia*, que fez emergir as linhas de composição do sujeito, instituinte e instituído pelas Psicologias tradicionais eurocentradas, principais ou únicas epistemes nas graduações em Psicologia. Saberes que formam nossos

corpos-terapeutas com uma escuta afeita à subjetividade do homem-cis-branco-hetero-burguês-moderno-sem deficiência-cristão, instituídos como norma e padrão.

Fez preciso então, ralar essa membrana leitosa, na tentativa de produzir fissuras ou mesmo microfissuras para que escutássemos a pluralidade de vozes; pois, é pela escuta do que chega por essas frestas que podemos produzir práticas que sejam práticas curativas e não práticas que atualizem violências racistas, sexistas, classistas, etc., práticas que operem as políticas de branqueamento subjetivo (SOUZA, 2021).

Para essas raspagens fizemos alianças com Psicologias centradas em concepções distintas de sujeito e subjetividade; com epistemologias decoloniais, feministas, artísticas, ativistas. E enxertamos carnes ao tecer redes alinhavando saberes das mulheridades latinas, mulheridades negras, mulheridades trans, mulheres indígenas e mulheridades *romani*. Tecedura do solo de uma clínica que entrelaça multiplicidades de modos de pensar, sentir, resistir e cuidar.

Encontrá-las não foi tarefa simples. O que está disponível de rápido acesso são os referenciais eurocentrados. Para alcançar uma pluralidade de vozes foi preciso realizar um movimento ativo de escuta a referenciais não acadêmicos; buscas em bancos de dissertações e teses; seguir as pistas das referências bibliográficas dos trabalhos que nos inspiraram; prosear com outras/os pesquisadoras/es; pegar os caminhos intuídos. Assim, fomos encontrando e sendo encontradas pelas companhias dessa rede epistemológica feminista que tramamos.

Compusemos metamorfoses no nosso corpo-terapeuta também ao realizar o exercício do *Situar-me*, no qual encontro com meu pertencimento étnico; realizo um intensivo processo de racialização; tracejo meus territórios existenciais; (re)conheço meu corpo-território.

O *situar* como importante prática no processo de formação psi, ao permitir delinear o espaço que se ocupa no mundo, dar visibilidade às suas composições corporais/subjetivas e trabalhar aspectos que estavam invisibilizados. Experiências que transformaram corpo e subjetividade e fizeram brotar composições no globo ocular que o tornaram capaz de enxergar as interseccionalidades; ferramenta que se acoplou às práticas clínicas na tentativa de tensionar as colonialidades. Porque uma clínica decolonial com mulheridades se faz com uma prática ética, estética, política, situada.

Sensibilidade que nos permitiu realizar análises mais complexas que levassem em consideração as linhas interseccionais de composição das Sujeitas, como gênero, raça, classe, etc., percebêssemos como elas se enlaçam e ampliam as vulnerabilidades, riscos e opressões.

Quando convocamos as mulheridades a dançarem suas carnes, emerge nesse encontro narrativas de violências vividas. Forças expropriadas dessas Sujeitas que produzem uma interdição na relação (de amorosidade) com suas corporeidades.

A arte foi precioso território de composição de nossas práticas, ao se forjar como guerrilha estética com potência de desestabilizar as composições hegemônicas, coloniais, agitar as forças e moléculas; movimentar novos processos de subjetivação. Ela se trama junto a clínica grupal, na tentativa de produzirmos ferramentas clínicas que contribuam nos processos das mulheridades.

Foi emocionante acompanhá-las na construção de caminhos para encontrar seus corpos-territórios com suas: memórias; intensidades; cicatrizes; alegrias; prazeres; imagens; dores; e convocarem novas composições para aquilo que desejaram ressignificar. Produziram passagem ao experimentarem as ferramentas clínica/artística *caminho dos ossos, cantar carne, tecer pele*; e seus dispositivos poéticos *tatear, dançar, sonoridades*, dentre outros. Experimentações que contribuíram para um processo de retomada, (re)apropriação, ocupação de seus corpos-territórios. O corpo como território de resistência e re-existências.

Também foi bonito experienciar um processo grupal em que tecemos uma rede virtual entrelaçando multiplicidades de mulheridades. Rede que pode se fazer curadora, ao se tramar como espaço de confiança onde foi confortável compartilhar do vivido.

A partilha foi momento de generosidade em que as companheiras contribuía umas com as outras ao compartilharem suas experiências. Cultivaram assim, uma grupalidade que pode se fazer curadora, movimentando escuta, rompendo silenciamentos, uma (re)apropriação de si; um espaço de exercício de potências. A força de estar entre e com mulheridades afirmando uma perspectiva de coexistências que se acompanham, dialogam e se fortalecem pela grupalidade.

Depois desse tracejado, levantamos acampamento e colocamos novamente nossa caravana na estrada, agora bem mais povoada. Agradecemos a você leitora que nos acompanhou até aqui. Espero que algo possa ter saltado dessas páginas e movido intensidades em seu corpo-território. Nos despedimos e seguimos estrada desejante pelos encontros entre e com mulheridades que virão.

## REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

ALVES, C. B.; DELMONDEZ, P. Contribuições do pensamento decolonial à psicologia política. **Psicologia Política**, v. 15, n. 34, p. 647-661, set.-dez, 2015.

ALVES, A. M. M.; BRANDÃO, D. F.; CESAR, J. M. Re-existir: diálogos entre psicologia, formação e teatro na política da juventude. In: II Simpósio Internacional em Narrativas Gênero e Política, 2018, Belo Horizonte. **Anais do II Simpósio Internacional em Narrativas Gênero e Política: Mulheres e resistência em tempos de violação de direitos**. Even3, 2018.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Rev. Brasileira de Ciência e Política**, n. 11, p. 89-117, 2013.

BATISTELE, B.M. Branquitude e fragilidade branca: conceitos para fazer pensar a Psicologia. **Perspectivas em Psicologia**, Uberlândia, v. 25, n. 1, p. 157-173, jan.-jun, 2021.

BENEVIDES DE BARROS, R. Dispositivos em ação: o grupo. **Caderno de Subjetividade de Estudos e Pesquisa da Subjetividade**, São Paulo, p. 97-106, jun. 1996.

BENEVIDES DE BARROS, R. Clínica grupal? **Revista do Departamento de Psicologia/UFF**, v. 7, n. 1, p. 5-11, 1995.

BENEVIDES DE BARROS, R. **Grupo: a afirmação de um simulacro**. Porto Alegre: Sulina/Editora da UFRGS, 2013.

BENTO, C. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das letras, 2022.

BERCITO, D. **Pandemia democratizou poder de matar**, diz autor da teoria da 'necropolítica'. Folha de São Paulo, Washington/EUA, 31, 03, 2021. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/pandemia-democratizou-poder-de-matar-diz-autor-da-teoria-da-necropolitica.shtml>>. Acesso em: 07 de junho de 2021.

BIROLI, F. **Gênero e desigualdades: os limites da democracia no Brasil**. São Paulo, Boitempo, 2018.

BOOCK, A.M. et al. **Psicologias**: uma introdução ao estudo da psicologia. São Paulo: Saraiva, 2001.

BRANDÃO, D.F. Corpófera. In: MESSINA, I. (org). **Dossie – Lab.ic**. Vitória: Causa, p. 27-38, 2019.

BRASIL. **Resolução CNE/CES5/2011** – Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de graduação em Psicologia, estabelecendo normas para o projeto pedagógico complementar para a Formação de Professores de Psicologia. Brasília: MEC, 2011.

CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CARDOSO, L. O branco-objeto: o movimento negro situando a branquitude. **Instrumento**, v.13, n.1, jan-jun., 2011.

CAMURÇA, S. Nosso corpo, nosso primeiro território! In: SILVA, C.S.M; ÁVILA, M.B.; FERREIRA, V.; ANDRADE, P. (org.). **Cadernos de crítica feministas**. Recife: SOS CORPO, p. 142-145, 2012.

CARNEIRO, A. S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, S. Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: Santiago Castro-Gómez et. al. (org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, p. 79-92, 2007.

CERQUEIRA, D. **Atlas da Violência 2021**. São Paulo: FBSP, 2021.

CHAVES, K. A. Corpo-território, reprodução social e cosmopolítica: reflexões a partir das lutas das mulheres indígenas no Brasil. **Geo crítica**, v. 25, n. 4, p. 51-71, 2021.

CIGANOS: povo invisível. Direção: Erica Pielli e Thaís Afonso. Produção: Ministério Público Federal. YouTube, 2018. 1 vídeo (20m51s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yOROSBwaIh4>>. Acesso em: 24 de maio de 2021.

COLLINS, P. H. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.

CONCEIÇÃO, W.L. **Branquitude**: dilema racial brasileiro. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020.

COSTA, E. Pesquisa situacional sobre as mulheres de etnia romani (“ciganas”) no contexto Brasil. In: COSTA, E. et. al. (org.). **Mulheres Romani (ciganas)**: Rostos e identidades. Brasília: *AMSK/Brasil*, p. 23-4, 2017.

CRENSHAW, K. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, jan. 2002.

CRUZ HERNÁNDEZ, D. T. Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos femeninos. **Solar**, v. 12, n. 1, p. 35-46, 2017.

CUNHA, J.R. Pensando identidade e diferença: as mulheres ciganas e a reivindicação de direitos específicos. In: COSTA, E. et. al. (org.). **Mulheres Romani (ciganas)**: Rostos e identidades. Brasília: *AMSK/Brasil*, p. 11-21, 2017.

CURIEL, O. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: Heloiza Buarque de Holanda (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 120-139, 2020.

DELEUZE, G. ¿Que és um dispositivo? In: BALIBAR, E.; DREYFUS, H.; DELEUZE, G. et al. (org.). **Michel Foucault, filósofo**. Barcelona: Gedisa, 1990. p. 155-163.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. 1874 – Três novelas ou “O que se passou?”. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3. São Paulo: Ed. 34, p. 69-89, 2012.

\_\_\_\_\_. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, vol. 3. São Paulo: Ed. 34, 2012.

\_\_\_\_\_. Introdução: rizoma. 2. ed. In: DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia, vol. 1. São Paulo: Ed. 34, p. 11-37, 1995.

\_\_\_\_\_. (1972). **O Anti-Édipo**. ed. 2. São Paulo: Editora 34, 2011.

DEWES, J. O. **Amostragem em bola de neve e respondent-driven sampling**: uma descrição dos métodos. 2013. TCC (Graduação) Curso de Estatística, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

DIANGELO, R. **Não basta não ser racista**: sejamos antirracistas. São Paulo: Faro Editorial, 2018.

DIMENSTEIN, M. A cultura profissional do psicólogo e o ideário individualista: implicações para a prática no campo da assistência pública à saúde. **Estudos de Psicologia**, 2000, v.5, n.1, p. 95-121.

DUSSEL, E. Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. In: Santiago Castro-Gómez (org.). **Pensar (en) los intersticios**: teoría y práctica de la crítica poscolonial. Santa Fe de Bogotá: CEJA, 1999. p. 147-162.

FLORES NÔMADES. **Flor de Cactus**. YouTube, 2017. Disponível em: <[https://www.youtube.com/watch?v=VUKK\\_87-FrE](https://www.youtube.com/watch?v=VUKK_87-FrE)>. Acesso em: 06 de setembro de 2022.

\_\_\_\_\_. **Corpófera**. YouTube, 2021. Disponível em: < <https://youtu.be/H2us8ogMcR8>>. Acesso em: 30 de setembro de 2022.

FEDERICI, S. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FERNÁNDEZ, A. M. **O campo grupal**: notas de uma genealogia. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GAGO, V. **A potência feminista, ou o desejo de transformar tudo**. São Paulo: Elefante, 2020.

GARCIA-ROZA, L. A. Psicologia: um espaço de dispersão do saber. **Rádice**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 4, p. 20-26, 1977.

GODOY, P.P. **O povo invisível**: Os ciganos e a emergência de um direito libertador. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2020.

GOMES, C. M. Gênero como categoria de análise decolonial. **Rev. Ciênc. Soc.**, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 65-82, jan-abr, 2018.

GONÇALVES, M. A. **Psicologia favelada**: ensaios sobre a construção de uma perspectiva popular em psicologia. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

GONÇALVES, J. S.; RIBEIRO, J. O. S. Colonialidade de gênero: o feminismo de María Lugones. **Anais eletrônicos do VII Seminário Corpo, Gênero e Sexualidade, do III Seminário Internacional Corpo, Gênero e Sexualidade** e do III Luso-Brasileiro Educação em Sexualidade, Gênero, Saúde e Sustentabilidade. Rio Grande: Ed. da FURG, 2018. Disponível em: < <http://www.7seminario.furg.br/>>. Acesso em: 11 de janeiro de 2021.

GONZALEZ, L. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. Org. RIOS, F. et al. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Ed. 1. Petrópolis: Vozes, 1986.

HASS, J.G. *Anatomia da dança*. Barueri: Manoele, 2011.

INSTITUTO SÓCIO AMBIENTAL. **Quadro geral dos povos**. Disponível em: <[https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro\\_Geral\\_dos\\_Povos](https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos)>. Acesso em: 01 jul. 2021.

JANÔ, A. J. **A aprendizagem do ator**. São Paulo: Ática, 1992.

KILOMBA, G. **Memórias da plantação – Episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LUGONES, M. Colonialidade e gênero. In: Heloiza Buarque de Holanda (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83.

MACEDO, S.H., SOUZA, T.A., COSTA, W.A. **Reconstruindo uma trajetória de lutas: a história do fórum de mulheres do espírito santo**. TCC (Graduação) Serviço Social, Universidade Federal do Espírito Santo, 2014.

MBEMBE, A. **Necropolítica**. 6. ed. São Paulo: n-1 edições, 2020.

MESSEDER, S.C. A pesquisadora e carnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. In: Heloiza Buarque de Holanda (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 154-171.

MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Niterói, v. 34, p. 287-324, 2008.

MOUNTAIN, I. Reflexões sobre metodologias críticas em pesquisa: interseccionalidade, reflexividade e situacionalidade. **Psicologia Política**, v. 17, n. 40, p. 454-469, 2017.

NASCIMENTO, L. C. P. **Transfeminismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

NARVAZ, G. N. **A (in)visibilidade do gênero na psicologia acadêmica: onde discursos fazem(se) políticas**. 2009. Tese (Doutorado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

NOGUEIRA, D. **Ciganos são amarrados a postes e têm rostos pintados na Ucrânia**. DCM 22 de mar. 2022. <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2022/03/ciganos-sao-amarrados-e-pintados-com-corante-antisseptico-na-ucrania.html>. Acesso em: 13 de jul. 2022.

NÚÑEZ, G. **Jesus e cristianismo são coisas diferentes?** Descatequizar para descolonizar. 30 dez. 2021. Instagram: @genipapos. Disponível em <https://www.instagram.com/p/CkdmcHir0aP/>. Acesso em: 01 de out. 2022.

NÚÑEZ, G. Descolonização do pensamento psicológico. **Revista Plural**, Florianópolis, v. 1, n. 2, p. 06-11, 2019.

OYĚWÙMÍ, O. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos de gênero**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: Heloiza Buarque de Holanda (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 84-95.

PEREIRA, S. M. **Corramos para os quilombos: escavações para uma clínica em grupo com mulheres negra**. Dissertação (Mestrado em Psicologia Institucional) Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2022.

PARRA-VALENCIA, L.M. **Grupalidad curadora**. Descolonialidad de saberes-prácticas campesinas y afroindígenas, en Montes de María (Caribe colombiano). Tese (Doutorado em Ciências Sociais e Humanas) Pontificia Universidade Javeriana, Bogotá, 2019.

PARRA-VALENCIA, L.M.; GALINDO, D.I. Grupalidad: um caminho al lado de los otros como potencial de sanación psíquica. **Revista Tesis Psicológica**, v. 10, n.1, p. 132-145, 2015.

PERETTA, É. **O soldado nú**: origens da dança Butô. São Paulo: Perspectiva, 2015.

PINHO, O. **E eu não sou uma mulher?** – Sojourner Truth, 2014. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>>. Acessado em: 01 de abril de 2022.

POZZANA, L.B.; KASTRUP, V. Cartografar é acompanhar processos. In: PASSOS, E., KASTRUP, V., ESCÓSSIA, L. (org.). **Pistas do método da cartografia** – Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, p. 52-76, 2015.

RAMOSE, M. **Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana**. Tradução de Rafael Medina Lopes, Roberta Ribeiro Cassiano Dirce Eleonora Nigro Solis. Rio de Janeiro: Ensaios Filosóficos, v. IV, 2011.

ROLNIK, S. **Cartografia Sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. 2. Ed. Porto Alegre: Sulinas, 2016.

SCHUCMAN, L. V. **Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. 2012. Tese (Doutorado de Pós-Graduação em Psicologia. Área de concentração: Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2012.

SIDERAC, S. Acuerpándonos para tejer pluralidades. Entrevista a Lorena Cabnal. **Entramados Educación e Sociedad**, Universidad la Grand Colombia, v.6, n.1, 2019.

SILVEIRA, M.M.M. Do corpo-território ao mapeamento dos feminicídios: o que nos ensinam as mapeadoras feministas da América Latina. In: **XIII ENANPEGE A geografia brasileira na ciência-mundo**: produção, circulação e apropriação do conhecimento, 2019.

SITUAR. In: **Dicionário Michaelis**, 2021. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=situar>>. Acesso em: 26/03/2021.

SOUZA, N.S. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SPIVAK, G.C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VASCONCELOS, M. Mulheres romani (ciganas): Imagem, representação e abordagens da mídia brasileira. In: COSTA, E. et. al. (org.). **Mulheres Romani (ciganas):** Rostos e identidades. Brasília: AMSK/Brasil, p. 47-61, 2017.

VÉRGES, F. **Um feminismo decolonial.** São Paulo: Ubu Editora, 2020.

ZANELLO, V. **Saúde mental, gênero e dispositivo:** cultura e processos de subjetivação. Curitiba: Appris, 2018.

ZIEGLER, M. F. **Estudo genético confirma que ciganos são originários do noroeste da Índia.** Último Segundo [São Paulo] 06 dez. 2012. Disponível em: <http://fragmentosfractais.blogspot.com/2012/12/estudo-genetico-confirma-que-ciganos.html>. Acesso em: 12 de julho de 2022.