

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Kwame Yonatan Poli dos Santos

POR UM FIO: UMA ESCUTA DAS DIÁSPORAS PULSIONAIS

São Paulo

2022

Kwame Yonatan Poli dos Santos

POR UM FIO: UMA ESCUTA DAS DIÁSPORAS PULSIONAIS

Tese apresentada à Banca
Examinadora da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo
como exigência parcial para obtenção
do título de Doutor em Psicologia

Aprovado em _____

BANCA EXAMINADORA

Presidente: Profa. Dra. Suely Belinha Rolnik (Orientadora)
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC)

Membro externo: Profa. Dra. Rosane da Silva Borges (USP)

Membro externo: Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Junior (UFRRJ)

Membro interno: Profa. Dra. Maria Cristina Vicentin (PUC-SP)

Membro interno: Prof. Dr. João Perci Schiavon (PUC-SP)

Resumo

A colonialidade foi um incêndio que dizimou milhares de etnias, culturas e modos de existência. Todavia, ainda andamos sob as cinzas e brasas que nos queimam. Ela é uma expressão objetiva da exploração do Modo Capitalista de Produção (MCP) e, ao mesmo tempo, sua materialidade não seria possível sem estar acompanhada de um modo de produção de subjetividades que é correlato ao MCP: o Modo de Produção Colonial (MPC). Os efeitos subjetivos do MPC são verificados tanto no colonizado quanto no colonizador. Diante disso, nossas questões fundamentais de pesquisa são: o que produz a colonialidade? Podem a clínica particular e as instituições da rede socioassistencial driblar os efeitos do MPC? Para respondê-las, é preciso cartografar, ou seja, mergulhar no campo subjetivo em que o desejo é instrumentalizado pelo MPC. Nossa hipótese é a de que o MPC não será efetivamente superado sem um trabalho voltado para a política do desejo. Nessa perspectiva, a Psicanálise é instrumento de mergulho nos processos de produção da subjetividade a fim de reavaliar os efeitos da colonialidade na obstrução dos processos de singularização. Contudo, para tanto, o discurso psicanalítico também precisa passar por uma reavaliação crítica e, portanto, clínica, em relação aos atravessamentos da colonialidade em sua práxis. Assim, pode tornar-se capaz de cartografar uma micropolítica ativa do desejo. Diante disso, o objetivo desta tese é analisar o alcance da clínica no tratamento das sequelas do MPC que, de tão profundas, estão à flor-da-pele. Para tal empreitada, mergulhamos no dispositivo colonial-escravocrata. Apontamos as implicações subjetivas dos efeitos da colonialidade e sugerimos possibilidades de como agir eticamente a partir da clínica, em uma “escuta com o olhar”, que possibilita ressignificar e dar passagem a processos de singularização. Nesse sentido, nossa pesquisa extrapola o consultório particular, forja dispositivos clínicos nas políticas públicas e propõe uma perspectiva de aquilombamento a ser adotada na paisagem social. Com isso, concluímos esta pesquisa vital buscando colocar a clínica à altura de um dispositivo de aquilombamento, que se traduz em uma reorientação ética que visa um deslocamento micropolítico ativo do desejo. Ademais, através do aquilombamento da clínica, foi possível inventar zonas temporárias em que a perspectiva da produção de diferença, em processos de singularização, foi sustentada e intensificada pela tessitura de fios de vida. Constatamos, assim, que é preciso um diagnóstico ético que busque brechas no MPC para que se forje um lugar de escuta da pulsão diaspórica, na qual a produção da diferença possa retornar. Por

fim, o presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 002, número de processo é 88887.163113/2018-00.

Palavras-chave: Colonialidade; Clínica psicanalítica; Ética; Aquilombamento.

Abstract

Coloniality was a fire that decimated thousands of ethnies, cultures and life ways; we walk under the ashes and coal that still burns us. It is an objective expression of the Capitalist Mode of Production (CMP) exploration and, at the same time, its materiality wouldn't be possible without being escorted by a subjectivities way of production related to CMP, the Colonial Production Way (CPW). The subjective effects of CMP are verified on the colonized as much as on the colonizer. Therefore, our two fundamental matters are: what does coloniality produce? Can private clinics and social assistance networks escape the effects of CPW? To answer these questions it's necessary to map, which means, dive into the subjective field where the desire is being instrumentalized by CPW. Our hypothesis is that CPW won't be effective overruled without a work directed to the desire politic; under this perspective, psychoanalysis is a diving instrument into the subjectiveness looking for reevaluate the effects of colonization in the obstruction of singularity process. Nonetheless, for that to happen, the psychoanalysis speech also needs to go through a critical revaluation, therefore clinical, related to the colonial crossings within its practice; so that it is able to map the active desire micropolitics. This thesis's goal is to analyse clinics' reach in the treatment of the consequences of CPW that are so deep that they're right on the surface. To make this happen we dive into the colonial slavery system. We point the subjectivities implications of coloniality and suggest possibilities to art in an ethical way from the clinic, listening with a look that makes possible to design and open ways to singularizations processes. In that regard, our research extrapolates the particular practice, forges clinical tools inside public politics and proposes an aquilombamento perspective to be adopted in the social landscape. We conclude this vital research looking to put the clinical practice as high as an aquilombamento. Clinical practice aquilombamento translates in an ethical reorientation that looks for a desire active micropolitical displacement. Throughout clinical practice aquilombamento it was possible to create temporary zones, where the production perspective of difference in singularization processes was sustained and intensified by the weave of life strings. We found that an ethical diagnosis that finds breaches in the CPW is needed so that a listening space is created for the diasporic pulse, in which the production of difference may return. This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance code 002, number of process é 88887.163113/2018-00.

Keywords: Coloniality, psychoanalytic clinic, ethic, aquilombamento.

LISTA DE FIGURAS

Figura: Aplicação do Castigo Açoite, Quadro de Jean- Baptiste Debret

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO - <i>ERGUER A VOZ E A ESCUTA SOB AS RUÍNAS DA COLONIALIDADE</i>	9
1º MERGULHO - O MAL-ESTAR NO DISPOSITIVO COLONIAL-ESCRAVOCRATA	58
2ª MERGULHO - O DIAGNÓSTICO ÉTICO: ESCUTAR COM O OLHAR	101
3º MERGULHO - O AQUILOMBAMENTO NAS MARGENS: “PROJETOS DE MUNDOS”	138
CONCLUSÃO - UMA CARTA AO QUE VAI NASCER	173
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	183

Dedico à Santa Sampaio e ao José Soró (*in memoriam*),
que na ciência da sevirologia inventaram outros mundos possíveis.

Para Joelma que, aprendendo a ler, ensinou-me a escrever.
E à minha filha, Kalihe Harumi: aquela que veio do céu para trazer o mar da
primavera.

Agradecimentos à Capes

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 002, número de processo é 88887.163113/2018-00.

Agradecimentos

O texto que segue foi escrito com tinta preta, não por conta da cor da fonte, mas pelo traço negro invisível nas entrelinhas de cada frase, parágrafo, capítulo e Mergulho.

Primeiro, quero agradecer àquelxs que me sonharam há séculos atrás. Graças a essa tessitura de horizontes, estou aqui, na universidade, por meio das políticas de ações afirmativas, ou seja, das lutas do movimento negro.

Agradeço àqueles que se encantaram e viraram estrelas que nos guiam: minha bisavô Tiana e seu bolo de fubá com chá mate, meu avô Ivo e seu cafuné, meu tio David e suas fotografias, minha tia Ilza e seu abraço, meu padrinho Miro e sua alegria, Dona Santa e seu cuidado e mestre Soró e sua firmeza permanente.

Agradeço à minha vó Dirce Araújo Poli, a ancestralidade viva que me apresentou a pesquisa vital sobre os mistérios que nos compõem.

Agradeço à minha mãe, Neuza Maria Poli (Aisha Mahim), que me ensinou com tanto amor sobre os afetos na sua potência de avaliação.

Agradeço ao meu pai, Ivair Augusto Alves dos Santos, que cultivou a chama do desejo de saber e abriu os caminhos para as pesquisas vitais.

Agradeço à Suely Rolnik, minha orientadora, pela bússola ética do desejo.

Agradeço à Josy pelo apoio e disponibilidade.

Agradeço à banca de qualificação e defesa pela generosidade: Maria Cristina Vicentin, Denise Ferreira da Silva, Deivison (Nkosi) Faustino, João Perci Schiavon, Renato Noguera, Rosane Borges, e tatiana nascimento.

Agradeço à Eiko, mãe da Kalihe, que me apoiou na sustentação do desejo do doutorado.

Às minhas irmãs e irmãos, por estarem sempre juntos no caminh(a)mar: Mafoane Odara, Husani Kamau, Handemba Mutana e Tetembua Dandara.

Aos meus tios, tias, primxs e cunhadxs que carrego no coração.

Axs amigxs da vida na parceria do vôo que é a amizade.

À Barbara, pela leitura da qualificação e por toda a poesia.

Ao Guilherme, pelo caminh(a)mar de mais de uma década.

À Flávia, pela amizade sincera e cuidadosa.

À Dai, pela parceria e alegria.

Ao Nico por ajudar a regar a semente do que é a tese hoje.

Axs parceirxs da vadiação da Capoeira Angola, xs Angoleirxs do Sertão de São Paulo (SP) até Feira de Santana (BA). Ao Treinel Coragem e Mestre Claudio, axé pa nós!

Xs colegas do Núcleo de subjetividade, pelas trocas que potencializaram esse trabalho.

Ao Fernando Silva Teixeira-Filho, pela amizade e supervisão.

À Julia F., pelo vislumbre da potência.

À Luciana A., pela leitura e navegação nas contracorrentes.

Xs amigxs do coletivo Margens Clínicas, pelos encontros alegres que aumentam a potência de existir. Agradeço a Laura, Anna, Anita, Victor, Pedro, Maria, Olívia, Rafa, Dudu, Sandra e Emiliano.

Ao Instituto Amma Psiquê e à Rede Pretas pelo aquilombamento, por todo apoio e carinho.

Axs participantes do grupo e da Formação Aberta - Aquilombamentos nas Margens, pela inspiração para a escrita desse trabalho.

Às analisandas e aos analisandos pelo klinâmen, que me ensinam a *escutar com olhar*.

Às supervisionandas, que me ensinam a práxis clínica.

Por fim, agradeço mais uma vez, o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

INTRODUÇÃO: *ERGUER A VOZE A ESCUTA SOB AS RUÍNAS DA COLONIALIDADE*

O primeiro fio de vida que lançamos é o grito. Chegamos ao mundo berrando para respirar, inspirando e expirando em meio a uma troca contínua e desejante de um sopro. O vivo se manifesta no grito. Nesse ciclo vital, existe um incêndio colonial que vem obstruindo processos vitais há séculos, um fogo que incendiou milhares de etnias, culturas e modos de existência. Entretanto, apesar da passagem do tempo histórico, ainda andamos sob as cinzas e brasas nos queimam.

Situado nesse contexto, este trabalho é um desdobramento da escuta das brechas, isto é, dos fios que tecem a força vital (LOPES; SIMAS, 2020), apesar da intoxicação da poluição colonial. Em nossos modos de existência, ainda é preciso recordar que um dia fomos uma colônia de Portugal e, por isso, a trama colonial-escravocrata é estruturante do presente e contamina as sementes do futuro. Diante disso, as questões centrais desta investigação são: o que produz a colonialidade? Como driblar parte de seus efeitos a partir do trabalho clínico?

A primeira pergunta traz uma ambiguidade, visto que interroga sobre os efeitos visíveis e, ao mesmo tempo, invisíveis da colonialidade. Assim sendo, é preciso pensar: “A quem inventamos como outro e de quem somos invenção?” (PORCHAT, 2019, p. 9). Já a segunda pergunta exige saber como seria esse drible, essa torção a partir da clínica, com quais bases e parâmetros. Para responder a essas questões, é preciso entender melhor o que chamamos de colonialidade para, então, pensarmos seus efeitos na subjetividade.

Grosfoguel (2016) aponta que existiram quatro genocídios ao longo do século XVI: i) contra os mulçumanos e judeus na conquista de Al-Andalus; ii) contra africanos e povos originários das Américas, iii) a escravização dos mesmos; ii) contra mulheres queimadas vivas acusadas de bruxaria. Por meio da análise desses quatro genocídios é possível explicar como e quando surgiu a colonialidade.

Segundo Grosfoguel, “[A] conquista de Al-Andalus, no final do século XV, foi realizada sob o lema da ‘pureza de sangue’, que era um discurso protorracista” (2016, p. 32). Tais métodos de colonização foram reproduzidos na conquista da América, porém ocorre uma transformação de um sistema de poder baseado não mais nas

diferenças religiosas, mas sim nas diferenças fenotípicas (MALDONADO-TORRES, 2008), o que, por sua vez, baseou a invenção da noção de “raça”.

Assim se cria um imaginário social de “povos sem religião”, portanto, povos que não possuíam alma, o que os colocava fora da esfera da humanidade e permitia que fossem tratados como objetos a serem escravizados. Em outras palavras, produziu-se uma alteridade radical, de modo que as populações não-brancas fora da Europa foram desumanizadas (GROSFOGUEL, 2016); por exemplo, “a categoria ‘Índio’ constituiu uma nova invenção da identidade moderna e colonial homogeneizante” (Idem, p. 37). Dessa forma, a própria noção de identidade também resulta desta mesma perspectiva.

Por sua vez, o genocídio do “caça às bruxas”, em território europeu, segundo Silvia Federici (2019), relaciona-se à acumulação primitiva durante o início da expansão capitalista na formação de reserva de trabalho para o capitalismo global. Esse processo se conservou na escravização africana, por meio de práticas como o estupro das mulheres negras, o controle, a captura e a tentativa de subalternização dos corpos de mulheres.

É importante compreender que não se trata de uma equiparação desses quatro genocídios, pois perderíamos de vista as particularidades de cada um desses eventos, por exemplo, ainda que tenhamos registros de que houve escravidão em outros períodos históricos, o tráfico transatlântico de pessoas nascidas na África foi incomparável a qualquer outra forma de escravidão que aconteceu na história da humanidade.

O tráfico transatlântico já foi considerado pela Unesco uma das maiores tragédias da história da humanidade, por sua amplitude espacial e temporal e pelos sofrimentos e perdas causados ao continente africano. No entanto, o que está em julgamento não são os traficantes ocidentais, árabes e africanos, mas sim a própria instituição da escravidão em si, independentemente da origem “racial” dos traficantes. Negar a responsabilidade histórica dos países que participaram do tráfico por causa da participação africana seria como negar a responsabilidade do regime nazista no Holocausto, por causa da colaboração de certos países europeus e da traição de alguns judeus (MUNANGA apud KON et al, 2017, p. 37)

Desse modo, o colonialismo não é só um discurso ou uma matriz, mas também uma forma objetiva de exploração e apropriação do trabalho típica do capitalismo exercido fora da Europa por meio da exploração dos corpos e apropriação das terras,

da riqueza, da organização do mundo e dos processos de subjetivação. Essa materialidade não seria possível sem a produção de subjetividades, sem a política do desejo e, tampouco, sem um campo de forças que se expressa nessa forma (ROLNIK, 2018).

Não existiria capitalismo sem colonialismo e vice-versa. Afinal, ele não teria se universalizado sem um processo de violência sistemática praticada pelos europeus. Para o capitalismo se expandir, foi necessário dismantelar, desestruturar outras formas de vida, outras formas de relação de produção, outras formas de relação com a natureza e o campo vital para, de maneira geral, viabilizar a universalização do capitalismo como única forma de existência¹.

Sem a violência colonial (FANON, 1979), sem essa sistemática desestruturação da relação singular com a força vital (LOPES; SIMAS, 2020), o capitalismo não teria se expandido globalmente.

O mundo colonizado é um mundo cortado em dois. A linha de corte, a fronteira, é indicada pelas casernas e pelos postos policiais. Nas colônias, o interlocutor legítimo e institucional do colonizado, o porta-voz do colono e do regime de opressão é o policial ou o soldado. Nas sociedades de tipo capitalista, o ensino, religioso ou leigo, a formação dos reflexos morais e transmissíveis de pai para filho [...] criam em torno do explorado uma atmosfera de submissão e de inibição que alivia consideravelmente a tarefa das forças da ordem. [...] Nas regiões coloniais, em contrapartida, o policial e o soldado, por sua presença imediata, suas intervenções diretas e frequentes, mantêm o contato com o colonizado e lhe aconselham, com coronhadas ou napalm, que fique quieto. Como vemos, o intermediário do poder utiliza uma linguagem de pura violência. O intermediário não alivia a opressão, não disfarça a dominação.

Ele as expõe, ele as manifesta com a consciência tranquila das forças da ordem. O intermediário leva a violência para as casas e para os cérebros dos colonizados (FANON, 1979, p. 28).

A violência colonial tem uma função fundamental no Modo de Produção Colonial (MPC): dar manutenção às desigualdades de gênero, classe e raça, que são resultados do Modo Capitalista de Produção - MCP (COSTA-ROSA, 2013). Ela também cinde o território colonizado geograficamente, produzindo um *apartheid* geográfico por meio da polícia e, de forma concomitante, um *apartheid* existencial,

¹ Trecho baseado na palestra do Deivisson Faustino (Nkosi). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GClrZpwiMYg>. Acesso em: mai. de 2022.

pela interdição do reconhecimento da humanidade (FAUSTINO, 2022a) - fruto do racismo estrutural e estruturante. Porém, retomaremos isso mais adiante.

Quanto ao conceito de Modo de Produção, compreendemos que ele se refere a modos de enunciação do sujeito em sociedade:

Tomamos o conceito de Modo de Produção (MP) como o modo do conjunto das formas de produzir bens materiais diversos, como modo de ser de um processo produtivo; mas também como conceito teórico que abrange a totalidade social, ou seja, tanto a estrutura econômica quanto todos os outros níveis da Formação Social: o jurídico-político, o ideológico, o cultural (Fioravante, 1978), e o subjetivo (COSTA-ROSA, 2013, p. 24).

Nesse sentido, a colonização, além de um empreendimento lucrativo de controle e exploração de corpos negros e indígenas, também atuou no âmbito da relação de Modo de Produção com o vital. Assim,

[...] a superação do colonialismo não depende apenas da eleição de líderes africanos, mas também de uma reorganização das relações de produção, orientada em função das reais necessidades do povo e por ele protagonizada. Do contrário, todo o esforço dos movimentos de libertação se veria afogado no neocolonialismo (FAUSTINO, 2022b, p. 38).

Para que ocorra a desalienação colonial, é preciso a reorganização das relações de produção materiais e, também, do modo de subjetivação com vistas a combater a cafetinagem da força vital a serviço do MCP (ROLNIK, 2018).

Nessa direção, convém aludir à “expressão ‘força vital’, sempre presente nas teorizações sobre filosofias africanas” e que “designa o fenômeno responsável pela vida existente no Universo visível e invisível” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 27). Dessa forma, a força vital se relaciona com um conceito central neste trabalho: a diferença absoluta. Na clínica, é isso que deseja obter o analista:

O desejo do analista não é um desejo puro. É um desejo de obter a diferença absoluta, aquela que intervém quando, confrontado com o significante primordial, o sujeito vem, pela primeira vez, à posição de se assujeitar a ele. Só aí pode surgir a significação de um amor sem limite, porque fora dos limites da lei, somente onde ele pode viver. (LACAN, 1998, p. 267).

O significante primordial é o ponto de ancoragem da subjetividade. A obtenção da diferença absoluta, pelo analista, refere-se ao processo analítico involutivo na

direção da diferença. O amor, na análise, é referente à relação transferencial que visa dar passagem à diferença que não está presente no espelho. Postura que esta manifesta no questionamento filosófico: “Será preciso antes partir-lhe as orelhas, para que aprendam a ouvir com os olhos?” (NIETZSCHE, 2011, p. 17).

Escutar com o olhar é ouvir com os poros da pele, uma vez que a tarefa da escuta psicanalítica não se limita ao campo sensorial do ouvido. Ela também se insere no regime intensivo (campo das forças), visando a tarefa ética de estar à altura do desejo na sua voz ativa. A propósito da *escuta com o olhar*, falaremos mais adiante.

A diferença absoluta não é possível de relativizar, mas sim a medida de todos os processos em última instância, uma vez que a força vital não se desfaz nesse confronto com as forças reativas (SCHIAVON, 2012).

Aliás, o conceito de “diferença” não deve ser tomado, neste trabalho, submetido à noção de identidade e nem considerado como negatividade. Exemplo disso é a construção do/a diferente produzida pelo racismo: “A pessoa é vista como ‘diferente’ devido a sua origem racial e/ ou pertença religiosa (...). Só se torna ‘diferente’ porque se ‘difere’ de um grupo que tem o poder de se definir como norma – a norma branca (...)” (KILOMBA, 2019b, p. 75). A postura que leva a diferença a ser ontologizada como negativa (MOURA, 1988) advém de processos históricos sucessivos de discriminação, que a tornam inseparável de uma hierarquia, uma vez que ela se torna uma marca essencializada de inferioridade.

Com isso, delineia-se aqui uma concepção da diferença que não está subordinada à identidade, ou seja, que não é forjada na negação do diferente e na afirmação do mesmo. Aqui pensamos que a diferença se refere a uma perspectiva de diferenciação que não se opõe, nem é antagônica e nem é contraditória: “Queremos pensar a diferença em si mesma e a relação do diferente com o diferente, independentemente das formas da representação que as conduzem ao Mesmo e as fazem passar pelo negativo” (DELEUZE, 2018, p. 13).

A instrumentalização da força vital pelo MPC foi uma estratégia de dominação que se deu por meio da invenção e da consolidação da racialidade enquanto uma diferença hierarquizada (KILOMBA, 2019b).

Há nisso uma mistificação de que todos dividimos uma condição universal de humanidade. No entanto, o racismo estrutura o laço social, pois o mito da democracia racial funda o Estado brasileiro. A concepção de democracia racial é uma tentativa de

mistificação da universalidade dos direitos, quando, de fato, institucionalizou-se uma hierarquia baseada na invenção das noções de diferença racial e de gênero.

De um lado, o processo sistemático de genocídio teve função de luta territorial e, por outro, a escravização visava a acumulação de capital e a submissão dos colonizados - que é a base da acumulação. Dessa forma, dentro do colonialismo, o racismo surge como uma forma de limitar o direito universal apenas aos europeus, de modo que “o uso do universal continuamente produz a forclusão de uma exclusão” (AYOUC, 2019, p. 150). O direito universal se constitui a partir do aniquilamento dos indesejados (BUENO, 2021), isto é, a partir da necropolítica (MBEMBE, 2018).

Nesse viés, o conceito de necropolítica refere-se a diferentes formas de dominação e exercício do poder e surge do diálogo com a noção foucaultiana de biopolítica:

O mais importante que aprendemos com Foucault é que o corpo vivo (e, portanto, mortal) é o objeto central de toda política. *Il n'y a pas de politique qui ne soit pas une politique des corps* (não existe uma política que não seja uma política dos corpos) ... O corpo não é para Foucault um organismo biológico dado sobre o qual o poder age. A própria tarefa da ação política é fabricar um corpo, colocá-lo em funcionamento, definir seus modos de reprodução, prefigurar as modalidades de discurso por meio das quais esse corpo se torna ficcionalizado até poder dizer “eu” (PRECIADO, 2020, on-line)².

Nesse sentido, o governo do vivo está inscrito na realidade através de práticas políticas de um regime de verdade que são fabricadas pela colonialidade. A necropolítica incide na demarcação de uma fronteira entre “quem pode morrer” e “quem deve ter a vida investida”.

Para o filósofo camaronês Joseph-Achille Mbembe (2018), matar ou morrer ou deixar viver constituem os limites da soberania, seus atributos fundamentais”. Para Mbembe (2018), ser soberano é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder, ou seja, é a capacidade de definir quais vidas importam e quais não.

Nesse sentido, necropolítica não é sobre governar a vida, mas sim sobre produzir a morte. No caso do Brasil, a gestão da coesão nacional se dá pela produção da morte do inimigo interno, esse “estrangeiro” (*Unheimlich*) de que tenho medo:

² Disponível em: <http://agbcampinas.com.br/site/2020/paul-b-precado-aprendendo-com-o-virus/>
Acesso em: mai. de 2022.

“os/as estrangeiros/as, refugiados/as, imigrantes, mas também os sujeitos minorizados, produzem desconforto: como o *Unheimliche* freudiano, eles/as trazem à luz o que devia permanecer secreto” (AYOUC, 2019, p. 65). Dessa forma, podemos questionar: o que deveria permanecer escamoteado e o que retorna para o branco como desconforto na discussão sobre relações raciais?

A hierarquia racial fixou alguns grupos humanos em categorias genéricas (ROLNIK, 2021). Tal invenção é central para o funcionamento da matriz colonial-escravocrata, afinal: “A diáspora negra deu suor, lágrimas e sangue ao gosto do Mar” (AKOTIRENE, 2019, p. 26). Talvez, antes da colonização, a água do oceano Atlântico não fosse tão salgada.

Há muito tempo, as populações negras e indígenas *erguem a voz* (bell hooks, 2018) contra o processo de violência sistemática a que são submetidas desde a escravidão. Do movimento dessa voz da força vital (LOPES; SIMAS, 2020) que se ergue, nasce este trabalho, situado na contracorrente (BERNARDES, 2019) do poder colonial que atua para que se escute tudo, exceto o dizer da força vital (LOPES; SIMAS, 2020).

Retenho de Foucault essa ideia simples de que o poder, ou governamentalidade, age não tanto na base do comando vertical e despótico, mas do monitoramento do meio, não necessariamente fixando o que se deve fazer e o que não se pode (embora também isso esteja presente, e quanto!!), mas estabelecendo o campo das possibilidades, a latitude das condutas. Trata-se da ação sobre ação, ou da interferência na margem de manobra, na delimitação do que é possível e do que é impensável, restringindo-nos ao que nos aparece como possível (PELBART, 2019, p. 103).

Pensando na colonialidade como um regime que atua na margem de manobra do (im)possível, convém interrogar: o quanto esse atravessamento impossibilita a escuta da voz ativa da força na clínica? Até que ponto o trabalho na clínica não está poluído pela fumaça do incêndio colonial? Esses questionamentos são delineados na esteira de outros, também pertinentes, tais como: “o que poderia o sujeito negro dizer se ela ou ele não tivesse sua boca tapada? E o que o sujeito branco teria de ouvir?” (KILOMBA, 2019b, p. 41).

O ato de falar e ouvir envolve uma negociação entre quem fala e quem escuta, “ouvir é, nesse sentido, um ato de autorização em direção à/ao falante” (KILOMBA, 2019b, p. 42). Na clínica, *escutamos com o olhar* (NIETZSCHE, 2011), pois, para escutar singularmente, é preciso inventar um órgão para além da atividade sensorial.

O dizer da força vital (LOPES; SIMAS, 2020) aparece na clínica, por vezes, transfigurado na forma do grito. *Escutamos com o olhar* para fazer retornar o pensamento da diferença absoluta, pois um dos principais efeitos traumáticos da colonialidade é o recalque da memória da força ativa. Isto é, o recalque da noção de que outro mundo é possível³, que é possível “fazer a diferença” (DELEUZE, 2018).

Sendo assim, “a diferença absoluta não se distingue de uma vida ativa” (SCHIAVON, 2012, p. 169), visto que, na clínica psicanalítica, ela é um nódulo dinamizador do pensamento psicanalítico.

(...) “identidade” da psicanálise não provém senão do fato de que seus fundamentos se dão a partir daquilo que lhe é exterior à hibridez, isto é, a inclusão de elementos estrangeiros, díspares, heterogêneos, é constitutiva da psicanálise. Além do mais, como o judaísmo, a psicanálise não pode permanecer fixada em uma identificação imaginária consigo mesma. O seu desafio, para permanecer psicanalítica, é manter uma relação constante com outros discursos, hibridar-se. Sustentarei que a hibridação conceitual, teórica, mas também epistemológica do discurso analítico com outros discursos é o que garante sua dimensão psicanalítica, ou seja, a de uma relação constante com a extimidade (AYOUC, 2019, p. 25).

A vitalidade clínica e teórica do pensamento psicanalítico reside na hibridez, na sua capacidade de escuta da diferença absoluta, afinal, a linguagem do inconsciente (lapsos, sonhos, atos falhos) é uma língua estrangeira à consciência.

Se a psicanálise pretende questionar toda identidade monolítica, ela não pode deixar de aplicar essa desconstrução a si mesma. Proponho ver aqui como a noção de hibridez é uma figura, ainda que não nomeada, específica do pensamento analítico, subjacente a ele, e característica do seu funcionamento (AYOUC, 2019, p. 25-26).

Sendo a introdução da heterogeneidade constitutiva do discurso psicanalítico, sustentarei a hibridez como motor da psicanálise.

I - O que me co-move a escrever essa tese?

Os gritos quando irrompem na clínica não são nada aprazíveis, nem a quem rasga a garganta berrando, nem a quem os escuta com ouvidos ocos, que não

³ Ideia baseada no trabalho do Mestre Griot José Soró. Amigo e um dos fundadores da comunidade Quilombaque falecido em outubro de 2019. (www.agenciamural.org.br/um-novo-mundo-e-possivel-morre-soro-lider-da-comunidade-quilombaque-de-perus/) e do trabalho da psicóloga e artista Castiel Vitorino Brasileiro. Disponível em: <https://youtu.be/acb5psskLXQ>. Acesso em: mai. de 2022.

ressoam: “Só mesmo uma ilusão liberal para acreditar que a diferença vem sob a forma pacificada da tolerância, e não sob a forma agonística da explosão” (SAFATLE, 2020a).

Há gritos que irrompem com tanta força, porque são resultado do acúmulo de várias violências coloniais (FANON, 1979). Há que se sustentar o desconforto e continuar escutando, deixando ressoar, pois *erguer a voz* (hooks, 2019) é um exercício clínico da ordem da enunciação, que visa devolver dignidade à fala (LACAN, 1998).

Inicialmente, é necessário dizer como entrei nessa experiência colonial e a entrada subjetiva que o colonialismo teve em mim, uma vez que é nessa dobra que inicio a minha pesquisa.

O meu primeiro contato com a colonialidade não foi por meio dos livros de história. Eu a senti queimar na minha pele desde muito cedo, quando, na escola, no ensino fundamental, a professora de Artes pediu para que eu me desenhasse.

Lançar um olhar sobre mim era algo inusitado, então, desenhei um menino loiro de olhos azuis. Quando cheguei em casa, minha mãe, Neuza, viu o caderno, mas não se entristeceu, mesmo sendo militante do movimento negro e estudiosa das relações raciais. Sorriu com ternura, pegou uma revista e foi me mostrando fotos de pessoas parecidas comigo, com cabelo crespo e pele escura. Lembro-me de que ela teve certa dificuldade em achar tais imagens.

Minha mãe já sabia o que havia acontecido comigo, pois já sofria, há tempos, os efeitos do racismo. Seu corpo já havia passado pelo mesmo processo colonial de eclipse subjetivo.

Apesar de tudo, recuso com todas as minhas forças esta amputação. Sinto-me uma alma tão vasta quanto o mundo, verdadeiramente uma alma profunda como o mais profundo dos rios, meu peito tendo uma potência de expansão infinita. Eu sou dádiva, mas me recomendam a humildade dos enfermos... Ontem, abrindo os olhos ao mundo, vi o céu se contorcer de lado a lado. Quis me levantar, mas um silêncio sem vísceras atirou sobre mim suas asas paralisadas. Irresponsável, a cavalo entre o Nada e o Infinito, comecei a chorar (FANON, 2008, p. 126).

A amputação a que se refere Fanon me recorda de um analisando que veio em busca de análise, pois se sentia em carne-viva devido a sucessivas vivências de racismo que havia passado desde a infância.

Eu, sem saber o porquê, naquele dia comecei a chorar. Não entendia o que estava acontecendo, não compreendia que isso já era um dos efeitos da colonialidade no meu corpo. Nada é mais traumático do que o encontro repetitivo com a violência do racismo, assim “uma criança negra normal, tendo crescido no seio de uma família normal, ficará anormal ao menor contacto com o mundo branco” (FANON, 2008, p. 129). Por que havia escolhido me representar com uma imagem tão diferente da minha e, ao mesmo tempo, tão familiar ao imaginário da nossa cultura brasileira?

Na psicanálise, existem diferentes usos do desenho infantil, um deles é a leitura da representação de um ideal de eu: “O Ideal de eu é a estrutura mediante a qual ‘se produz a conexão da normatividade libidinal com a cultura’” (SOUZA, 1983, p. 33).

No processo de constituição do eu, existe uma instância que se chama ideal do eu. O ideal do eu é a instância psíquica em que o supereu exige do eu que se aproxime o máximo possível do ideal de eu. Esse ideal de eu tem a ver com o que está estabelecido no registro simbólico. Isto é, com o que está pactuado coletivamente, com o que é reconhecido, com o que é desejado e tido como atributo de valor. Esse ideal de eu tem a ver com aquilo que eu imagino, que eu sinto que é desejável que eu seja, que eu me torne (VEIGA, 2009).

Como vimos, no mundo branco, o ideal de eu é o da brancura, por isso a criança negra adoece ao entrar no mundo branco, alienando-se de sua imagem. Desse modo, interpreto a dissonância do meu desenho como uma adesão ao ideal de eu branco presente na nossa cultura.

Conforme assevera Fanon (2008), a criança negra se descobre racializada no contato traumático com o mundo branco. Desse modo, o “empuxo” na direção de uma imagem branca nos interessa, pois se trata de uma experiência transpessoal dos efeitos da colonialidade no corpo.

Outra interpretação possível é a de que o desenho era uma interrogação para minha mãe: “por que não essa representação?”. Na clínica, é preciso se posicionar em um plano em que a racialidade está sendo inventada. Porém, a própria negativa (“por que não?”) demonstra um desejo pelo ideal de eu (porque sim), o que torna outra questão mais urgente: como se chega ao ponto de não se reconhecer na imagem negra e almejar ser branco? (SOUZA, 1983). Afinal, quem quer ser negro ou indígena na América Latina?

O colonialismo visível te mutila sem disfarce: te proíbe de dizer, te proíbe de fazer, **te proíbe de ser**. O colonialismo invisível, por sua vez, te convence de que a servidão é um destino e a impotência, a tua natureza: te convence de que *não se pode* dizer, *não se pode* fazer, *não se pode* ser (GALEANO, 2016, p.157).

O colonialismo por meio da violência cíclica, da tortura psicológica, nos faz acreditar que não somos nada. A materialidade concreta da sua existência se dá por meio de uma violência colonial (FANON, 1979) e, por outro lado, é no invisível que MPC atua em nossas vidas e nos atormenta.

Colonialidade não é uma irracionalidade, pelo contrário, é uma das bases de sustentação do pensamento moderno (SILVA, 2007), que separa o sujeito da sua potência, inviabilizando o exercício da força naquilo que ela pode, arruinando a relação com o estrangeiro em nós (SOUZA, 1998). Em suma, desumaniza tanto o oprimido como o opressor.

Uma vez que incide no campo social, na produção de subjetividades, a colonialidade atua também na colonização dos processos de subjetivação, “gerando estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo” (GROSFOGUEL, 2016, p. 25).

Nesse sentido, convém problematizar: como tratar os efeitos da colonialidade em nós e, ao mesmo tempo, aquilo que a sustenta? Com quais dispositivos clínicos? São questões que nos conduzem a uma interrogação sobre a própria psicanálise: “Até que ponto a teoria psicanalítica não carregaria em si o imaginário europeu?” (AYOUCHE, 2019, p. 199).

Para responder a estas perguntas, realizaremos duplo agenciamento: i) a ampliação das bases clínicas para outros referenciais, por meio de um diálogo transdisciplinar; e ii) a produção de um dispositivo clínico que dê conta dos efeitos subjetivos da colonialidade.

Proponho um banho do Real à clínica, ou ainda, a Psicanálise se deitará no divã para escutar o quanto carrega em si os efeitos da colonialidade: “Já dissemos em outro lugar que a psicanálise, originariamente clínica e uma teoria do real, necessita, no entanto, de um contínuo banho de real para se colocar à altura de sua destinação e aí permanecer...” (SCHIAVON, 2012, p. 15).

Por outra via, uma das apostas que faremos é a reavaliação das bases sobre as quais o pensamento psicanalítico foi construído, buscando saber em que medida ele também não reproduz a lógica colonial. Colocarei o discurso analítico em diálogo com outros campos do pensamento tais como Spinoza e Nietzsche, da filosofia da diferença e do feminismo negro interseccional. São alianças que contribuem para a tarefa de construção de um dispositivo clínico decolonial.

A proposta teórica é realizar um diálogo transdisciplinar em que se produza um outro saber com desdobramentos clínicos-éticos-políticos-teóricos. Colocaremos a psicanálise na linhagem daqueles que obraram e otram em favor de um deslocamento político na produção do pensamento e na direção da perspectiva da força vital.

A colonialidade não é um corpo estranho à ordem social. Ela é o fundamento das desigualdades. No entanto, uma coisa é a saúde do corpo social e outra é a relação disso com o campo vital. O vivo não se ajusta a uma determinada configuração social, pelo contrário, ele escapa a essa ordenação. Nessa relação com a força vital (LOPES; SIMAS, 2020), existe uma questão relativa ao processo de adoecimento a da relação com o âmbito do vivo.

No campo da subjetividade, a partir de Grosfoguel (2016), observamos que a construção da perspectiva da diferença essencializada produz uma ferida ética, ou seja, uma interrupção do plano vital, assim como sustenta Deleuze: “a doença não é processo, mas a parada do processo” (1997, p. 13). A doença acontece quando a vida é interrompida em seu fluxo (condição para perseverar), sendo a coluna vertebral da trama colonial-escravocrata, mais precisamente, o desvio do movimento pulsional de seu destino ético (a perseverança da vida). O objetivo dessa interrupção é colonizá-lo e reorientá-lo na direção da acumulação de capital econômico e narcísico (ROLNIK, 2018). Dessa maneira, não existe acumulação de capital sem a instrumentalização do movimento pulsional e, por conseguinte, do desejo, em cujas ações se dá tal movimento (ROLNIK, 2018).

Em suma, o principal efeito do colonialismo no plano vital é o bloqueio do destino ético da pulsão, que acontece quando ela encontra seu dizer, sua *re-xistência*⁴ no humano. Nesse contexto, o trabalho da clínica consiste em reconduzir a pulsão a

⁴ Re-xistência é um neologismo que faz referência à concepção lacaniana de *ex-sistência* e resistência, significa uma afirmação da existência fora do centro, à margem.

seu destino ético, isto é, escutar o fio de vida em que esse plano vital está sendo costurado.

Na imanência psicanalítica (SCHIAVON, 2012), todo dizer se refere ao plano vital. A pulsão é um dizer, uma força vital (LOPES; SIMAS, 2020) de ordem transpessoal e singular.

A pulsão, conceito psicanalítico, é “uma dessas fendas conceituais por onde o pensamento faz seu retorno à vida” (SCHIAVON, 2012, p. 1). Ela funciona como a atualização da expressão plástica da força ativa, do vivo em nós. Nesse sentido, para compreendermos os efeitos micropolíticos da colonialidade no plano da subjetivação, utilizaremos o “pragmatismo pulsional” (SCHIAVON, 2012), uma leitura ética das forças vitais.

Retomando o que vimos na seção anterior, a colonialidade interrompe o exercício pulsional de uma diferenciação contínua. É essa interrupção que sustenta a racialidade ou, melhor dizendo, há uma relação de imanência entre essa interrupção e a racialidade. Ao introduzir hierarquizações entre os colonizadores e os povos colonizados, a ferramenta colonial de dominação fixa os colonizados em lugares de subalternidade. Essa mesma ferramenta é o que subalterniza certos grupos humanos que constituem uma dada sociedade.

Assim que foram criadas as identidades modernas coloniais, não há nenhuma essência, nada inato e nem natural nesse processo. Pelo contrário, a produção das identidades essencializadas se refere aos efeitos das relações de poder que agem sobre nossos corpos até hoje, ou seja, aquilo que nos confina numa só representação específica.

Dessa forma, o fato de eu me reconhecer como homem, negro, heterossexual, cisgênero, entre outras identidades, é um efeito das micro relações de poder capilarizadas no e pelo meu corpo (FOUCAULT, 1985). O que promove uma interdição do reconhecimento da minha humanidade (FAUSTINO, 2022a).

No entanto, é importante mencionar que, diante da tentativa de aprisionamento na racialidade, muitas são as respostas. Um exemplo é a resposta do movimento de negritude que produziu uma *re-xistência*: uma torção na direção da afirmação da negritude, que havia sido destituída pela colonialidade, permitindo que a vida entrasse num processo de libertação de sua cafetinagem (ROLNIK, 2018).

O que distingue a categoria ética da humanidade é a dignidade que deveria ter valor absoluto, incomparável com qualquer outro valor. O fato da racialidade funcionar

junto à categoria de humanidade no contexto global é uma das estratégias de manutenção da colonialidade e, talvez, a mais fundamental.

Chamarei essas marcas da colonialidade de marcadores sociais de uma suposta diferença essencializada: raça, classe, gênero e sexualidades. Tais atravessamentos em nosso corpo são marcas históricas, imaginárias e representacionais, provenientes das desigualdades nas relações de poder que as sustentam. Essas marcas nos identificam e (de)limitam nossas vivências no campo social, visto que silenciam a complexidade de nossa existência.

Apesar dessas determinações particulares não definirem *a priori* os sujeitos, nem impossibilitarem processos de singularização, tais marcas definem aqueles que se podem deixar morrer e quem se faz viver, como postula a ideia de necropolítica (MBEMBE, 2018). O que se aplica, por exemplo, de um lado, àqueles que têm uma performance de gênero masculino ou feminina, que se define como cis e, de outro, aos não binários, trans, etc. Em outras palavras, tentar encaixar a multiplicidade subjetiva dentro das lógicas binárias do poder produz efeitos materiais na existência. Esses processos de produção hegemônicos da subjetividade marcam modos de existir no mundo, tal como a vivência do racismo para a população negra no Brasil:

O racismo não é uma simples tecedura de preconceitos aberrantes, nem uma confabulação ideológica descartável, tampouco uma realidade oportunista surgida há pouco, e muito menos uma “doença”. Se trata de uma estrutura de origem histórica que desempenha funções benéficas para um grupo, que por meio dele constrói e mantém o poder hegemônico com relação ao restante da sociedade. Esse grupo instrumentaliza o racismo através das instituições e organiza, por meio do imaginário social, uma teia de práticas de exclusão. Desse modo, preserva e amplia os privilégios sociais, o poder político e a supremacia total adquiridos historicamente e transferidos de geração a geração (MOORE, 2015).

O racismo é uma força reativa, pois desvia a pulsão do seu destino ético, a qual é sempre diaspórica em relação a determinado regime colonizado, estratificado e codificado. A colonialidade tenta nos fazer esquecer da memória da força ativa (NIETZCSHE, 2011), ou seja, a memória da força é o eterno retorno da diferença.

Nessa direção, compreendemos que a memória da força é o registro da condição de escolha. É uma perspectiva de mundo, uma lente que, quando exercida, dá-nos um olhar extemporâneo. Só há acesso a essa memória imemorial pelo

exercício pulsional, pela subjetivação dessa força e por uma disponibilização dela (SCHIAVON, 2012).

É necessário *escutar com o olhar* - aquilo que nomearei de *pulsão diaspórica* - para dismantelar o imaginário produzido pela colonialidade, que sabota os processos de diferenciação e fixa a população negra e indígena em representações estratificadas. Veremos isso mais adiante.

Desse modo, pensar como o colonialismo atravessa o laço social significa *escutar com o olhar* o quanto a civilização se pautou na naturalização da violência colonial (FANON, 1979). Ou seja, escutar com o olhar a naturalização da violência colonial no qual se pauta a civilização (FANON, 1979) é o meio para pensarmos como o colonialismo atravessa o laço social.

O Brasil foi o último país do mundo a “abolir” a escravidão, o que produziu uma série de efeitos no campo social. Embora a primeira abolição⁵ tenha sido uma conquista, fruto de várias lutas abolicionistas negras, indígenas, de quilombolas, entre outras, a “abolição” não significou efetivamente a extinção das relações coloniais-escravocratas que estruturam a sociedade. Por essa e outras razões, afirmamos que o racismo é um dado estruturante das relações. Retomaremos a questão abolicionista mais adiante.

Como veremos no próximo capítulo, o racismo é a engrenagem principal do dispositivo colonial-escravocrata. Ele é uma forma de normatização do absurdo perpétuo. Mais amplamente, o racismo é a engrenagem principal do regime de inconsciente colonial-capitalístico (ROLNIK, 2021).

No campo do inconsciente, o racismo é uma ferida ética, uma interrupção da força vital. De acordo com Fanon (2008), é impossível pensar uma clínica desassociada de uma prática que questione o colonialismo que nos atravessa e, conseqüentemente, o capitalismo ao qual o colonialismo e o racismo dão sua base de sustentação.

Toda manifestação do racismo é estrutural, uma vez que o racismo constitui as relações de desigualdade racial, em diferentes níveis, como padrão de normalidade (ALMEIDA, 2018). Para Almeida (2018), o fenômeno da violência que acomete grande parte da população negra está relacionado aos processos de desumanização das

⁵ Quem sabe ainda haverá uma segunda abolição, de fato e não de direito: <https://www.youtube.com/watch?v=72K3IERJRiw>

vidas negras e faz parte da expressão da violência estrutural reproduzida através da violência racial institucionalizada.

As violências raciais institucionalizadas são funcionais para a reprodução, manutenção das desigualdades e opressão, além de realizarem o controle dos corpos, comportamentos e subjetividades.

Tal manutenção se dá por meio do pacto narcísico da branquitude (BENTO, 2002), que é um dos sintomas do racismo estrutural, em que se oblitera o conjunto de relações de poder na sociedade brasileira que colocam as pessoas brancas em uma posição de privilégio já estabelecida e reconhecida e, concomitantemente, relegam a população negra e indígena a lugares de subalternidade. Assim, de acordo com Bento, “o que parece interferir neste processo é uma espécie de pacto, um acordo tácito entre os brancos de não se reconhecerem como parte absolutamente essencial na permanência das desigualdades raciais no Brasil” (2002, p. 26).

Sintomas são como pássaros que batem com o bico na janela. Não se trata de decifrar seu significado oculto, mas "de situar sua trajetória para ver se eles têm condições de servir de indicadores de novos universos de referência, os quais podem adquirir uma consistência suficiente para provocar uma virada na situação" (GUATTARI & ROLNIK, 2005, p. 222-223).

Nesse sentido, dizer que a branquitude é um sintoma (no sentido psicanalítico) da colonialidade, tem o objetivo de nos fazer escutar os tensionamentos presentes no âmbito das relações raciais e as saídas possíveis, tanto no seu grito quanto no silenciamento dos brancos. Afinal, a branquitude é:

(...) um centro ausente, uma identidade que se coloca no centro de tudo, mas tal centralidade não é reconhecida como relevante, porque é apresentada como sinônimo de humano. Em geral, pessoas brancas não se veem como brancas, mas sim como pessoas. A branquitude é sentida como a condição humana. No entanto, é justamente esta equação que assegura que a branquitude continue sendo uma identidade que marca outras, permanecendo não marcada. E acreditem em mim, não existe uma posição mais privilegiada do que ser apenas a norma e a normalidade (KILOMBA, 2016, p. 17).

Poderíamos agregar a essa ideia que “ser apenas a norma e a normalidade”, tomada como suposto privilégio, é precisamente o sintoma da branquitude. Desse modo, é importante esclarecer que:

A branquitude (ou a brancura) não é o contrário de negritude. É oportuno lembrar que esses conceitos surgem e se enraízam nos discursos em diferentes momentos históricos, envolvendo fenômenos e propósitos diversos. Enquanto a negritude é um conceito tecido por um discurso êmico, para realçar sentidos de pertença e orgulho negro que o colonialismo destruiu, enquanto se elevou como voz regenerativa e em busca de afirmação identitária; a branquitude é um conceito elaborado a partir de um discurso ético, criado para desvelar certos processos e relações estruturais de dominação, para desmascarar a face oculta do colonialismo, como um operador sub-reptício de naturalização do branco e para transformá-lo em ideal e em universal (CONCEIÇÃO, 2020, p. 13).

De maneira geral, o racismo nem é percebido por pessoas brancas. Na história oficial, essas pessoas parecem ter estado ausentes em todo passado colonial e, comumente, quando se fala de relações raciais, o foco é colocado sobre as pessoas negras. A indiferença em relação ao racismo e à ausência de implicação das pessoas brancas na dimensão racial são efeitos do pacto narcísico da branquitude.

Tal pacto, traduzido em silêncio, evidencia-se, por exemplo, na exígua bibliografia sobre a temática clínica e as relações raciais ao longo da história da psicanálise brasileira. O que levanta questões sobre: como são (ou não) escutados os efeitos do racismo no âmbito do consultório? Como xs analistas escutam (ou não) a sua própria experiência racial?

A *branquitude*⁶ e a desafetação diante da violência colonial (FANON, 1979) dão manutenção ao privilégio da branquitude:

Racializar o branco se mostrou fundamental para enfrentar o racismo, pois coloca no corpo o campo de inteligibilidade sem o qual o branco não se afeta. A branquitude não se afeta pelas ideias e argumentos abstratos que atacam os privilégios inconscientes. O racismo é antes a organização de afetos reativos, um afeto a um só tempo de medo do outro que se resolve num afeto de superioridade do outro. Esses afetos criam ideias inadequadas que constituem uma razão branca. Não se trata de diálogo de convencimento, mas de política de afetação! Um afeto, como afirma Spinoza (2009), jamais é desfeito pela razão. Somente outro afeto mais potente pode desarticular um afeto. Através da nomeação do branco a corporificação da branquitude se efetua nos gestos da branquitude, a epiderme social branca, enquanto tecido conjuntivo do narcisismo e dos privilégios da branquitude, se tornam visíveis, dizíveis e o mais aterrorizante: palpáveis! É de causar alergia, como dizem alguns. É necessário romper com o tecido sócio-epitelial da branquitude, seu mega-corpo narcísico e negacionista que inclui

⁶ Conceito cunhado pela professora tatiana nascimento

todas as subjetividades que se nutrem dos privilégios que dele advém. De diferentes modos todos os brancos estão inseridos nessa política e respondem a ela, também, de diferentes modos: aderindo ou rejeitando o projeto da branquitude (SOUZA & DAMICO & DAVID, 2020, p. 6).

Para Spinoza (2019), a mente é uma ideia do corpo e os afetos são formas de avaliação, ou seja, são a interpretação do espírito dos efeitos do mundo sobre nosso corpo (ROLNIK, 2018). Afetos são ações movidas por energia tal qual o pensamento, no senso comum, calcado no colonial. Entretanto, existe uma ideia equivocada de que a razão controlaria a emoção. Assim sendo, não basta ter consciência de um impasse, é preciso um afeto de igual ou maior força para modificar um estado de coisas, é preciso uma outra sensibilidade, uma pragmática pulsional (SCHIAVON, 2012).

O racismo atua na política de afetação, na diagonal imanente entre os sujeitos e o social, no plano de produção da subjetividade por meio da qual reconhecemos o outro e a nós mesmos na cartografia social em curso. Nesta perspectiva, a militância na clínica seria uma luta pela intensificação da existência (LAPOUJADE, 2017). Conforme essa abordagem, a identificação racial pode ser um intensificador da existência e utilizada como uma ferramenta essencial na militância por uma vida, no singular.

Trata-se de trabalhar - indagar, combater no seio das singularidades mais viscerais do Desejo e do Socius: desde a raça, o sexo, a faixa etária, a profissão, a nacionalidade, a classe... sem esquecer jamais certos axiomas que definem as peculiaridades reais destes modos evidentes do ser.

Trata-se de não ignorar que estas multiplicidades são formas com limites, marcas, recursos, funções e produtos aparentes. Identidades empíricas que ainda esperam ser criticamente conhecidas. Em suma: são “efeitos” (BAREMBLITT apud SOUZA, 1983, p. 80).

Recordo-me de um outro analisando negro que, ao chegar na análise, trazia diversas queixas ligadas ao racismo no seu corpo. Também falou por meses das situações de racismo que vivenciou nas relações amorosas, no trabalho e na família. Ele trazia à análise teses muito bem fundamentadas sobre a condição negra na sociedade brasileira, com dados estatísticos precisos, histórias da escravidão, etc. No entanto, quando eu o questionava sobre a sua implicação naquilo de que se queixava, ele recuava e defendia-se racionalmente.

Certa vez, perguntei por que, sempre que ele falava, colocava-se no campo da impossibilidade. A partir disso, ele conseguiu escutar como um dos efeitos traumáticos do racismo no seu corpo havia sido acreditar na “história única” (ADICHIE, 2019). Isto é, acreditar na ficção de que a realidade sempre seria do mesmo jeito, independentemente das escolhas que fizesse.

Na análise, interrogamos o lugar que os sujeitos escolhem para poder acessar o campo da criação de mundos: as vicissitudes da pulsão. Em termos clínicos, isso seria pensar: em nome do que eu ajo, penso e vivo?

A noção de pulsão descreve ética, clínica e politicamente o retorno à existência, visto que “ela retorna pelos elementos da imanência e que constituem o Real da psicanálise, a força ou potência em seu exercício, o Vivo, o Afeto” (SCHIAVON, 2012).

Uma vida é da ordem da imanência, isto é, reside no dizer. O campo da imanência é a condição de nossa possibilidade de existir plenamente na construção de uma política do desejo ativa: “uma política que se dirige tanto ao desejo do indivíduo quanto ao desejo que se manifesta no campo social mais amplo” (GUATTARI, 1981, p. 174). Na contramão disso, as populações negras e indígenas passam a viver sob a égide da violência, em uma dupla injunção: almejar os ideais da branquitude e odiar as suas próprias características (SOUZA, 1983).

Não existe política que não seja uma política de corpos. O racismo é, também, uma política de dominação referente ao modo de afetação dos corpos na forma como desejam, pensam, imaginam, sonham e agem no mundo. Assim, produz efeitos nas políticas do desejo de maneira a limitar as possibilidades de criação de modos singulares de existir.

O exemplo do modo como me desenhei na escola demonstra como eu já havia idealizado um padrão sobre o que é o humano. Mesmo nascido em uma família negra militante, eu não cogitava e nem identificava que existiam formas de existir não-brancas.

Nesse sentido, o trabalho que se apresenta é por um fio vital. Desenvolve-se em favor da escuta do grito silencioso da pulsão que se esgueira e pede passagem, afrontando as forças coloniais reativas (in)visíveis que nos fazem curvar, colonizam a nossa voz, o nosso corpo e cafetinam a potência pulsional. Essas forças coloniais desviam nossa potência pulsional de seu destino ético na condução do desejo, impedindo-o assim de criar condições para que se complete a germinação dos

embriões de mundo que resultam dos efeitos, em nosso corpo, das forças que se manifestam nas formas do presente (ROLNIK, 2018).

Apostamos no trabalho no campo da clínica, pois, sem um espaço para deslocar a política de subjetivação, não há possibilidade de descolonização - embora a tarefa não se encerre aí. A descolonização exige o fim de um mundo, o mundo tal como o conhecemos, pois a colonialidade e a racialidade se mantêm operativas no capitalismo contemporâneo.

A descolonização não se explica pela colonização, uma vez que, se ela se definir pela colonialidade, a prática decolonial continuará enredada naquilo a que ela se contrapõe. Para que a descolonização possa ultrapassar a malha, ela deve se explicar pelo seu próprio processo imanente, criterioso, clínico e ético a que chamaremos de aquilombamento da clínica.

A clínica, em sua potência micropolítica, é o que nos guiará na escuta da colonialidade: o regime das intensidades e dos sentidos (direção, sensibilidade e discursos) que nos constituem e o regime da criação de outros modos de existir.

II – Fios que trançam o texto

Ao longo do texto, entrelaçamos os dois planos. Como diria o escritor Eduardo Galeano, teremos um olho no microscópio e outro no telescópio, ou seja, trata-se de um olhar micropolítico, que objetiva se aproximar do ponto em que essa relação constrói o macropolítico.

O campo micropolítico é um espaço do limiar, uma zona de transição. É um indicador de transições, passagens do informe para a forma sempre inacabada, o lugar do “ainda não”, do quase (GONDAR, 2019). Nele, correm linhas flexíveis, capazes de dobrarem e bifurcarem os sentidos. É espaço onde ocorrem processos de diferenciação a partir daquilo que ainda não encontrou forma.

O limiar é um litoral em que os corpos se afetam mutuamente, produzindo afetos, efeitos dessa dinâmica em cada um deles. O *outro* passa, assim, a ser uma presença viva que passa a nos compor, desestabilizando a forma como nossos corpos e suas relações com o outro se expressam e a fazem perder seu sentido. Isso dispara o movimento vital (ou pulsional) e convoca o desejo a agir de modo a dar forma ao informe, transfigurando, assim, o próprio corpo e seu entorno (ROLNIK, 2018).

No território micropolítico, existe um constante tensionamento. Há uma diversidade de forças em combate que não podem ser apaziguadas. Lá, trava-se uma batalha entre as forças que nos circundam e nos compõem.

É preciso assentar que toda macropolítica pressupõe uma micropolítica. Não há uma oposição entre elas, mas sim uma relação inextricável entre ambas.

A micropolítica não é uma infraestrutura e a macropolítica uma superestrutura. Diferentemente, a micropolítica é um campo das respostas do desejo às convocações pulsionais que se plasmam em modos de existência. É a dimensão não-formal, é o campo dos efeitos das forças no corpo, embate entre diferentes graus de vontades de potência, conflito entre forças ativas e reativas (ROLNIK, 2018).

Já a macropolítica está no campo das formas, dos saberes estabelecidos (ROLNIK, 2018) como, por exemplo, no campo da violência colonial (FANON, 1979). Portanto, não há forma que não seja expressão de uma força e não existe força que não exija sua expressão em alguma forma (ROLNIK, 2018). De fato, o campo micropolítico implica determinada macropolítica e vice-versa.

Desse modo, a música e a clínica têm muito em comum no sentido de que, na música, sempre pensamos o tempo como variação de som e silêncio. A interpretação musical é capaz de produzir várias versões da mesma música. A depender do intérprete, a mesma partitura pode ser executada de diferentes maneiras. Na música, assim como em qualquer criação, há sempre um campo intensivo em jogo que precisa ganhar corpo. Tanto na música quanto na clínica, o trabalho se dá no plano dos afetos, dos efeitos das forças que compõem um ambiente na potência pulsional do sujeito (ROLNIK, 2018). São campos de enunciação, que implicam um exercício estético de criação e de produção de sentido. É principalmente nisso que consiste a noção de interpretação, tal como a entendemos:

(...) atualmente, os músicos já consideram que a música não consiste apenas em repetir notas, que o referente não está apenas no texto musical, e sim na produção de um movimento de expressão, que se chama interpretação. Se a interpretação dos psicanalistas adotasse o sentido que essa palavra tem para os músicos, eu pararia de aporinhá-la - e a eles também (GUATTARI; ROLNIK, 2005, p. 222).

Nesse sentido, é preciso compreender a clínica em diálogo com a perspectiva interseccional, posição fora do centro, na borda. A interseccionalidade é uma

perspectiva de produção de um movimento de expressão, é uma posição de afirmação da margem, característica da escuta analítica

Interseccionalidade é uma ferramenta de desconstrução do sistema colonial de poder relacional. As feministas negras, por estarem na borda, seriam as mais autorizadas para medir uma ética da diferença absoluta em exercício, um vislumbre na “terceira margem” (ROSA, 2001).

Por ética da diferença absoluta, compreendo o exercício analítico de desprogramação colonial (machismo, racismo, sexismo, etc.), a partir da escuta na encruzilhada interseccional. Trata-se de uma ferramenta intensiva de análise das cicatrizes causadas pelas relações de poder, uma lente ancestral criada pelas feministas negras que mira a diferença absoluta. Ademais, essa perspectiva

analisa quais condições estruturais atravessam corpos, quais posicionalidades reorientam significados subjetivos desses corpos, por serem experiências modeladas por e durante a interação das estruturas, repetidas vezes colonialistas, estabilizadas pela matriz de opressão, sob a forma de identidade. Por sua vez, a identidade não pode se abster de nenhuma das suas marcações, mesmo que nem todas, contextualmente, estejam explicitadas (AKOTIRENE, 2019, p. 27).

Na fantasia colonial em que vivemos, todxs somos identificados com determinadas posições pela nossa pele, gênero, orientação sexual, classe social, etnia, etc. No entanto, “a identificação é sempre inacabada, localizada na história subjetiva e coletiva e prescrita pelo/a outro/a” (AYOUCH, 2019, p. 160).

Para a psicanálise, a fantasia é o modo como o sujeito organiza a realidade a partir da linguagem, porém, ela é sempre híbrida, visto que a fantasia carrega elementos do inconsciente que a determina.

Entre os derivados dos impulsos pulsionais do lcs., do tipo que descrevemos, existem alguns que reúnem em si características de uma espécie oposta. Por um lado, são altamente organizados, livres de autocontradição, tendo usado todas as aquisições do sistema Cs., dificilmente distinguindo-se, a nosso ver, das formações daquele sistema. Por outro, são inconscientes e incapazes de se tornarem conscientes. Assim, qualitativamente pertencem ao sistema Pcs., mas factualmente, ao lcs. É sua origem que decide seu destino. Podemos compará-los a indivíduos de raça mestiça que, num apanhado geral, se assemelham a brancos, mas que traem sua ascendência de cor por uma ou outra característica marcante, sendo, por causa disso, excluídos da sociedade, deixando de gozar dos **privilégios dos brancos**. Essa é a natureza das fantasias de pessoas normais, bem como de neuróticas, fantasias que reconhecemos como sendo etapas

preliminares da formação tanto dos sonhos como dos sintomas e que, apesar de seu alto grau de organização, permanecem reprimidas, não podendo, portanto, tornar-se conscientes (FREUD, 1915/1990, p. 99 [grifos nossos]).

Curiosamente, o primeiro psicanalista a falar do privilégio dos brancos foi Sigmund Freud em um texto central da metapsicologia, intitulado “*O inconsciente*”, que comenta a passagem da fantasia e sua origem mestiça.

É preciso considerar que as formações do inconsciente são sempre diaspóricas. Isto é, elas vêm a romper com a narrativa articulada da consciência, possibilitando a vivência da experiência transpessoal.

O/A analista, tal como o/a analisando/a, se inscrevem na encruzilhada da sua própria realidade interseccional, da fantasia que cada um/a tem dela, e da sua fantasmática representação da realidade interseccional do/a outro/a (...) Efetivamente a interseccionalidade duplica a questão da enunciação e do ponto de vista (AYOUCHE, 2019, p. 183).

Na clínica psicanalítica, só escutamos na encruzilhada, uma vez que ela mira o dizer que ex-siste ao dito, visando “escutar as conexões latentes por trás dos aspectos manifestos” (AYOUCHE, 2019, p. 184).

A encruzilhada interseccional desloca o pensamento hegemônico eurocêntrico e ressignifica as identidades (raça, gênero, classe e sexualidades) como efeitos do poder sobre nossos corpos, possibilitando, assim, *escutar com o olhar*.

Em minha clínica, é recorrente escutar as mulheres negras dizerem o sofrimento pela imposição de terem de ser fortalezas, não podendo sequer chorar e devendo aguentar tudo caladas, o que as leva ao limite do tolerável.

A repetição dessa queixa no atendimento de mulheres negras tem de ser escutada singularmente, uma vez que há algo particular da expressão do racismo genderizado (KILOMBA, 2019b).

Segundo o IBGE (2010), as mulheres negras estão na base da pirâmide social. Elas ganham menos do que os homens brancos, as mulheres brancas e os homens negros. Ao mesmo tempo, a maior parte dos lares no Brasil são sustentados por mulheres negras. Como isso seria possível senão através de processos de violência e de uma superexploração das mulheres negras? Quais forças produzem corpos que são forçados a aguentar tudo?

Durante um dos atendimentos de uma analisanda negra de 46 anos, com crises de ansiedade devido à normatividade de ser sempre forte, ocorreu-me perguntar:

como preservar o poder de ser afetada, senão através de uma permeabilidade que nos desestabiliza, sendo que isso não é uma fraqueza, mas sim o que nos permite as transformações necessárias?

Tal questão me ocorreu porque, através da escuta do sofrimento, é possível realocar a posição do sujeito em seus processos de singularização, ou seja, “a força da qual se padece é possível de ser exercida” (SCHIAVON, 2012). O plano de singularização decompõe as dimensões individuais, particulares e universais.

Em suma, para *escutar com o olhar* a forma como a colonialidade produz sofrimento psíquico, são necessários diálogos transdisciplinares entre as psicanálises, a filosofia da diferença e o feminismo negro interseccional. A hibridização entre essas diferentes perspectivas visa a construção de um saber clínico à altura dos desafios impostos pela colonialidade que nos constitui subjetivamente.

Só assim, para Fanon, a descolonização radical, como terapia revolucionária (GORDON, 2015) do ser, do poder e do saber, teria a função catártica de elevar a “certeza subjetiva que tenho do meu próprio valor” à “verdade objetiva universalmente válida” (FANON, 2008, p. 181) da humanidade genérica do negro (e outros grupos historicamente subsumidos), superando, assim, o duplo narcisismo (FANON, 2008, p. 27) que compõe o estranhamento colonial ao libertar tanto o negro de sua negrura quanto o branco de sua brancura. Essa superação, no entanto, não se alcançaria nem pela ignorância às particularidades estranhadas da sociedade colonial, nem pela mera afirmação inocente ou negação essencializada à uma universalidade abstrata, mas por uma práxis dialética (e humanista) que permita a afirmação das particularidades negadas, enquanto negação da negação que se afirma diante de pseudo-universalizações castradoras, mas não deixe de se negar - sobre o mesmo processo pelo qual se afirma - a própria condição de particularidade ao qual foi subsumida, em direção ao reencontro com a universalidade concreta do gênero humano. Emancipação esta, incerta, mas possível, não apenas através da superação do colonialismo, mas de todo o complexo de complexos que conforma a sociabilidade do capital (FAUSTINO, 2021, p. 476).

A descolonização da clínica, tomada na radicalidade, pressupõe uma *práxis* revolucionária ou, em outros termos, uma pragmática pulsional. Portanto, é preciso forjar um lugar de escuta em que se possa apreender os efeitos do poder sobre os corpos subalternizados. Essa postura permite evitar as ciladas das essencializações da fantasia colonial, na qual perdemos de vista a dimensão da força pulsional e os processos de singularização que dependem de seu exercício. A partir disso,

levaremos a produção teórica para o campo da criação vital. Nesse plano, o pensamento vem a dar corpo aos afetos do presente (ROLNIK, 2018).

Neste trabalho, objetivamos a construção da clínica enquanto dispositivo de aquilombamento, em que tenhamos a *escuta com o olhar* atenta aos processos de subjetivação, à constituição do sujeito, às micropolíticas do desejo (GUATTARI; ROLNIK, 2005) e, ao mesmo tempo e indissociavelmente, um outro olhar que observa o plano macropolítico, a cartografia cultural vigente.

Realizamos alianças teóricas de modo a reconhecer as vozes que foram historicamente silenciadas, porém sem essencializar suas identidades (AYOUC, 2019). O objetivo é pensar uma clínica que se dê na encruzilhada entre o desejo do reconhecimento das humanidades que foram interditadas pela colonialidade (FAUSTINO, 2021) e o reconhecimento da perspectiva do destino ético da pulsão, que implica uma micropolítica ativa do desejo (ROLNIK, 2018).

Nesta perspectiva (pulsional) da psicanálise, temos um pensamento prático e clínico (SCHIAVON, 2018) a partir da qual o inconsciente se define como “fábrica de mundos” (ROLNIK, 2018).

A respeito do conceito de pulsão, Freud a definiu como algo que transita entre o somático e o aparelho psíquico. A pulsão ocupa uma primazia na obra freudiana em relação a outros conceitos. Segundo o psicanalista alemão, a pulsão é um conceito-limite por se tratar exatamente de uma *práxis*. A pulsão “deságua” tanto no somático quanto no psíquico. E é nesse território fronteiro em que se posiciona a escuta analítica.

A pulsão é uma perspectiva singular em exercício que toca o comunal. Esse comum a que nos referimos é aquilo que sentimos e somos que, de tão profundo, está a flor-da-pele. Inclusive, a pele é o primeiro sentido para os negros e indígenas e é na profundidade simbólica epitelial que atuamos.

O mais profundo é a pele, pensava Paul Valéry. Mas desde que perspectiva a pele é o mais profundo? Isto só pode ser dito de uma perspectiva pulsional. Pteros é a conquista pulsional da superfície, não sem trazer à consistência do seu voo uma a uma todas as profundidades, todas as linhas e todas as linhagens inconscientes.

(...)

Pteros quer dizer: vida-pensamento, e tal é a substância da inteligência analítica (SCHIAVON, 2003, p. 9-10).

A pulsão seria como uma segunda pele transpessoal, algo não-colonizável da subjetividade, um outro ponto de vista avaliador, uma outra sensibilidade que pensa com as categorias da vida. Sendo um ponto de vista clínico e crítico, a pulsão calca-se no não-todo, no parcial em relação à totalidade, que se explica pela afirmação da existência.

O texto que se segue busca *erguer a voz*, estabelecer um processo de escuta da perspectiva pulsional no sentido da construção de um ponto de vista de uma vida, no singular. Não pretendo e tampouco creio ser possível esgotar o tema de como seria possível tratar, através da clínica, a colonialidade em nós. Apesar disso, espero que as lacunas deixadas pelos limites do meu texto sejam escritas pelo leitor nesse encontro. Deixo apenas pistas em suspensão até o ponto em que consegui escutar nos “mergulhos” - termo que emprego aqui enquanto posição cartográfica de análise.

Este é um trabalho que propõe seguir na direção do Real (SCHIAVON, 2012), entendido como uma prática, que diz respeito ao vivo e que, no humano, traduz-se na pulsão enquanto uma força constante (*konstante Kraft*).

Utilizo por vezes a primeira pessoa do singular, não para contar minha história pessoal, mas sim para dizer daquilo que, em mim, está implicado na pesquisa. Aliás uma das apostas deste trabalho é a transdisciplinaridade e o diálogo com a perspectiva feminista interseccional das produções corporificadas, que aborda a potência do conhecimento a partir de perspectivas parciais (HARAWAY, 1995), distante da armadilha colonial do olhar objetivo que tudo vê e nunca é vista. No mais, há muito a psicanálise freudiana já superou o princípio sujeito-objeto.

Escrevo buscando estar à altura do Real e do vivente, na tensão entre o pessoal e o transpessoal (ROLNIK, 2018), para exercitar isso que de *tão íntimo* está à flor-da-pele.

Dessa maneira, misturo as vozes, escrevo ora em primeira pessoa do singular, ora na primeira pessoa do plural, ora de forma impessoal, tal variação de vozes se dá conforme as intensidades trabalhadas no texto.

Quando discorro sobre os efeitos da colonialidade, busco modular o que ela produz a partir da experiência da subjetividade na sua dimensão transpessoal, na intersecção dessa profundidade, que já é uma pele. A pulsão se localiza nesse limiar. Ela já é uma relação com outras forças, com o mais íntimo, familiar e, também, o mais desconhecido. Ela é um encontro com a nossa condição estrangeira a ser exercida (SOUZA, 1998).

O inconsciente é a fábrica de mundo, cujo combustível é a pulsão acionada pela tensão entre o pessoal e o transpessoal e cujo regime depende da resposta dominante do desejo a esta tensão, ou seja, dos destinos da pulsão na cartografia cultural vigente (ROLNIK, 2018).

Busco falar do lugar, não só de nós, colonizados, e eles, colonizadores, mas de algo “entre” no campo micropolítico, essa zona de cumplicidade onde disponibilizamos nossas forças: o quanto de colonizado existe neles e de colonizador em nós?

Portanto, busco mergulhar no “entre social” e no “entre sentido” (COSTA-ROSA, 2011), hiato de abertura da experiência da subjetividade na dimensão transpessoal (ROLNIK, 2018). Mergulhos ora por zonas abissais, ora por exercícios de deslizamentos em diferentes superfícies. Mas, sempre na busca por escutar a dobra onde o grito se bifurca e germina o *erguer a voz* (hooks, 2019).

Erguer a voz tem sido e continua a ser um trabalho que encoraja leitoras e leitores, especialmente as pessoas de grupos oprimidos e explorados que lutam para romper silêncios, a encontrar e/ou celebrar o alcance da voz. Encontrar nossa voz e usá-la, especialmente em atos de rebelião crítica e de resistência, afastando o medo, continua a ser uma das formas mais poderosas de mudar vidas por meio do pensamento e da prática feminista (hooks, 2019, p. 20-21).

Não basta sair do silenciamento é preciso que o *erguer a voz* se exerça desde um outro lugar, pois senão, há apenas a oposição à opressão (macropolítica) e *erguer a voz* (micropoliticamente) (ROLNIK, 2018) requer uma avaliação pulsional.

Uma rebelião crítica é uma avaliação pulsional em exercício das condições em que a vida/pensamento está sendo produzida é uma transvaloração dos valores na medida em que *erguer a voz* é uma reconsideração dos valores de um ponto de vista decolonial. Em suma, essa é uma análise dos silenciamentos que nos intoxicam.

Aqui escrevo sobre a escuta de gritos sufocados, cujas vibrações pulsam por milênios na pele. Afinal, “o que resta a fazer quando se está sozinha e ninguém escuta?”. Uma questão sobre as várias solidões de mulheres negras que se repetia em minha clínica em diversos contextos. Isso demandou que eu aprendesse com a perspectiva interseccional, criada pelo feminismo negro, e me deslocasse para escutar o limiar onde a vida *ergue a voz* (hooks, 2019). Ali, onde ela se encontrava mais sufocada, lutando para respirar todos os dias, inspirando e expirando, desejando afirmar sua existência.

Por este trabalho, passam gritos provindos do fundo do mar, ecoam em ondas sobre mergulhos que ora escutam as correntezas fortes que nos puxam para o abismo, ora escutam ondas quebrando na praia. Foi no aprendizado do balanço do mar que não mais me afoguei e aprendi a nadar, inseri-me no movimento das ondas, entendendo que, quando nascemos e morremos não vamos do pó ao pó, mas da água a água.

Acho que as águas iniciam os pássaros. Acho que as águas iniciam as árvores e os peixes. E acho que as águas iniciam os homens. Nos iniciam. E nos alimentam e nos dessedentam. Louvo esta fonte de todos os seres, de todas as plantas, de todas as pedras. Louvo as natências do homem do Pantanal. Todos somos devedores destas águas. Somos todos começos de brejos e de rãs. E a fala dos nossos vaqueiros carrega murmúrios destas águas. Parece que a fala de nossos vaqueiros tem consoantes líquidas. E carrega de umidade as suas palavras. Penso que os homens deste lugar são a continuação destas águas (BARROS, 2001).

Mergulhos: entrar na experiência é cartografar a entrada que ela tem em nós: essa ideia equivocada de que o mar nos dá de que é a gente que entra nele (LABANCA, 2019). Assim, ouvi os gritos para também saber escutar os meus, entendi que a água nos compõe e ela está tão dentro, que brota à flor-da-pele.

É oportuno descolonizar perspectivas hegemônicas sobre a teoria da interseccionalidade e adotar o Atlântico como locus de opressões cruzadas, pois acredito que esse território de águas traduz, fundamentalmente, a história e migração forçada de africanas e africanos. As águas, além disto, cicatrizam feridas coloniais causadas pela Europa, manifestas nas etnias traficadas como mercadorias, nas culturas afogadas, nos binarismos identitários, contrapostos humanos e não humanos. No mar Atlântico temos o saber duma memória salgada de escravismo, energias ancestrais protestam lágrimas sob o oceano.

Segundo profecia iorubá, a diáspora negra deve buscar caminhos discursivos com atenção aos acordos estabelecidos com antepassados. Aqui, ao consultar quem me é devido, Exú, divindade africana da comunicação, senhor da encruzilhada e, portanto, da interseccionalidade, que responde como a voz sabedora de quanto tempo a língua escravizada esteve amordaçada politicamente, impedida de tocar seu idioma, beber da própria fonte epistêmica cruzada de mente-espírito (AKOTIRENE, 2019, p. 15).

Como, então, tratar a colonialidade que nos atravessa? Uma possibilidade é por meio da encruzilhada, “chave para compreensão das experiências diaspóricas”

(MOMBAÇA, 2021), que permite erguer outras humanidades em sua radicalidade mais plural. Para isso, a tarefa é eminentemente ética-clínica-política.

Exú é chave da encruzilhada, uma potência da condição de estrangeiro (*Unheimlich*) intrínseca ao ser humano, ele vive entre os orixás e os humanos, na passagem do virtual ao atual. Ele traz uma concepção de experiência das múltiplas singularizações desde uma afroperspectiva afirmativa, uma figura de *re-xistência* à colonialidade, ele é caótico para o pensamento colonial. Voltaremos mais adiante a esse guardião.

O território debaixo d'água pode ser escuridão e desconhecimento, pois quanto mais se desce na fissura, menor é a visibilidade. Porém, quando se olha para o alto, no teto do céu, ainda é possível *escutar com o olhar* o brilho das estrelas para se orientar, pois para quem quer navegar em alto mar as constelações são cartografias.

Ainda que muitas estrelas no céu não existam mais, o seu brilho persiste viajando anos-luz até nós, como fios luminosos, desenhos de luz, um farol ancestral que mostra que a tessitura vital vai para além da morte, trançar outras histórias e se lançar mesmo após milênios.

Quando imerso no oceano, a cartografia dos **Mergulhos** é a escuta flutuante das diásporas pulsionais, os fios vitais tecidos pelas tecnologias ancestrais, a costura do tecido pulsional a partir do universo das diásporas que estão à flor-da-pele, o estrangeiro que nos habita, o quilombo que pulsa em nós (NASCIMENTO, 1985).

Debaixo d'água, cartografo as constelações através da flutuação pela terceira margem (ROSA, 2001) que se orienta em três fios que tranço ao longo de toda a tese.

Nesse sentido, destacamos a *Ética* de Spinoza (2019), obra que possibilita articular a elaboração das marcas da colonialidade e torná-las causa adequada das afecções, isto é, agir por meio do desejo na sua voz ativa, *erguer a voz* (bell hooks, 2019) como a construção de uma narrativa sobre si mesmo não restrita às marcas: “Discurso que se faz muito mais significativo quanto mais fundamentado no conhecimento concreto da realidade” (SOUZA, 1983, p. 17).

Segundo Spinoza, afecções são estes efeitos ainda vividos passivamente; já os afetos são os efeitos das afecções em nossa potência pulsional, eles são avaliadores destes efeitos, e são eles que o espírito decifra: os afetos já indicam o que estás por vir, aquilo a que o desejo terá que dar corpo, orientado pelo espírito: “O Corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir

nem maior nem menor” (SPINOZA, 2019, p. 99). O mundo pode aumentar/diminuir nossa potência, afinal se trata de sentir, o que não significa que a mente conheça o corpo; pelo contrário, ela tem uma ideia inadequada (imaginária) do corpo e de si mesma, por isso sucumbe às capturas coloniais.

Quando Espinoza diz: o surpreendente é o corpo... ainda não sabemos o que pode um corpo... ele não quer fazer do corpo um modelo, e da alma, uma simples dependência do corpo. Sua empreitada é mais sutil. Ele quer abater a pseudo-superioridade da alma sobre o corpo. Há a alma e o corpo, e ambos exprimem uma única e mesma coisa: um atributo do corpo é também um expresso da alma (por exemplo, a velocidade). Do mesmo modo que você não sabe o que pode um corpo, há muitas coisas no corpo que você não conhece, que vão além de seu conhecimento, há na alma muitas coisas que vão além de sua consciência. A questão é a seguinte: o que pode um corpo? De que afetos você é capaz? Experimente, mas é preciso muita prudência para experimentar. Vivemos em um mundo desagradável, onde não apenas as pessoas, mas os poderes estabelecidos têm interesse em nos comunicar afetos tristes. A tristeza, os afetos tristes são todos aqueles que diminuem nossa potência de agir. Os poderes estabelecidos têm necessidade de nossas tristezas para fazer de nós escravos. O tirano, o padre, os tomadores de almas, têm necessidade de nos persuadir que a vida é dura e pesada. Os poderes têm menos necessidade de nos reprimir do que de nos angustiar, ou, como diz Virílio, de administrar e organizar nossos pequenos terrores íntimos. A longa lamentação universal sobre a vida: a falta-de-ser que é a vida... Por mais que se diga "dancemos", não se fica alegre. Por mais que se diga "que infelicidade a morte", teria sido preciso viver para ter alguma coisa a perder. Os doentes, tanto da alma quanto do corpo, não nos largarão, vampiros, enquanto não nos tiverem comunicado sua neurose e sua angústia, sua castração bem-amada, o ressentimento contra a vida, o imundo contágio. Tudo é caso de sangue. Não é fácil ser um homem livre: fugir da peste, organizar encontros, aumentar a potência de agir, afetar-se de multiplicar os afetos que exprimem ou envolvem um máximo de afirmação. Fazer do corpo uma potência que não se reduz ao organismo, fazer do pensamento uma potência que não se reduz à consciência. O célebre primeiro princípio de Espinoza (uma única substância para todos os atributos) depende desse agenciamento, e não o inverso. Há um agenciamento-Espinoza: alma e corpo, relações, encontros, poder de ser afetado, afetos que preenchem esse poder, tristeza e alegria que qualificam esses afetos (DELEUZE, 1998, p. 74-76).

A teoria dos afetos de Spinoza oferece uma contribuição ímpar para a compreensão da política e, principalmente, da ética a partir dos afetos como uma forma de avaliação. Chegamos, assim, ao segundo fio que tece este trabalho: o pragmatismo pulsional (SCHIAVON, 2012).

No pragmatismo pulsional (SCHIAVON, 2012), a pulsão assume um caráter ético e torna-se uma perspectiva de avaliação. É uma *força estranha*, portanto, estrangeira à consciência, e que leva ao *erguer a voz* (bell Hook, 2019), isto é, dá passagem ao desejo na sua voz ativa.

(...) a “pulsão” como um conceito fronteiro entre o anímico e o somático, como representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam a alma, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal (FREUD, 2014, p. 32).

A pulsão se inscreve na encruzilhada. Está situada entre o psíquico e o somático, porque não se inscreve nem no registro psíquico, nem no registro somático, mas sim na encruzilhada dos dois. Na intercessão de um limite e no limite entre os dois. Um conceito eminentemente metapsicológico, uma fenda em que o pensamento faz seu retorno à vida.

Haveria uma experiência de fronteira? A primeira abordagem conceitual da pulsão, realizada por Freud, ao situar o campo analítico propriamente dito, foi considerá-la como ser de fronteira, entre o psíquico e o somático, a ponto de ela parecer dúplice ou de dupla face, ideia e afeto. A pulsão se faz sentir ou pressentir nos fenômenos de fronteira, no sinal da angústia, na presença do estranho, na divisão do sujeito no processo de defesa, nas formações do inconsciente, mas ela mesma, ela em si, não é fronteira, tendo sua vigência além da divisão, além da angústia e da castração. De um ponto de vista relativo, não há uma e sim diversas experiências de fronteira, conforme avança a análise do inconsciente e se transita de um estrato ideo-afetivo a outro, segundo a direção que é dada pela pulsão; mas de um ponto de vista absoluto há uma única fronteira, cuja transposição dá acesso ao real, isto é, à experiência direta da pulsão (SCHIAVON, 2012, p. 4).

Em decorrência da porosidade da pulsão, ela poderia refluir e irradiar sobre os territórios do somático e do psíquico - como, por exemplo, psicossomatizações -, disseminando-se sobre ambos ao mesmo tempo (BIRMAN, 2009). A ideia de porosidade implica a existência de uma borda no campo da pulsão, uma experiência de fronteira muito próxima ao último fio de tessitura desta tese, que é a perspectiva interseccional.

Frente à colonização, a perspectiva interseccional é uma ferramenta de análise das cicatrizes causadas pelas relações de poder, mas também das potências a serem ativadas, tendo em vista o pragmatismo pulsional.

“Ao pensarmos a interseccionalidade com foco para a saúde e o bem viver, a ferramenta analítica que, geralmente, é utilizada para a análise de eixos de opressão, foi adotada como referencial também para analisar eixos de potência” (PRESTES, 2018, p. 7).

A colonialidade tenta recalcar nossa conexão com os afetos, desumaniza-nos tentando apartar-nos da nossa potência, tornando-nos impotentes. O pragmatismo pulsional, por sua vez, é um poder de avaliação clínico-ético da perspectiva da conexão com os afetos e que visa, portanto, estar à altura do que nos acontece.

A perspectiva interseccional foi (e continua sendo) criada pelas feministas negras, dentre elas: Sojourner Truth, Angela Davis, Kimberlé Crenshaw, bell hooks, Sueli Carneiro, Lélia Gonzales, Audre Lorde, Grada Kilomba, entre outras. É uma ferramenta analítica que ressignifica as relações do poder, a partir das vivências marcadas no corpo, uma vez que cria um espaço potencial de diferenciação, sem reduzir os sujeitos às suas identidades.

Na clínica, a perspectiva interseccional é uma posição a partir da *terceira margem* (ROSA, 2001). Evocamos a *terceira margem* não para deslocar a periferia para uma posição central, mas sim para estilhaçar a visão colonial eurocêntrica que recalca uma multiplicidade de vidas periféricas e, assim, possa emergir um multiverso de todas as perspectivas marginalizadas (indígenas, negras, quilombolas, etc.) e essas podem ser centros, que não são o centro de um suposto todo universal, mas, ao contrário, se inter-relacionam com os demais centros neste pluriverso, inter-relações das quais emergem outros mundos:

a margem não deve ser vista apenas como um espaço periférico, um espaço de perda e privação, mas sim como um espaço de resistência e possibilidade. A margem se configura como um "espaço de abertura radical" (hooks, 1989, p. 149) e criatividade, onde novos discursos críticos se dão (KILOMBA, 2019b, p. 68).

É desde a margem que, na clínica, escutamos com o olhar na clínica e é de lá que “trançamos” esse texto. Atravessar a tese com o olhar do feminismo negro interseccional é tentar romper com instrumentos de visualização desencarnados, pretensamente neutros; o que se visa neutralizar com a escolha dessa perspectiva é o sistema de juízo colonial: um olho que tudo vê de lugar nenhum, sem ser corporificado e sem ter um ponto de vista finito:

A visão pode ser útil para evitar oposições binárias. Gostaria de insistir na natureza corpórea de toda visão e assim resgatar o sistema sensorial que tem sido utilizado para significar um salto para fora do corpo marcado, para um olhar conquistador que não vem de lugar nenhum. Este é o olhar que inscreve miticamente todos os corpos marcados, que possibilita à categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação. Este olhar significa as posições não marcadas de Homem e Branco, uma das várias tonalidades desagradáveis que a palavra objetividade tem para os ouvidos feministas nas sociedades científicas e tecnológicas, pós-industriais, militarizadas, racistas e dominadas pelos homens (HARAWAY, 1995, p. 18).

Quando evocamos um *olhar que escuta* é também para enfatizar o quanto nossos olhos são ativos, estamos construindo traduções e modos de vida.

Nesse sentido, cada um desses fios clínicos-éticos-políticos-teóricos trançarão o texto que se segue e serão as linhas que nos auxiliarão nos **Mergulhos** sobre desejo e colonialidade. Serão uma cartografia do desejo na voz ativa frente ao silenciamento colonial, tal como os mapas de fuga desenhados nas tranças nos cabelos negros durante o período da escravidão, uma prática ancestral das mulheres negras escravizadas⁷.

O **Mergulho** é uma navegação por águas desconhecidas com todas as incertezas, inseguranças, finitudes e violabilidades. Seguimos com a bússola ética do desejo orientado em busca de enunciar com sua voz ativa aquilo que transborda as opressões.

Apresento, então, os **Mergulhos** em três diferentes paisagens nas quais me baseei para a escrita deste trabalho:

- No Sistema Único da Assistência Social (SUAS): em um Serviço de Medida Socioeducativa (MSE) e no Centro de Referência da Assistência Social;
- No consultório particular: no exercício da análise e da supervisão de casos de atendimentos de mulheres e homens cis, negras/os e brancas/os e LGBTQIA+;
- Por fim, no trabalho no coletivo Margens Clínicas, no enfrentamento à violência de colonial (FANON, 1979) e na construção coletiva do dispositivo clínico de Aquilombamento nas Margens.

⁷ Para mais informações: https://www.geledes.org.br/legado-vivo-trancar-o-cabelo-e-mais-do-que-um-codigo-estetico/?fb_ref=BErnAQy2tl-Whatsapp&utm_source=WhatsApp&utm_medium=ShareButton&utm_campaign=GetSocial

A partir dessas três paisagens apresentadas, aponto os efeitos das ruínas coloniais nos processos de subjetivação e farei proposições acerca de uma clínica que possa tratar os mesmos. Dessa forma, a pesquisa se orientará em três **Mergulhos**.

O 1º **Mergulho** é sobre racialidade, relações de poder e subjetivação. Traço o caminho a partir de uma leitura crítica da nossa tradição colonial-escravocrata, cartografando os efeitos da colonialidade no campo pulsional. Tal regime de poder se atualiza através do mito da democracia racial, que é fundante do modo de subjetivação no Brasil (e em todas as regiões das Américas). Este mito organiza a fantasia colonial brasileira em torno da ideia de uma universalidade abstrata que preconiza uma igualdade que não possui materialidade alguma na realidade.

O mito da democracia racial postula a mistificação de que a nação brasileira nasceu da mistura pacífica e harmônica entre as populações indígenas, africanas e europeias. Sustenta ainda que seríamos todos iguais em direitos e oportunidades. Ao mesmo tempo, a historiografia conta nossa história a partir da invasão de 1500 e chama de “descobrimento”. Com isso, tenta-se embranquecer, ou melhor, anular séculos de histórias africanas, indígenas, afro-brasileira e afro-indígena de resistência, tal como o apagamento da história dos quilombos, relatados apenas como episódios isolados, e não como um contínuo afrontamento libertário e pulsante que sempre se fez presente na história.

As questões relativas aos marcadores sociais de uma suposta diferença essencializada convocam e implicam os sujeitos que se descobrem marcados, vulneráveis em suas marcas, tirando-os do mito da democracia racial. A perspectiva interseccional permite um reposicionamento psicanalítico para ouvir a enunciação.

Contra um saber que se pretende não-situado, oriundo de um observador invisível, a interseccionalidade destaca o posicionamento do sujeito político, ético e teórico. Esse é um sujeito que não se separa da realidade da sua enunciação para procurar um ponto de vista externo ou superior. Como qualquer experiência social, a prática psicanalítica não escapa a essas intersecções de gênero, cultura, raça e classe, embora ela não faça parte de um processo de comunicação e troca habitual. O/A analista, tal como o/a analisando/a, se inscrevem na encruzilhada da sua própria realidade interseccional, da fantasia que cada um/a tem dela, e da sua fantasmática representação da realidade interseccional do/a outro/a. (AYOUCH, 2019, p. 183)

Assumindo a interseccionalidade como ferramenta analítica, ela nos informa da nossa localização nas malhas do poder; nesse sentido, o discurso psicanalítico visa furar as relações de poder, seja pela sua explicitação, seja pela subversão que exerce nas mesmas.

“(…) como não há nenhuma relação de poder de gênero que não esteja incluída numa determinada relação de poder de raça, de cultura e de língua, as perspectivas do gênero se hibridam com as perspectivas culturais e étnicas”. (AYOUCHE, 2019, p. 183). Para realizar o furo na linguagem colonial, aquele que encarna tal posição discursiva precisa *escutar com o olhar* suas intersecções de gênero, raça, classe, orientação sexual, etc; fazê-lo não para que responda a partir dessas marcas, mas sim para não incorrer no risco de se acreditar não-marcado pelas mesmas.

Mas essas questões não podem ser compreendidas apenas a partir do mito de uma pureza cultural originária, ocidental ou não, afastada de um processo constante de hibridez cultural. É preciso não reduzir a alteridade à mesmice, o ininteligível a uma inteligibilidade inteiramente resolvida numa familiaridade de gênero ou de cultura. A reivindicação de uma diversidade (de sexuações e sexualidades) é politicamente crucial, mas se trata, para a psicanálise, de não reduzir a multidimensionalidade dessa diversidade. A perspectiva interseccional impede, portanto, uma excessiva familiarização da questão. Ela abre a via para apreender a complexidade específica do inconsciente e da psique. Pois ela acrescenta, através de considerações de cultura, raça ou classe, a alteridade que poderia ser apagada por uma abordagem exclusiva do gênero. Mas ela permite também, através da complexidade das questões de gênero, quebrar qualquer tentativa identitária da diferença cultural. (AYOUCHE, 2019, p. 188)

A interseccionalidade nos auxilia a não recair em um “identitarismo branco” (FAUSTINO, 2022a), bastante presente no discurso psicanalítico brasileiro. Compreendemos o “identitarismo branco” a partir do duplo narcisismo de Fanon: “O branco está fechado na sua brancura. O negro na sua negrura” (2008, p. 27).

A tradição psicanalítica brasileira hegemônica desconsidera a importância estruturante das relações raciais na constituição subjetiva e, consequentemente, possui uma produção teórica-clínica muito aquém sobre a temática. O que evidencia o fato de que os psicanalistas pouco se propõem a um diálogo sobre psicanálise e o sofrimento produzido pelo racismo, assim, acabam dando manutenção ao pacto narcísico da branquitude (BENTO, 2002); vale apontar que a desconsideração da dimensão estruturante do racismo está associada à incompreensão da dimensão política do inconsciente.

Erguer a voz (hooks, 2019) é uma proposição feminista negra de rompimento com a pactuação da branquitude, na direção de uma involução aos saberes inconscientes, seguindo a correnteza daquilo que transborda essa narrativa: “Do rio que tudo arrasta se diz violento/ Mas ninguém diz violentas/ As margens que o comprimem” (BRECHT, 2000). O grito vem porque algo represado por tempo demais precisa alcançar o dizer de uma vida, no singular. O grito que aqui lançamos é uma tentativa de elaboração do *Mal-estar da colonização*, conceito que aprofundamos no **1º Mergulho**.

Se é por óbvio que a ideia de *Mal-estar da colonização* se refere à obra *Mal-estar na Civilização* (FREUD, 1997), não é por acaso que se propõe aqui substituir o termo civilização por colonização. Fazemos, assim, referência à barbárie civilizatória (NIETZSCHE, 2000), visto que acreditamos que o Mal-estar, na nossa cultura, tem destinos corporificados como, por exemplo, na Idade Média com a queima das bruxas ou já sob a colonialidade, com o estupro das mulheres negras, o genocídio negro e indígena e a exclusão das sexualidades heterodissidentes.

A partir disso, podemos questionar: o que é a barbárie civilizada? Como a nossa civilidade se calcou na colonialidade? O que é esse não-dito sobre nossa cultura que permaneceu na construção da modernidade, na construção da ideia de humanidade e nos processos de subjetivação que lhe são correlatos?

Ensina-nos a teoria freudiana que o mal-estar advém do laço social, do resto do recalque das pulsões criativas e que existem alguns destinos possíveis para o que sobra.

Nós estamos tirando o que é delas/es" ou "Nós somos racistas" - é refutada e projetada sobre as/os "Outras/os": "Elas/es vêm aqui e retiram o que é Nosso", "elas/eles são racistas." Para diminuir o choque emocional e a tristeza, o sujeito negro diria: "Nós estamos de fato tirando o que é delas/es" ou "eu nunca experienciei o racismo. (KILOMBA, 2019b, p. 43)

Nossa hipótese, a partir de Fanon (1979), é que a construção das metrópoles europeias foi baseada no saque, no estupro e no recalque da destruição das colônias. No entanto, o recalcado retorna encarnado na violência cíclica colonial, no dispositivo colonial-escravocrata, na formatação do gênero feminino, na criação das racialidades e nas sexualidades fora do padrão heteronormativo.

Na Europa, o preto tem uma função: representar os sentimentos inferiores, as más tendências, o lado obscuro da alma. No inconsciente coletivo do homo occidentalis, o preto ou melhor a cor negra, simboliza o mal, o pecado, a miséria, a morte, a guerra, a fome (FANON, 2008, p. 161).

A culpa branca pelo massacre projetou sua miséria nos negros e sobre aqueles que se diferenciavam do padrão homem-branco-heterossexual-cisgênero. A cartografia cultural hegemônica ou os efeitos de processos de subjetivação dominantes sobre os corpos, denunciam o que chamo de *dispositivo colonial-escravocrata*.

O dispositivo é a forma pela qual os discursos circulam e nos levam a ver, sentir, pensar, afetar, temer de determinada maneira. Dispositivo é a política discursiva que nos forma e nos vincula. Portanto, quando pensamos em linhas discursivas, que se conjugam para um determinado fim, estamos pensando em dispositivos que produzem certo tipo de subjetividade.

O dispositivo opera pelo dito e pelo não-dito (FOUCAULT, 1979). Nesse sentido, as narrativas sobre racialidade nos auxiliam a compreender as invenções binárias coloniais: civilizado – primitivo, racional – irracional, etc. Sobre estas sobrecodificações binárias, que são efeitos da colonialidade, a linguagem exerce um papel fundamental não só na legitimação do que é ou não um conhecimento válido, mas, sobretudo, de quais modos de existência importam ou não.

Nesse sentido, é inegável a constatação de que a origem colonial-escravocrata da América Latina é algo marcante nos processos de subjetivação, estando presente em todas as camadas da sociedade até hoje.

Nunca entenderemos a história do Brasil se não compreendermos os tipos de violência que fundam seu Estado. Pois entender como o Estado brasileiro funciona é entender como ele administra o desaparecimento e o direito de matar. Esta é a sua verdadeira forma de governo, uma atualização secular do poder soberano e seu direito de vida e morte (SAFATLE, 2017, on-line).

A violência fundante da nossa tradição colonial-escravocrata é estruturante das relações. Sendo assim, os efeitos dessa tradição, em nossa realidade, tornam-se insuperáveis sem um trabalho voltado para a subjetividade. Cada mergulho que realizo dá acesso a diferentes linhas do dispositivo colonial-escravocrata.

Meu mergulho começa na experiência da *liberdade assistida*, condição “penal” dos jovens do MSE, um local mergulhado na necropolítica brasileira. O MSE é um moinho de jovens negros, uma instituição que poderia se alinhar a movimentos sociais que fazem enfrentamento à morte de jovens negros. O genocídio negro não é uma soma de casos pontuais. Tal como apresento, ele compõe a lógica colonial, sendo uma forma de governabilidade da morte, uma necropolítica (MBEMBE, 2018) e parte constitutiva do sistema econômico brasileiro desde o descobrimento.

As vivências de violência pela mão de agentes do Estado, relatadas por jovens negros periféricos, são ecos de dois episódios traumáticos da nossa história que deixaram marcas profundas na nossa cultura e que sequer são reconhecidos na sua gravidade. O primeiro é o regime escravocrata e o segundo é o regime militar de 1964. Para ouvir as ressonâncias desses traumas, mergulhamos no processo de embrutecimento dos jovens negros do MSE que vivem o pesadelo da ditadura militar que nunca acabou na periferia.

Em meu trabalho, optei por enfatizar a dimensão racial do dispositivo colonial-escravocrata. Primeiramente, porque as questões raciais atravessam constantemente meu corpo desde muito cedo, e este trabalho é também, sem dúvida, uma elaboração das marcas, em meu corpo, do dispositivo racial presente em nossa sociedade. Talvez, inclusive, este seja seu disparador primordial. Como defende *bell hooks* (2019), o pessoal é matéria política (e é, portanto, igualmente, matéria para o pensamento). Em segundo lugar, como Fanon (2008) diz: a racialidade ocupa uma centralidade no projeto colonial.

Além disso, creio ser necessário abordar o dispositivo colonial-escravocrata da perspectiva interseccional do feminismo negro, sobre a qual teço algumas análises incorporando outras facetas do dispositivo. Tentamos tangenciar os dispositivos de gênero, classe e sexualidades, mas o aprofundamento será realizado em trabalhos futuros.

Como já foi dito, nomeia-se de marcadores sociais de uma suposta diferença essencializada (raça, gênero, classe e sexualidades) os efeitos do poder sobre nosso corpo. Tais marcas determinam vivências (LUGONES, 2014), uma vez que o poder

intervém materialmente, atingindo a realidade mais concreta dos indivíduos – o seu corpo – e que se situa ao nível do próprio corpo social, e não acima dele, penetrando na vida cotidiana e por isso podendo ser caracterizado como micro-poder ou sub-poder (MACHADO, 1979, p. X e XII).

Desse modo, a clínica é indissociável da política e pode ressignificar as relações entre a vida e a política e, ainda, reelaborar essas marcas do poder. Com isso, é possível que elas não mais determinem o modo de existir desses sujeitos, nem sua perspectiva de mundo.

Há tão somente o desejo e o social, e nada mais. Mesmo as mais repressivas e mortíferas formas da reprodução social são produzidas pelo desejo, na organização que dele deriva sob tal ou qual condição que deveremos analisar. Eis porque o problema fundamental da filosofia política é ainda aquele que Espinosa soube levantar (e que Reich redescobriu): 'Por que os homens combatem por sua servidão como se se tratasse da sua salvação?'. Como é possível que se chegue a gritar: mais impostos! Menos pão! Como diz Reich, o que surpreende não é que uns roubem e outros façam greve, mas que os famintos não roubem sempre e que os explorados não façam greve sempre: por que os homens suportam a exploração há séculos, a humilhação, a escravidão, chegando ao ponto de 'querer' isso não só para os outros, mas para si próprios? Nunca Reich mostra-se maior pensador do que quando recusa invocar o desconhecimento ou a ilusão das massas para explicar o fascismo, e exige uma explicação pelo desejo, em termos de desejo: não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo num certo momento, em determinadas circunstâncias, e é isso que é necessário explicar, essa perversão do desejo gregário (DELEUZE; GUATTARI, 2010, p. 46-47).

Por quais processos de violência colonial (FANON, 1979) chegamos a desejar a servidão? E como a clínica pode atuar no redirecionamento dessa política de desejo?

A sustentação da colonialidade passa pela instrumentalização do desejo em sua face reativa que reivindica mais servidão. Portanto, uma análise dos processos de subjetivação é essencial para distinguirmos, na clínica, o desejo na voz ativa da colonialidade que nos atravessa e o que o leva a emitir uma voz reativa.

É exigido dx analista uma escuta flutuante, ou seja, uma *escuta do olhar* desterritorializada (DELEUZE; GUATTARI, 2010). A ética é um sistema de avaliação que tenta explicitar esses modos de existências e como esses modos supõem ou implicam valores imanentes que estão aí presentes. Assim, na clínica, quem diz alguma coisa só pode dizer aquilo a partir de um determinado estilo de vida.

Toda avaliação remete às condições de possibilidade da perspectiva que a orienta. O plano vital, em última instância, é o critério de avaliação supremo de todos os valores, pois não existe nada superior à própria vida a partir da qual se pode avaliar.

Desse modo, Nietzsche (1998) defende que inclusive os valores de bem e de mal devem ter como referência a vontade de potência afirmativa ou negativa da própria vida.

Nesse sentido, o que visa o ato clínico de diagnosticar não é identificar e tampouco oferecer uma identificação. Uma ética diagnóstica passa a ter a função de ressignificação do modo de existir se leva em conta os atravessamentos da colonialidade na clínica. Em outras palavras, se leva-se em conta a implicação do sujeito em territórios existenciais inseridos em determinado contexto político-histórico-cultural.

No **2º Mergulho**, construímos as bases para se pensar o conceito de diagnóstico ético, algo próximo daquilo que Fanon (2008) localiza na sociogenia.

Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e da ontogenia, há a sociogenia (...) digamos que o que pretendemos aqui é estabelecer uma sócio-diagnóstico.

Qual o prognóstico?

(...) O prognóstico está nas mãos daqueles que quiseram sacudir as raízes contaminadas do edifício (FANON, 2008, p. 28).

Para a micropolítica da clínica, a perspectiva da sociogênese aponta para a necessidade de se avaliar para além do “sujeito cerebral” (EHRENBERG, 2013), de criar um *olhar que escuta* como a violência colonial produz impasses psíquicos.

Na esfera macropolítica,

(...) é apenas a participação ativa na luta política pela transformação das condições sociais concretas de existência que abriria as possibilidades para o surgimento de um novo ser humano. O autor aposta na “luta de libertação” como “entre” que teria o poder de engendrar do ventre da reificação colonial um novo ser humano (FAUSTINO, 2018, p. 155).

É preciso lembrar a importância da luta coletiva concreta contra as diferentes expressões do colonialismo, porque o colonialismo é uma forma objetiva de exploração e apropriação do trabalho. Ao mesmo tempo, não se pode esquecer que essa materialidade não seria possível sem um jogo de forças que se expressam dessa maneira.

Lemos a sociogênese de Fanon (2018) como uma prática diagnóstica ética, uma avaliação que visa a ampliação dos diagnósticos psiquiátricos, para além do

anormal ou dos sinais psicopatológicos. Trata-se de fazer dos afetos os avaliadores do estado dos corpos que a nós se apresentam, o que implica desobstruir nosso acesso a eles. Entrecruza-se com esta leitura o atravessamento dos marcadores sociais de diferença na clínica.

Se diagnosticar é avaliar, como tecer outros critérios diagnósticos a partir dos fios éticos? Como as violências sofridas pelxs pacientes graves de saúde mental (tais como pessoas psicóticas, esquizofrênicas, suicidas, com relação abusiva de drogas, depressivos, melancólicos, etc.) entram em nossa compreensão de seu padecimento psíquico? Se interessariam xs loucxs por discutir relações raciais, de gênero e de sexualidades? O que xs diagnosticadxs têm a dizer sobre seu diagnóstico? E aquelxs que diagnosticam, xs profissionais de saúde mental, teriam elxs uma percepção em relação à sua própria raça, ao seu gênero e à sua orientação sexual? Como marcadores sociais de uma suposta diferença essencializada intermediam/entremeiam o modo de olhar dessxs profissionais na clínica?

Tais questionamentos lançam as bases do conceito de diagnóstico ético, cuja centelha surgiu na experiência de oficinas nos Centros de Atenção Psicossocial (CAPS). Foi nesse momento em que me dei conta do sofrimento psíquico produzido pela violência do racismo. Os elementos disparadores das oficinas foram as próprias vivências das relações raciais, localizadas à flor-da-pele dxs usuárixs e profissionais do serviço. Durante as oficinas, foi possível a criação de um espaço de deslocamento da experiência da subjetividade fora-do-sujeito (ROLNIK, 2018). Foi possível, ainda, o exercício interseccional para que xs envolvidxs na oficina possam se reposicionar e refletir sobre sua implicação com o plano vital, o que, conseqüentemente, permitiu-lhes criar outro *lugar de escuta* dos seus afetos e do outro.

Entendemos a experiência da subjetividade fora-do-sujeito, vivência daquilo que está na dimensão intensiva das forças, como parte do campo inconsciente, cujo motor é a tensão entre esta experiência e a experiência do sujeito. Então as perguntas que fazemos devem ser orientadas pela experiência fora-do-sujeito e o tensionamento que ela provoca:

Tento compreender a interconexão de todas as formas de subordinação através de um método que chamo fazer a outra pergunta: Quando vejo algo que parece racista, pergunto: 'Onde está o patriarcado aí?'. Quando vejo algo que parece sexista, pergunto: "Onde está o heterossexualismo aí?". Quando vejo algo que parece

homofóbico, pergunto: “Onde estão os interesses de classe aí?” (MATSUDA apud AYOUGH, 2019, p. 184).

Tais posicionamentos são eminentemente clínicos, uma vez que visam evidenciar o não-dito das relações de poder configuradas no gênero, raça, classe etc. Logo, “a atenção psicanalítica coloca a ‘outra pergunta’, pois ela procura escutar as conexões latentes por trás dos aspectos manifestos” (AYOUGH, 2019, p. 184).

Oficialmente, o CAPS é um ponto da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) que atende e organiza a atenção psicossocial do território onde está inserido. Para além do oficial, esse serviço carrega outras potencialidades, como sugere o psicólogo Emiliano de Camargo David (2018), que propõe o dispositivo de *aquilombação* do CAPS:

sugere-se que a tomada dos efeitos do racismo como uma questão antimanicomial, o que se chamou de aquilombação dos Caps, pode ampliar a potência de agir em saúde que contribua para a promoção de equidade racial e para desinstitucionalização do racismo (DAVID, 2018, p. 23).

Os quilombos foram a invenção de um outro modo de existência, atualizando a ancestralidade. Assim sendo, as propostas das oficinas que realizei no CAPS não eram de invenção de um novo serviço, mas sim de reorientação para o público que ele atende, isto é, a população negra.

David (2018) nos relata que, após alguns tensionamentos, a equipe do CAPS foi rompendo com o pacto narcísico da branquitude (BENTO, 2002). No serviço, foram adotadas algumas estratégias que reposicionaram o serviço para cuidar da população atendida, no caso, a população negra, tais como:

- Racializar o Projeto Terapêutico Singular;
- Cuidar dos profissionais do administrativo para perguntar na recepção sobre a raça/cor dos usuários (propostas tais como, “qual é a sua cor?”, “você não está vendo?”, “Como você se vê?”);
- Realizar o trabalho da temática racial com as famílias.

Não há uma forma única no modo de narrar como cada um elabora no corpo a experiência das marcas deixadas pelo racismo, machismo, LGBTTQIfobia, etc. Ao contrário, por vezes, a alienação (FANON, 2008) produzida pela colonialidade é tamanha que o recalçamento impede a criação de uma memória afetiva da experiência da opressão pela qual se passou ou que se reproduz com o outro (WARE, 2004).

Nesse sentido, o diagnóstico ético seria um agenciamento duplo: por uma via, propiciou aos trabalhadores da saúde pensarem sobre a sua própria relação com as marcas da colonialidade em seu corpo, provocando-lhes a realizar uma análise de implicação. Por outra, possibilitou diagnosticar os analisadores éticos, isto é, acontecimentos que irrompem no campo, catalisadores de força ativa que produzem análise, o que decompõe as linhas discursivas da dinâmica institucional.

Durante uma oficina de relações raciais no CAPS, uma trabalhadora negra relatou, bastante angustiada, a sobrecarga de ser sempre ela a trazer as questões raciais. Ao mesmo tempo, ela citou o menosprezo de parte dos colegas a se considerar os efeitos do racismo na subjetividade. Ela dizia que esses colegas argumentavam que existiam questões institucionais mais urgentes.

Como coordenador da oficina, devolvi ao grupo a questão, dizendo que eles acabavam de revelar, nesse relato, uma das marcas do racismo estrutural: os *processos de invisibilização*. Esse breve exemplo nos leva a refletir, portanto, que diagnosticar eticamente é avaliar os dispositivos que atingem nosso corpo a partir do exercício pulsional. O inconsciente não é nem ser nem não ser, mas é algo de não-realizado (LACAN, 2008). Refere-se à falta de uma pragmática a partir da perspectiva pulsional, de modo que uma avaliação das condições já implica a realização de outros destinos e outras escolhas.

Erguer a voz (bell hooks, 2019) é mais do que gritar. O grito ainda é uma possibilidade expressiva do *erguer a voz*. E *Erguer a voz* é uma hiância evanescente em que a voz vira canto, poesia, grito. Isto vale para aquilo que, na análise, *escutamos com os olhos*, quando se interrompe a tagarelice e começa a se escutar a partir de outra perspectiva, pulsional, o dizer de uma vida no singular.

No **3º Mergulho**, abordamos as oficinas, o Grupo e a Formação Aberta relacionadas à construção do dispositivo de Aquilombamento nas Margens. As oficinas presenciais visavam a discussão do racismo institucional em diversos CAPS do Estado de São Paulo e do grupo realizado virtualmente, só com profissionais da rede socioassistencial do Brasil, além de uma trabalhadora de uma clínica pública de outro país.

As oficinas presenciais contavam com a participação de usuários e profissionais dos serviços. Tinham duração de quatro horas e começavam com uma dinâmica de

grupo de resgate da experiência singular dos privilégios e das opressões de cada um dos participantes.

Durante a atividade, cada um se identificava em termos de raça, gênero e classe. Em seguida, continuávamos com uma aula teórica básica sobre violência de Estado e o atravessamento dos marcadores sociais de uma suposta diferença essencializada. Por fim, realizávamos uma roda de conversa sobre essa experiência, a fim de refletir sobre como a dinâmica afetou cada um.

Após a atividade, surgia, reiteradamente, por parte dxs participantes, a vontade de ampliação e aprofundamento dos assuntos da oficina, pois, até então, as conversas acabavam circunscritas àquele único período do dia. Observamos o desejo de transformar aquelas intervenções pontuais em algo mais sistemático, que permitisse maior elaboração. Assim, nasceu o projeto de Aquilombamento nas Margens.

Começamos um grupo com profissionais da saúde mental da zona sul da cidade de São Paulo. Tivemos apenas dois encontros que cessaram devido à pandemia de Covid-19. No segundo semestre de 2020, começamos um grupo virtual com profissionais do SUS e do SUAS. Promovemos condições para que o racismo estrutural pudesse ser identificado e enfrentado por essas trabalhadoras. Ademais, oferecemos uma Formação Aberta, de forma virtual, para abordar a escuta de experiências pessoais de racismo para que o grupo identificasse as formas que lhes são comuns.

Como proponho neste trabalho, o racismo estruturante só pode ser (re)conhecido por meio de um afrontamento, pois ele é de ordem ética e não moral. Ou seja, refere-se a uma recusa ativa da colonialidade, ao exercício de outra prática.

A moral, segundo Deleuze (1997), julga a vida a partir de valores transcendentos. Ela é um sistema de juízos sobre o que se diz e o que se faz em termos de bem e de mal - sendo bem e mal considerados valores metafísicos. Logo, a moral é fundamentalmente um sistema de julgamento metafísico, a partir de valores também metafísicos, que são o bem e o mal, o dever e assim por diante.

A ética, diferentemente, não tem esses critérios universais de avaliação. Ela avalia sedimentos, condutas, intenções do ponto de vista do campo vital, isto é, de seus efeitos na potência pulsional.

Com isso, o Aquilombamento nas Margens propõe uma reorientação ética, de resgate das condições originárias, um processo involutivo dos modos libertários de existência instaurados pelas insurreições dos quilombos. Assim, acreditamos que

essa é uma perspectiva de descolonização que pode oferecer subsídios para a construção de trabalhos singulares nos serviços públicos.

O Aquilombamento nas Margens se fundamenta no quilombismo de Abdias de Nascimento (2019), quilombagem de Clóvis Moura (1990), o Kilombo transatlântico de Beatriz Nascimento (1985) e é um desdobramento da *práxis* de aquilombação de David (2018) no CAPS IJ Brasilândia na zona norte da cidade de São Paulo (SP).

O aquilombamento é um dispositivo clínico de descolonização de territórios existenciais. Baseia-se em uma construção do comum na diferença, por meio de processos de singularização que se dão no plano comum. Inclusive, a esse respeito, entendo a esfera do comum como uma zona intensiva de passagem daquilo que “faz diferença” (DELEUZE, 2018).

Na clínica, devemos atuar no plano comum, pois é o lugar em que acontecem as singularizações e em que é possível cartografar as forças ativas desse emaranhado por meio de análise da implicação com o plano vital.

Por fim, os três mergulhos são “costurados” por aquilo que intitulo “Diário das encruzilhadas de Exú”. Nele, exercitamos um pensamento de encruzilhada que refuta as heranças coloniais de linearidade e faz alianças com elementos disruptivos da realidade.

Exú é uma figura provinda das culturas africanas e bastante importante na filosofia afro-brasileira, visto que encarna o princípio de toda e qualquer criação e, ainda, daquelas que dão corpo às demandas da vida, avaliadas por meio dos afetos. Por essa razão, ele é elevado à figura de um intercessor originário.

Os intercessores, como propunha Deleuze (1992), interessam-nos pelos movimentos, e não pelo que se passa antes deles. São relevantes também pelo acontecimento que produzem, não por aquilo que os causa. Além disso, são figuras híbridas do pensamento, que se põem a operar pela encruzilhada de diferentes domínios. Possibilitam-nos darmos passagem à produção da diferença, do novo.

O essencial são os intercessores. A criação são os intercessores... é preciso fabricar seus próprios intercessores. É uma série. Se não formamos uma série, mesmo que completamente imaginária, estamos perdidos. Eu preciso de meus intercessores para me exprimir, e eles jamais se exprimiriam sem mim: sempre se trabalha em vários, mesmo quando isso não se vê (DELEUZE, 1992, p. 160).

Nesse sentido, Exú é o intercessor que escolho neste momento de meu processo de elaboração, isso porque ele exprime a força motriz dos princípios de invenção e imprevisibilidade. Sua atuação é como a sabedoria de ginga de capoeira Angola, pois ele é quem conhece as dobras da existência, das possibilidades de compor com o caos. É ele que carrega o fundamento do vivente, que cria estratégias para outra perspectiva de mundo (RUFINO, 2017). Exú é uma imagem possível da pulsão em sua força ativa ou do desejo, em sua manifestação que leva a pulsão ao seu destino ético produzindo devir.

Algumas lendas contam que Exú fez parte da criação do mundo, sendo enviado à Terra para saber se ela poderia ser habitada por seres humanos e Orixás. Após sua chegada, Exú se recusou a voltar ao céu e se tornou a travessia entre os afetos humanos e os Orixás. Ele se conecta ao mundo terreno e às características humanas e pode agir na Luz e nas Sombras. Esse guardião não recai em binarismos, afinal é ele quem abre os caminhos para os devires - que podem ser múltiplos.

Na perspectiva de Deleuze (1992), os intercessores são aquilo ou aqueles com o que fazemos bons encontros, ou seja, encontros que aumentam a potência de existir. Os intercessores nos afetam de modo a nos levar a abrir outros mundos. Esse devir é o acontecimento.

É, então, a partir dessa perspectiva que privilegiarei Exú como meu intercessor na escrita do “Diário das encruzilhadas de Exú”. Pois, através de meu encontro com ele, tenho condições de acessar mais plenamente aquilo que evocam em mim os conceitos eurocêntricos. Ademais, Exú atualiza a invenção de uma língua estrangeira, ancestral: viver é sempre nas encruzilhadas com o outro e os efeitos destas no corpo são a força motriz da criação de outros mundos.

Entretanto, tal força só atua se nos colocarmos disponíveis para isso. Essa disponibilidade depende da conexão com os afetos (ROLNIK, 2018) e é disso que a colonialidade nos destitui por meio da violência colonial (FANON, 1979).

Considerando o contexto sócio-histórico do Brasil, Exú é frequentemente demonizado por determinadas práticas religiosas conservadoras, porque carrega elementos diaspóricos em relação à colonialidade. Tal como as “bruxas” caçadas na Idade Média ou, ainda, como aponta Fanon (1979) ao afirmar que a descolonização é sempre um fenômeno violento. Em suma, neste trabalho, resgatamos o exercício dessa força ativa descolonizadora que nos traz Exú.

A proposta do “Diário das encruzilhadas de Exú” é um convite estético anterior aos mergulhos, uma abertura à travessia marcada por encontros com “as esquinas do mundo” (RUFINO, 2017). Não se trata de opor poesia à violência, mas sim de tomar a poesia e a literatura como zonas de passagens em que se fala uma língua estrangeira (DELEUZE, 1997). Esse é um convite para acessar o campo das forças e das virtualidades de mundos a serem criados para propiciar o “despacho” desse “carrego” simbólico, que é o dispositivo colonial-escravocrata que nos atravessa.

Desse modo, Exú nos leva a exercer o artesanato de novas perspectivas de caminhos e os diários emergem de testemunhos das encruzilhadas, essas esquinas das possíveis variações referentes aos graus de escolha. Elas representam os embates pelos quais se busca sair da condição de impotência para *em-potência*.

Na clínica, quanto mais singularmente xs analisandxs falam mais elxs se aproximam da poesia. Afinal o inconsciente é poético e se expressa em uma língua estrangeira (DELEUZE, 1997). Assim como dizia Manoel de Barros (2003)⁸: “Acho que o inconsciente é o lugar onde as palavras ainda estão se formando. Ali é o porão da poesia. Depois que a palavra sai do porão, temos que limpá-las de suas placentas. Dói mais enxugar o escuro das palavras”.

O inconsciente é uma fábrica do vivo. É o lugar da perspectiva da diferença absoluta, do pensamento sem imagem, superfície de criação de formas, pré-individual. É um campo virtual de criação.

(...) colocar sob essa perspectiva a produção de significação implica uma definição do inconsciente como dispositivo de produção de sentido, e não apenas como “outra cena”, recalcada da história individual. Um inconsciente como produção de sentido a ser especificada, quanto às suas modalidades, nos diferentes processos de subjetivação e nos diferentes modos de constituição subjetiva – mas sempre com ênfase na consideração autopoietica dessa produção (COSTA-ROSA, 2013, p.110-111).

Desse modo, o estudo da colonialidade não surge como busca de desvendar algo encalacrado no passado e nem de trazer à tona um ideal perdido. Trata-se de mergulhar pelas encruzilhadas, ativar a perspectiva pulsional que foi obstruída e que permaneceu virtualmente à espera de voltar a atualizar-se no presente. Nessa

⁸ Essa fala foi a resposta de Manoel de Barros para uma pergunta feita por Fabrício Carpinejar em entrevista para o Jornal Zero Hora, em 12 de maio de 2003. A pergunta havia sido: “Aquilo que para o leitor é descoberta; para o autor, foi invenção. Seus versos doem muito tempo no escuto?”.

ativação, margear a criação de outros mundos é *escutar com o olhar* um fio de vida das diásporas pulsionais.

O texto-grito que se apresenta é um convite ao mergulho da escuta na imanência. Este é um texto sobre o quanto a clínica pode ser um espaço de aquilombamento e, com isso, pode contribuir para a descolonização dos horizontes. Aborda, enfim, o quanto a *escuta com o olhar* pode nos ajudar a inventar novos modos de existir no mundo. Após alguns mergulhos, por zonas abissais, descubro uma premissa nas profundidades:

Os escritores de maior beleza têm condições de percepção singulares que lhes permitem extrair ou talhar perceptos estéticos como verdadeiras visões, mesmo às custas de regressarem com os olhos vermelhos. O oceano impregna de dentro as percepções de Melville, a ponto de o navio parecer irreal em contraste com o mar vazio e se impor a vista como “miragem surgida das profundezas” (DELEUZE, 1997, p. 132).

Diante dessa apresentação da pesquisa, interrogo: é possível ser um peixinho para nadar perto da superfície, mas como se transfigurar em uma baleia para nadar em outras profundidades? E, inicialmente, delineio a seguinte resposta: transfiguração não consiste em assumir outra forma. *Transfigurar é uma condição ética da diferença*.

Nesse viés, este trabalho é a transfiguração de uma multidão de vozes que ressoam durante mais de dez anos de mergulhos. É sobre o saber do vivente (ROLNIK, 2018). É uma análise do desejo na sua voz ativa. É investigação sobre o grito mudo da pulsão no seu exercício de avaliação das condições de possibilidade de intensificação da existência diante da tragédia colonial.

DIÁRIO DAS ENCRUZILHADAS DE EXÚ, O INTERCESSOR ORIGINÁRIOO menino-pedra

A pedra não é do craque,
Mesmo ele sendo jogador habilidoso,
O crack é o barulho no seu pesadelo,
Um tiro no véu da alienação social.

Crack rasgado,
Fumaça no barranco, bituca de cigarro,
Queima de arquivo do povo sem memória.
Menos um velório para contar,
Menos uma história para alimentar.

Agora, quer saber? Vou roubar!
Da sociedade, furto a hipocrisia.
Da corporação, assalto seu colonialismo.
Do governo, tiro o poder.
Do soldado do morro...
quero de volta a infância.

(Kwame. Y)

1º MERGULHO: O MAL-ESTAR NO DISPOSITIVO COLONIAL-ESCRAVOCRATA

*Cheguei à teoria, porque estava sofrendo,
a dor dentro de mim era tão intensa
que eu não poderia continuar vivendo.
Cheguei à teoria desesperada,
querendo compreender,
querendo entender
o que estava acontecendo ao meu redor.
Acima de tudo,
cheguei à teoria
porque queria fazer a dor ir embora.
Eu vi,
na teoria,
um local para a cura.*

(bell hooks, *Ensinando a transgredir*, 2013, p. 83)

Assim como em muitas famílias negras, não conheci um dos meus avôs e convivi poucos anos com o meu avô paterno, Ivo. Por outro lado, convivi muito com minha avó materna Dirce, hoje com mais de 90 anos. Ela talvez não imagine o quanto seu saber, provindo do vivente, ensinou-me a escrever. Certa vez, estava ela a admirar as estrelas e ficamos conversando sobre a vastidão daquele imenso céu negro com alguns pontos de luz. Em determinado momento, ela comentou sobre a quantidade de mistério que a noite guarda e disse: “um dia a gente morre e vira parte desse mistério”.

Naquele momento, vislumbrei um saber que pensa com os critérios da vida, pois ela, de maneira simples, com as suas palavras, falou de como estamos conectados a esse mistério do vivente, do início até o fim de uma vida. É mistério, porque existe desde a origem e, para estar à sua altura, é preciso um processo involutivo. De modo semelhante, “(o inconsciente) não é nem ser nem não-ser, mas é algo de não-realizado” (LACAN, 1998, p. 34).

Minha avó, por meio da sua pesquisa vital, aproximou-se de uma conexão com o vivente. Acercou-se do saber do mistério de consistência ética, algo imanente e transpessoal que atravessa a todos nós, um saber cuja profundidade está à flor-da-pele. Uma pragmática pulsional.

Freud definiu a pulsão como uma zona fronteira entre o corpo e o psíquico, uma perspectiva singularizante quando exercida. Ela é a atualização da expressão

plástica da força ativa do vivente em nós. Inclusive, adoecemos quando essa força é impedida de se efetuar.

Nesse sentido, o trabalho da clínica é reconectar a pulsão ao seu destino ético, ou seja, o bem dizer (SCHIAVON, 2012), “a ética do ‘bem dizer’, que consiste em ‘dizer’ o único bem que realmente interessa ao homem como tal, nesse processo incessante do tornar-se – ‘curar-se’”(COSTA-ROSA, 2013, p. 29). O destino ético da pulsão é, portanto, quando ela encontra seu dizer (SCHIAVON, 2012).

Existir segundo essas condições é assim um real que sempre retorna, ao modo de uma exigência e de uma questão em aberto. Há muitos filões de vida inconsciente não realizada, graus de poder e de avaliação ainda não experimentados; há o esforço da vida em ir além de si mesma – processo que atribuímos à pulsão (aliás, é para isso que serve o conceito) – e a tendência contrária a repetir o mesmo. (SCHIAVON; PELBART, 2020, p. 40).

A esfera micropolítica se constitui no embate entre diferentes graus de afirmação da vida, mais precisamente, entre as forças ativa e passiva nas ações desejanter (ROLNIK, 2018). Trata-se de um *caminh(a)mar*, um exercício ético de afirmação da existência, o eterno retorno das forças ativas, nas palavras do filósofo Nietzsche (2011a): de que altura seria seu ato para que queira que ele retorne? Quais são os atos que retornam como força ativa?

A história entre minha avó e eu conta sobre uma aproximação com o campo ético no qual até hoje me fio. É uma história que remete a muitos lugares, sendo a atualização da ancestralidade o ponto mais importante do que proponho aqui.

Ancestralidade, inclusive, refere-se à Pedra de Exú:

Exú acerta a pedra que lança hoje no pássaro que já voou. Por princípio, os orikis – sentenças curtas sobre os orixás – abrem múltiplas possibilidades de interpretação, numa poética aconchegada ao mistério para sugerir ações permanentes de afirmação da vida (SIMAS, 2021).⁹

Ancestralidade é um plano de atualização do virtual. Ela evoca a memória da força ativa, explícita na concepção de tempo no ditado lorubá da Pedra de Exú. Com isso, passado, presente e futuro convivem no mesmo plano.

⁹ Disponível em: <https://iree.org.br/exu-benjamin-e-as-centelhas-de-esperanca/>. Acesso em maio de 2022.

Relaciona-se a uma percepção do tempo como forma espiral, em que tangenciamos, na vivência temporal, um presente que se alarga (RUFINO, 2017). Aí, o passado se contrai diante do que está por vir. Apresenta relações com a concepção de mundo que se aproxima do *amor facci* (NIETZSCHE, 2011), amor ao destino, a um *caminh(a)mar*. Nesse sentido, cuidar da ancestralidade é ativar a perspectiva do vivente mantido sob recalque no modo de subjetivação colonial.

No entanto, herdamos da matriz colonial-escravocrata a lógica de aniquilação da ancestralidade, o que é indissociável do recalque de nosso acesso à condição de vivente, condição para estar à altura da pulsão (ROLNIK, 2018). A ferida colonial não parou de sangrar, pois o passado colonial, vivido através do racismo, continua sendo reencenado e denegado. Isto é, segue reatualizando uma realidade traumática:

É um choque violento que de repente coloca o sujeito negro em uma cena colonial, como no cenário de uma plantação, ele é aprisionado como a/o “Outra/o” subordinado e exótico. De repente, o passado vem a coincidir com o presente, e o presente é vivenciado como se o sujeito negro estivesse naquele passado agonizante (KILOMBA, 2019, p. 29-30).

Uma das formas de rompermos com a colonialidade é cuidar da ancestralidade, ou seja, “pois, para quem quer que seja, de atualizar por inteiro o virtual, embora isso nunca termine” (SCHIAVON; PELBART, 2020, p. 40).

Em meio à pandemia do Covid-19, os necroliberais (MBEMBE, 2019) tentaram aplicar um cálculo de quanto custa preservar a vida daqueles grupos considerados de risco *versus* as perdas econômicas. Não há nada de novo nessa política de negociação degradante. Pelo contrário, ela é um resquício da colonialidade.

Nessa perspectiva, é preciso uma reavaliação dos valores atribuídos à vida, em outras palavras, uma transvaloração dos valores:

Não consigo admitir uma teorização, por mais rigorosa e detida e cuidadosa que seja – e assim deve ser – que não traga ao mesmo tempo uma reviravolta pragmática, uma transvaloração dos valores, uma transformação de si ou do que está ao nosso alcance, uma dinamitação de tudo o que nos coage por fora ou por dentro (PELBART, 2019, p. 101).

A transvaloração dos valores depende de uma práxis complexa e contínua sobre si. Em termos clínicos, isso significa que, para nos posicionar fora da

colonialidade que nos atravessa, é necessário estar à altura do plano vital. Mediante esse plano os conceitos psicanalíticos precisam ser retrabalhados.

É importante que nós, analistas, sempre nos perguntemos: desde onde, de qual lugar, mediante quais conceitos e noções os processos psíquicos precisam ser pensados? De qual altura do entendimento isso precisa ser visto e considerado? Ademais, é sempre importante lembrar que tais processos precisam não só serem pensados, mas também penetrados por uma prática, uma intervenção clínica que esteja à sua altura, ou seja, a altura do desafio que esses processos comportam.

O breve relato a seguir é ilustrativo. Certa vez, chegou ao meu consultório um rapaz, de aproximadamente 30 anos, branco e de classe média, que se queixava de depressão. Ele dizia sofrer por não ser o “padrão”. Seu *ritornello*¹⁰ era: todo mundo tem algo que eu não tenho; por que eu não consigo me encaixar no padrão?

Ele se nomeava como depressivo, atribuía sua condição ao fato de não conseguir se adaptar e queria minha ajuda para se adequar. No entanto, a clínica objetiva desobstruir os impedimentos expressivos da pulsão, bem como a possibilidade de composições singulares.

A lógica pulsional envolve uma pesquisa das condições originárias, especialmente no que concerne às escolhas. A pulsão tem ar de fronteira para as instâncias não pulsionais; de seu ponto de vista, porém, não é fronteira. Foi considerada mítica, “meio física e meio psíquica” (GARCIA-ROZA, 1996, p. 115), mas o que designa não é ficcional, e sim ético. Fronteira significa, segundo aquela lógica, desimpedimento, margem de escolha, terceira margem. À equivocidade do significante, a pulsão opõe a univocidade do afeto e sua direção – que, dada sua implicação ética, chamaremos de retidão pulsional (SCHIAVON; PELBART, 2020, p. 40).

O rapaz transferia para a análise que algo diferente poderia ocorrer ali. Enunciava um potencial de diferenciação a ser realizado, um vislumbre na “terceira margem” (ROSA, 2001). Na primeira sessão, disse que tinha visto meu currículo de militância e pensava que algo diferente poderia ocorrer no consultório. Permaneceu na clínica por pouco tempo, porém a marca imaginária de um pedido explícito e angustiado formulado em querer ser o “padrão” possibilitou que eu escutasse, mais uma vez, os efeitos do dispositivo colonial-escravocrata na interrupção dos processos de singularização.

¹⁰ Termo italiano que pode ser traduzido para o português como “refrão” ou “coro”. Aqui, é utilizado em referência a expressões que se repetem na linguagem à semelhança de um refrão de música.

Talvez, fosse pertinente pensar que aquilo nomeado por ele como “militante” poderia desviá-lo da essência de sua demanda inconsciente para uma esfera consciente. Poderia representar o pedido de um novo discurso do mestre, um padrão melhor do que aquele ao qual se submetia.

No campo do embate das forças, demandar ser o padrão denota um processo de adoecimento, um esvaziamento da categoria desejante, pois o campo do desejo se refere ao plano de singularização, à variação, à minoração, à diferença absoluta.

No Brasil, a população negra é a maioria populacional (IBGE, 2010) em relação aos homens brancos - apesar de estes possuírem o poder político e econômico. No entanto, o plano de diferenciação é comum a todos nós. Desse modo, querer ser “padrão” ou igual à maioria é uma demanda de servidão. Designa a impotência de um estado e a desvitalização do desejo.

Devir-minoritário é um objetivo, e um objetivo que diz respeito a todo mundo, visto que todo mundo entra nesse objetivo e nesse devir, já que cada um constrói sua variação em torno da unidade de medida despótica e escapa, de um modo ou de outro, do sistema de poder que fazia dele uma parte da maioria. (...) Um devir-minoritário universal. Minoria designa a potência de um devir (DELEUZE, 2010, p. 63-64).

O devir-minoritário é uma categoria analítica que não se submete ao dispositivo colonial-escravocrata. É uma encruzilhada que faz advir o ser na existência, uma dupla captura, algo do fora, do entre e que corre em outra direção (DELEUZE; PARNET, 1998). Nessas condições, como cartografar os devires na clínica, ou seja, como escutar aquilo que escapa a todo reconhecimento?

Com isso, um dos efeitos da colonialidade nos processos de subjetivação é o de impedir os processos na condição de viventes (ROLNIK, 2018). O que, nos termos de Fanon (2008), é possível compreender como a chamada zona do não-ser.

Há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos (FANON, 2008, p. 25).

Colonialismo para Fanon (2008) é uma forma de exploração objetiva, mas tal materialidade concreta não seria possível sem a atuação no processo de subjetivação. Ocorre pela interdição do acesso à zona do não-ser, uma zona do conflito e da

indefinição. Em outras palavras, dá-se em função da interdição do encontro com a diferença absoluta.

O racismo (ferramenta colonial) não é mais uma falta. Representa a impossibilidade de adentrar a zona do não-ser, pois cria uma interdição da humanidade (FAUSTINO, 2022a), que impede as pessoas negras de viverem suas contradições por conta do processo de desumanização.

O negro não é humano (FANON, 2008) é um ser específico¹¹, uma invenção colonial. Nessa perspectiva, a descolonização se torna um processo de encruzilhada, de desalienação da dimensão subjetiva, de existência na zona do não-ser e da necessária superação da desigualdade material. Assim, “a clínica, para Fanon, é apenas um dos momentos da práxis desalienadora. Ele aposta em uma desalienação, mas ela não se esgota na clínica. A clínica é fundamental, mas ela é só um momento” (FAUSTINO, 2022b, on-line)

A zona do não-ser é onde está a força vital (LOPES; SIMAS, 2020). É o lugar de produção de sentido, em que a produção da diferença pode ter passagem. Em suma, é o local de encruzilhada e de enfrentamento das contradições que nos compõem (FAUSTINO, 2018).

Se aproximarmos a zona do não-ser ao devir-minoritário universal, ela seria semelhante ao estrato germinativo, um plano virtual em que residem gérmenes de mundo. Esse seria o lugar onde a semente guarda a “potência de árvore”, onde o mundo “engravidada de outros mundos”. Em outras palavras, seria um campo originário que precisa ser exercido em favor de um pragmatismo pulsional, pois se refere ao vivo.

A maioria dos negros e indígenas não desfrutam dessa descida aos infernos, visto que há uma interdição do reconhecimento da sua humanidade (FAUSTINO, 2021). Dessa forma, o solo onde se poderia “plantar” novos modos de existir é infertilizado com o agrotóxico da desumanização do racismo.

1. O dispositivo que atua em nós

“Sonho? Não, parei com isso”.

¹¹ Trecho baseado na palestra do Deivisson Faustino (Nkosi): <https://www.youtube.com/watch?v=ceN8OmAjS14&t=4647s>. Acesso em maio de 2022.

Dito assim, sem pestanejar. Davi,¹² de 13 anos de idade, lançou um grito baixinho, quase calado, breve e curto por deveras.

É comum as crianças terem pesadelos com monstros no armário, medo de escuro e etc. Contudo, essa frase foi dita por alguém cuja infância foi roubada. Esse jovem negro cumpria uma medida socioeducativa por tráfico. Vivia um pesadelo acordado na realidade. A violência havia deixado suas marcas em lugares invisíveis. Davi, com apenas 13 anos, não conseguia mais sonhar e teve sua potência criadora sequestrada.

A princípio, essa parece ser uma cena banal, porém é preciso analisá-la em suas diferentes camadas. Se partirmos da psicanálise freudiana, o sonho é uma via de acesso importante ao inconsciente. A escuta das manifestações oníricas ajudou a edificar a clínica psicanalítica. No entanto, se ouvirmos essa frase na sua literalidade, podemos pensar que Davi se referia apenas a uma ausência de futuro. Sentido que torna sua frase, dita por alguém tão jovem, ainda mais dramática.

Se seguirmos pela via psicanalítica, a análise do sonho envolve uma decifração pragmática. Meu espanto ao ouvir a resposta de Davi - assim como a de vários outros jovens negros no Serviço de Medida Socioeducativa (MSE), que diziam ter parado de sonhar - dialoga com o nosso tempo, no qual não há futuro para quem teve sua vida reduzida ao corpo orgânico e à sobrevivência. Trata-se, então, de um “exemplo mais eloquente da violência representada pelo sequestro do futuro da maioria da população, reduzida ao esgotamento cotidiano dos corpos para manter-se respirando” (BRUM, 2020)¹³.

Por outro lado, convém levar em conta que “[A] estrutura familiar e a estrutura nacional mantêm relações estreitas” (FANON, 2008, p. 129). Logo, é preciso considerar também que tais jovens, antes mesmo de nascerem, são expostos à linguagem da pura violência colonial (FANON, 1979).

O mergulho em diferentes camadas desse relato exige de nós uma escuta atenta aos efeitos da colonialidade no plano dos afetos. Esse relato ocorreu em um Serviço de Medidas Socioeducativas (MSE) da periferia da cidade de São Paulo.

¹² Nome fictício.

¹³ Disponível em:

<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-19/o-gado-humano-que-bolsonaro-leva-ao-matadouro.html>.

Acesso em: 21 jan. 2021.

MSE é um serviço ligado ao Centro de Referência Especializado da Assistência Social (CREAS), por sua vez, inserido na política da assistência social do Sistema Único da Assistência Social (SUAS). No entanto, é necessário considerar a sutileza na aplicação de MSE, que, em geral, se aproxima muito mais do sistema carcerário do que da proposta do SUAS de ampliação de horizontes.

MSE é um serviço voltado para o atendimento de adolescentes em conflito com a lei, sendo o tráfico de drogas a infração mais recorrente. Institucionalmente, um dos principais objetivos do MSE é a ampliação dos horizontes desses jovens, muitas vezes, guetificados e impedidos de circular para além do território onde nasceram. Alguns deles nunca haviam sequer saído do bairro.

Nessa perspectiva, as restrições territoriais são também de graus de existência. A restrição do direito de ir e vir desses jovens possui um efeito subjetivo importante que foi sintetizado, em partes, pela frase de Davi. Isto é, refere-se ao enclausuramento no lugar que lhe foi designado pela colonialidade.

Uma das piores formas de miséria humana é a de não poder mais sonhar. E a clínica deve caminhar para o avesso disso, para o entre sentido (COSTA-ROSA, 2011). A clínica é um espaço de decifração pragmática do plano onírico que se apresenta fora da língua dominante, uma língua estrangeira. A prática clínica produz e atribui outros sentidos aos sonhos, uma forma de reapropriação da produção de energia vital, que revitaliza o sujeito para que ele possa protagonizar sua vida.

Quando um jovem de 13 anos diz que não tem sonhos, escuto a ação do dispositivo colonial-escravocrata. Entendo que algo aniquilou sua capacidade de sonhar, comprometendo sua potência criadora, a possibilidade de criar outros mundos.

Autores, discos, prática política, livros e sonhos, entre outros assuntos, podem ser diagramados em feixes de linha que se cruzam. Na intersecção encontraremos um ponto móvel que denominarei dispositivo. Seu sentido ou itinerário é o ataque, o que leva adiante, o que destrói para prosseguir. Assemelha-se aos guerreiros, que mesmo tendo conquistado mais um território olham sempre para frente, à espreita (BAPTISTA, 2000, p. 24).

O dispositivo é o objeto de descrição da genealogia na obra de Michel Foucault (1979). Com a noção de dispositivo, Foucault reitera sua crença na historicidade do dizer verdadeiro, que é o que lhe confere seu caráter singular. Entendemos o conceito do dispositivo foucaultiano como uma trama que engendra uma rede de discursos,

articulando elementos díspares para uma determinada finalidade. O dispositivo é uma malha de elementos heterogêneos (práticas discursivas e não-discursivas expressas nos campos da ciência, lei, filosofia, medicina, psiquiatria, sexualidade, moral, etc.). O dispositivo, em termos foucaultianos, representa um *princípio de funcionamento em rede*, que permite estabelecer ligação entre esses elementos heterogêneos e, assim, movimentar relações de saber-poder.

O dispositivo é dado por sua gênese. Em jogo, estão a forma como ele se constitui e a que estratégia ele objetiva. Tem uma função estratégica e se mantém porque exerce sobredeterminação funcional. Uma vez instalado, o dispositivo se autoengendra.

[...] os dispositivos se apresentam como a possibilidade de realizar a unidade na diversidade, mas, efetivamente, estão a serviço da confirmação e manutenção dessa fratura. Mantendo a pluralidade das formas de vida, impedem a ascensão da forma-de-vida e da política que vem (BAPTISTA, 2015, p. 12).

Foucault (1979) acredita que o dispositivo é resultado do acoplamento de uma série de práticas (discursivas e não-discursivas) a um regime de verdade. O discurso que aparece ou se impõe – e se impõe mais como dispersão do que como estrutura, pois sua natureza impositiva sobressai à percepção ou à compreensão que possamos dele ter – como *a priori* histórico.

Apesar de ser determinado pelo devir da história, o discurso é o que define o regime de veracidade, possibilitando a produção do falso e do verdadeiro. Em contrapartida, enquanto o discurso age com persuasão, controle e repressão na organização da experiência, o dispositivo não é algo a ser avaliado pelo crivo do juízo de valor (bom ou mal) ou como algo que age de fora das relações de poder. Antes, é preciso considerar que o dispositivo atua nas fronteiras e nas capilaridades.

Nesse sentido, vemos que o dispositivo colonial-escravocrata está inscrito no real através de práticas específicas e de um regime de verdade. Verdades que são fabricadas institucional e socialmente como, por exemplo, a destituição histórica da população negra e indígena na historiografia oficial branca.

Portanto, uma questão que nos parece ser urgente, a partir do entendimento da colonialidade como chave principal para se entender o sistema-mundo, é como *re-existir* diante da tragédia colonial.

1.1 O dispositivo colonial-escravocrata

Iniciamos esta seção com questões pontuais: como foi possível o que é? Quais narrativas fundadoras produzem, alimentam e reproduzem o absurdo perpétuo do colonialismo? Como o genocídio negro se mantém?

O Atlas da Violência de 2019 (IPEA; FBSP, 2019) mostra que os indicadores do genocídio da juventude negra continuam a subir, a despeito da ampliação do debate, da pressão dos movimentos sociais e das manifestações. A realidade é sangrenta e cruel: a cada 23 minutos morre um jovem negro no Brasil.

Quando nos confrontamos com tais dados, o afeto que prepondera é a angústia da impotência. Ficamos paralisados diante do contínuo genocídio da população negra e indígena. Percebe-se que há uma violência colonial (FANON, 1979) fundante, recalcada na história do Brasil, que sempre retorna na forma do racismo como um dado estruturante das relações coloniais-escravocratas.

A violência colonial (FANON, 1979) provoca uma cisão ontológica e ética. Em decorrência do Modo de Produção Colonial sustentado por ela, vivemos sob um princípio de dualidade ontológica. Nele, a divisão do latifúndio escravagista se manteve nos processos de subjetivação, atravessados pela dimensão de raça, gênero e orientação sexual:

A gente tem uma estrutura necropolítica, que é uma gestão das mortes que vem de uma sociedade escravagista, onde uma parte dos sujeitos são considerados coisas, não pessoas, então, se eles morrem, não tem luto, não tem dor, não tem nada. Isso sempre esteve presente na sociedade brasileira, dependendo de quem morre é um número, não é uma pessoa, não é uma história (SAFATLE, 2020a)¹⁴.

Desse modo, no MCP, em sua fase neoliberal (COSTA-ROSA, 2013), a condição colonial negra será universalizada (MBEMBE, 2018a). O cálculo dos necroliberais, durante a pandemia do Coronavírus, que calculava o custo da morte das pessoas no grupo de risco *versus* perdas econômicas, ajuda-nos a entender processos de desumanização semelhante à nossa matriz escravagista, nunca superada. A esse respeito, é possível analisar que: “Eles [necroliberais] pensam como

¹⁴ Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/23> . Acesso em: dez. 2021.

quem está gerenciando um engenho de escravos. Morre dois ou três escravos? Não é por isso que o engenho vai parar” (SAFATLE, 2020, online).

É um equívoco teórico compreender o racismo como um problema da população negra. Dessa forma, não existe neutralidade no âmbito das relações raciais, pois, como mostra Fanon (2008), ao racializar os não-brancos, a população branca também se racializa. Por outro lado, o escritor James Baldwin, no filme *"Eu não sou seu negro"* (2016), dirigido pelo haitiano Raoul Peck, sustenta que não é possível discriminar, invisibilizar, humilhar, xingar, encarcerar e escravizar alguém sem se tornar algo monstruoso. É sobre essa monstruosidade produzida pelo dispositivo colonial-escravocrata que me debruço aqui, também.

Retomando a noção de dispositivo, compreendo-a como um conjunto de linhas discursivas (imagens, gestos, ações e olhares) e não-discursivas (instituições, arquiteturas, delimitação dos corpos no espaço, etc.) que são conjugadas para uma determinada finalidade.

Através deste termo [dispositivo] tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos [...] entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes. [...] em terceiro lugar, entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. (FOUCAULT, 1979, p. 244).

Dispositivo é um sistema vivo de feixes discursivos que se organizam com determinados fins, produzem sujeitos, objetos, verdades. Assim sendo, a matriz colonial-escravocrata conjuga discursos e práticas:

- Jurídicas, uma vez que a escravidão e o colonialismo eram legalizados. Havia regulamentações que paramentavam o seu exercício e, na atualidade, temos um sistema judiciário profundamente calcado no racismo estrutural, a ponto de, ainda em 2020, vermos uma juíza proferir uma sentença para um homem negro em que diz: “Seguramente integrante do grupo criminoso, em razão da sua raça”. Em seguida, embora denunciada

por racismo, foi absolvida pela Corregedoria de Justiça sob a alegação de que a frase teria sido retirada de contexto (ALMEIDA, 2020);

- Econômicas, pois o acúmulo de capital por uma elite branca se dá em detrimento do sacrifício da maior parte da população negra e no necroliberalismo (MBEMBE, 2019). Todos vivemos o devir negro do mundo (MBEMBE, 2018a) e, independentemente da etnia/raça, estamos proletariamente em uma posição similar à precarização da vida daqueles que foram escravizados na África na colonialidade;
- Políticas, uma vez que a manutenção desse regime se alimenta de um conjunto de forças reativas que perpassa as ações de governamentalidade do Estado;
- Desejantes, porque a colonialidade necessita da instrumentalização do desejo.

Nesse sentido, retomamos a constatação de Aimé Césaire (2020), retomada por Mbembe (2018), de que o fascismo e o nazismo são desdobramentos diretos do Império colonial:

Tomando uma perspectiva histórica, um número de analistas tem argumentado que as premissas materiais do extermínio nazista podem ser encontradas no imperialismo colonial, por um lado, e, por outro, na serialização de mecanismos técnicos para conduzir as pessoas à morte – mecanismos desenvolvidos entre a Revolução Industrial e a Primeira Guerra Mundial... as câmaras de gás e os fornos foram o ponto culminante de um longo processo de desumanização e de industrialização da morte, entre cujas características originais estava integrar a racionalidade instrumental com a racionalidade produtiva e administrativa do mundo ocidental moderno (a fábrica, a burocracia, a prisão, o exército). Mecanizada, a execução em série transformou-se em um procedimento puramente técnico, impessoal, silencioso e rápido. Esse processo foi, em parte, facilitado pelos estereótipos racistas e pelo florescimento de um racismo baseado em classe que, ao traduzir os conflitos sociais do mundo industrial em termos raciais, acabou comparando as classes trabalhadoras e os “desamparados pelo Estado” do mundo industrial com os “selvagens” do mundo colonial (MBEMBE, 2018b, p. 20-21).

Frequentemente, quando se pensa em genocídios na história associamos ao nazismo, porém tal empreendimento de morte não seria possível sem as bases da industrialização da morte do colonialismo.

E as pessoas dizem: "Que estranho! Mas, ah! É o nazismo, vai passar! E esperam e esperam; e se mantêm caladas diante da verdade: que é uma barbárie, mas a barbárie suprema, aquilo que coroa, aquilo que resume o caráter cotidiano das barbáries; que é nazismo, sim, mas que antes de serem suas vítimas, foram cúmplices; que esse nazismo, toleraram antes de sofrê-lo; absolveram-no, fecharam seus olhos e o legitimaram, porque, até então, havia sido aplicado apenas a povos não-europeus; cultivaram esse nazismo, ele é sua responsabilidade; e ele gotejava, escorria, penetrava antes de engolir em suas águas avermelhadas, por todas as fendas, a ocidental e cristã (CÉSAIRE, 2020 , p. 18).

No Brasil, o Holocausto e a escravidão são capazes de gerar emoções opostas, apesar de estarem profundamente ligados pelas suas premissas materiais e pela serialização de mecanismos técnicos de governo da morte. Se, por um lado, o Holocausto gera comoção, compadecimento e alteridade, isso não se estende à ferida colonial, na qual a escravidão do continente africano e da população indígena é vista como natural.

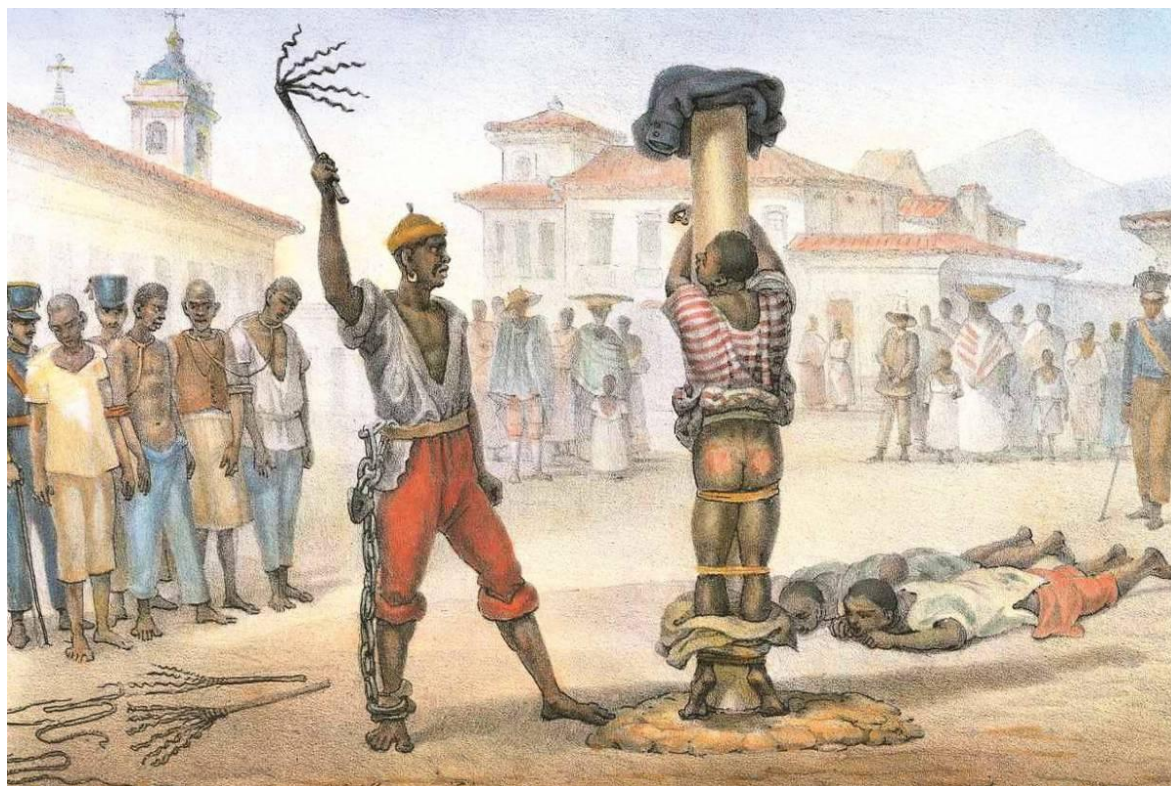
O dispositivo colonial-escravocrata torna possível a banalização da morte de milhares de africanos durante o período colonial. Todavia, hoje, é comum ouvirmos piadas racistas, afirmações como a de que a culpa da escravidão é dos próprios africanos e que Portugal nem pisou no continente africano e, mesmo assim, a pessoa que proferiu tal absurdo foi eleita presidente¹⁵.

No entanto, afirmar que o Holocausto na Alemanha foi protagonizado por judeus e que os nazistas não tiveram responsabilidade seria igualmente absurdo. Portanto, o dispositivo colonial-escravocrata nos auxilia a compreender as estratégias discursivas das relações de poder que as tornam possíveis como, por exemplo, Jair Bolsonaro ter sido eleito no Brasil.

Uma dessas estratégias está representada no quadro "Aplicação do Castigo do Açoite", de Jean-Baptiste Debret. Nele, ilustra-se com precisão o funcionamento da matriz escravocrata, não apenas pelo que está na imagem, mas também por aquilo que se encontra ausente.

¹⁵ Confira a entrevista de Jair Bolsonaro, no programa Roda Viva, realizada em 30 de julho de 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=IDL59dkeTi0>>. Acesso em: mar. 2021.

Figura SEQ Figura * ARABIC 1 – “Aplicação do Castigo do Açoite”, de Jean-Baptiste Debret



Fonte: Folha de São Paulo (2018)

Na imagem, observamos apenas pessoas negras. No centro dela, há uma pessoa negra açoitando outra, três pessoas negras no chão e uma plateia negra assistindo o espetáculo de horror. Um olhar apressado deixa escapar dois elementos principais da imagem um que se encontra despercebido e outro ausente, respectivamente: aquele que açoita está acorrentado e não se vê no quadro as pessoas brancas que criaram o regime escravocrata, trouxeram os escravizados, lucraram com o tráfico e o seu trabalho; aqueles que colocaram o chicote na mão da pessoa negra, no centro, e enfileiraram outras pessoas negras para assistir. Em outras palavras, encontram-se ausentes aqueles que institucionalizaram, sequestraram, escravizaram e lucraram com a escravidão.

Uma das principais estratégias do dispositivo colonial-escravocrata é o apagamento do papel das pessoas brancas no processo de escravização e do tráfico transatlântico, a ponto de hoje vivermos um racismo sem racistas. Cria-se, com isso, a percepção de que a discriminação racial é um crime perfeito, pois não existiriam culpados (MUNANGA, 2011).

A nossa colonialidade se pautou no apagamento das características não-brancas, pela assimilação do processo de embranquecimento. Desse modo, a dominação colonial se dava pela inferiorização das pessoas escravizadas de acordo com as características físicas. Quanto mais distantes estavam do padrão europeu, mais eram inferiorizadas e oprimidas.

Assim, diferenciavam-se não só aqueles escravizados que trabalhavam na Casa Grande dos que dormiam na senzala, mas também se mantinha a dualidade ontológica que relatamos anteriormente entre aqueles que podem existir e os que não podem. Tal hierarquização é uma velha armadilha tal como se coloca na imagem de Debret. Cria-se a impressão de que os negros chicoteavam os próprios negros, deixando ausentes os senhores brancos de engenho e seu gozo escravocrata com a cena de subjugação.

Nesse sentido, a psicanalista Grada Kilomba (2019a) constrói seus trabalhos de performance artísticos sempre com *white cubes*. O objetivo é ilustrar esse centro branco ausente, o poder da invisibilidade da branquitude que se crê neutra enquanto sua imagem continua refletida em todos os espaços públicos.

“Há esta anedota: uma mulher Negra diz que ela é uma mulher Negra, uma mulher branca diz que ela é uma mulher, um homem branco diz que é uma pessoa. Branquitude, como outras identidades no poder, permanece sem nome. (KILOMBA, 2016, p. 17). As piadas, os chiste, os sonhos, os lapsos de linguagem e etc. são manifestações do inconsciente. Sendo assim, sua escuta exige um tratamento ético adequado para nos colocar à altura dos processos de subjetivação.

No trecho acima, Grada Kilomba redimensiona a questão colonial-escravocrata na dimensão ética. Relaciona a violência colonial cotidiana da branquitude à sua ignorância investida de não saber sobre relações raciais, de não querer saber e de não dever saber (KILOMBA, 2019a).

A tripla ignorância escancara a falsa universalidade da condição humana, uma universalidade abstrata que não se calca em nenhum dado de realidade. Do ponto de vista ético, isso é a miséria absoluta, pois é a interrupção dos processos vitais.

W. E. B. Du Bois (2017), ao comentar sobre a alienação da branquitude, discorre sobre como trabalhadores pobres brancos, mesmo vivendo sob a mesma condição de classe social, buscavam se diferenciar dos trabalhadores negros para se beneficiar do salário simbólico da branquitude.

Em termos psicanalíticos, existe um gozo escravocrata que sustenta a fantasia colonial, a qual recalcaria outras modalidades de gozo. Exemplo disso, é a luta dos trabalhadores pobres brancos pela servidão ao sistema que os oprime, como se fosse sua liberdade, em troca de migalhas de inclusão da identidade racial da branquitude. Sobre a noção de gozo, na psicanálise, retomo considerações lacanianas, a saber: “Em 1972, no seminário ‘Mais, ainda’, Lacan fundamenta a necessidade de se pensar uma terceira forma da substância, a substância gozante (...) O corpo vai além disso, por causa do gozo que o afeta, e cuja causa é o significante” (COSTA-ROSA, 2013, p. 228). O gozo decorre do significante, desde que o significante decorra do traço vivo, do exercício pulsional.

A pulsão é um saber do gozo vital, das condições ativas do pensamento, logo, não é empírico:

Saber e gozo conciliados são inerentes à atividade pulsional. Mas a coincidência de saber e gozo é certamente polêmica, se muitas vertentes do pensamento psicanalítico propõem que o gozo deva ser temperado, ou recusado para alguns, em favor do desejo. Muitas são as modalidades de gozo, o originário, porém, é o do saber. E é este gozo-saber que orienta a trama analítica, é ele que garante o acesso ao inconsciente, como uma espécie de fruto do desejo, uma vez que aceder ao inconsciente é aceder ao saber da pulsão. Neste caso, não há distinção entre o movimento do desejo e o caminho do saber (SCHIAVON, 2012, p. 8).

Nessa perspectiva, o gozo escravizado se refere ao recalque da tripla ignorância (KILOMBA, 2019a) presente no conjunto de forças reativas da MPC. Isso porque tais forças dão manutenção à *branquitude* e subalternizam outros grupos não-brancos.

O dispositivo colonial-escravocrata tem como efeito a subjugação do formigar dos processos de diferenciação, cuja lógica da obliteração (SILVA, 2007) é preponderante e dá base e sustentação ao genocídio negro e indígena.

1.2. Os genocídios negro e indígena: “por que a morte de jovens negros e indígenas não promove uma crise ética global”?

Vimos como o conceito de dispositivo se refere à articulação de uma multiplicidade de elementos para a produção de saber, mecanismos de poder e de produção de subjetividade (CARNEIRO, 2005). Para exemplificar o dispositivo

colonial-escravocrata, trago um relato do **Mergulho** de quando trabalhei no MSE Cajueira, na cidade de São Paulo (SP), em 2014. A partir dele, é possível compreender a crise ética (SILVA, 2007) produzida pelo absurdo perpétuo do genocídio, efeito do dispositivo.

Em seguida, sinto que é insuficiente só descrever o genocídio, visto que podemos correr o risco de uma violência de abstração, uma mera contagem de corpos. Creio que o genocídio precisa ser (re)conhecido nas suas diferentes camadas, assim, em tópico posterior, opto por escrever sobre a faceta do trauma racial cotidiano. Objetivo, com isso, trazer à tona a vivência colonial que carregamos à flor da pele, por meio de uma crônica inspirada no assassinato do Mestre Moa, em outubro de 2018.

A princípio, os MSEs poderiam agir no enfrentamento ao genocídio negro, porém, oficialmente, como técnico de medida socioeducativa, tive de acompanhar a pena desses jovens em semiliberdade, período que varia entre três meses e dois anos. Para que a medida fosse extinta, alguns pré-requisitos tinham que ser cumpridos:

1. Regular a documentação do adolescente, pois a invisibilização era tanta que muitos jovens não tinham nem o Registro Geral (RG);
2. Auxiliar sua inserção no mercado de trabalho profissional, caso o jovem fosse maior de idade;
3. Inserir-lo em alguma das oficinas dos próprios serviços de MSE;
4. Reinsere o jovem no ambiente escolar. Essa é a tarefa mais árdua, considerando que havia um acordo tácito no qual as escolas não queriam aceitar os jovens de MSE e nem os jovens tinham interesse em voltar para aquele ambiente hostil;
5. Acompanhá-los frequentemente, de modo que pudesse realizar o famigerado processo de responsabilização do ato infracional ou, melhor dizendo, a introjeção da má-consciência (NIETZSCHE, 1998).

Nesse contexto, é perceptível que a burocracia, muitas vezes, camufla a banalidade do mal (ARENDT, 1999). Pois, não é incomum, nós, profissionais da rede, escondermo-nos na ideia de que estamos apenas cumprindo ordens, na tentativa de nos desimplicarmos dos efeitos da nossa práxis. No entanto, “cumprir ordens” foi a narrativa a que os nazistas recorreram para justificar o Holocausto, porque estavam, primeiro, baseados na racionalidade colonial moderna eugenista de desumanização do outro. Assim, a banalidade do mal é uma maneira de desimplicação do plano das forças ativas.

Relendo as anotações daquele período, percebi-me muitas vezes querendo incutir culpa nos jovens de modo a “recolocá-los” na escola, no mundo do trabalho e “salvá-los” do tráfico - para muitos, a única fonte de sobrevivência. Porém, essas ações eram elaboradas sem oferecer nenhuma alternativa de renda.

Diante disso, não posso me furtar de me implicar subjetivamente na cena, sabendo que o relatório sobre o adolescente, produzido por mim e destinado ao judiciário, poderia significar a extinção da medida ou não, sendo algo pretensamente burocrático. Eu tinha responsabilidade pelo destino dos jovens a que atendia, uma vez que auxiliava o juiz a liberar o jovem de qualquer obrigação ou a mantê-lo sob a tutela do Estado.

O regime de liberdade assistida, caso tivesse uma proposta ética, colocaria a ideia de “assistir” mais próxima da dimensão ética do paradigma do Sujeito Cidadão:

Deverá correspondente à dimensão ética, conforme esta pode ser entendida, a partir do paradigma do Sujeito Cidadão: a abertura ao devir de outras possibilidades societárias e subjetivas, a partir da inclusão do sujeito na construção da “obra” que lhe pertence. Certamente a sua própria posição de protagonista está em construção nesse processo de instituir (BENELLI; COSTA-ROSA, 2012, p. 648).

Porém, na minha experiência, a liberdade era circunscrita como tutela dos adolescentes negros e periféricos, relegando-os a uma “vida nua” (AGAMBEM, 2002), a uma liberdade despida da sua essência desejante, de maneira que os jovens eram desumanizados e despossuídos de qualquer afetividade (VELOSO, 2015). Seus corpos eram reduzidos à vida orgânica, continuando, assim, passíveis de uma vida tutelada pelo Estado.

Além de considerar o trabalho burocrático, é necessário discutir o atravessamento da dimensão necropolítica, da colonialidade, do racismo etc. no seio dos serviços de MSE. Infelizmente, no MSE Cajueira, havia um impedimento: não se podia falar sobre a violência policial que os adolescentes sofriam. Tal proibição estava calcada em um trauma institucional, pois um rapaz acompanhado pelo serviço, assim que saiu da Fundação Casa, foi morto pela polícia e o caso nunca foi investigado.

O supervisor institucional desse serviço na época, o Mestre *Griot* José Soró¹⁶, certa vez me perguntou: “você acredita nesse serviço?”. Na hora, levei um susto, não o conhecia até então. Respondi a ele que me sentia “enxugando gelo”. Então, ele me disse que aquele serviço era inviável, pois não havia retaguarda, e aqueles jovens eram cotidianamente submetidos a um processo de aniquilamento no qual a existência deles era constantemente solapada.

A circulação dos jovens de MSE deveria impulsionar uma força centrípeta, que retira os jovens do já conhecido circuito necropolítico: tráfico de drogas > Fundação Casa > MSE > tráfico novamente > prisão ou morte. Contudo, o que ocorre é o contrário disso. Há um conjunto de forças centrífugas que visam manter esses jovens na mesma condição desumanizada, tal como relata Marcos¹⁷:

Eu estava na rua, voltando pra casa, a viatura parou do meu lado, me levaram pro interrogatório, rasgaram minha identidade, bateram na minha cara e ameaçaram tirar meu dente no alicate caso eu não confessasse um crime que não tinha feito, mas eu não sabia de nada...” (Marcos¹⁸ 14 anos).

O relato acima foi dado em 2014, por um jovem negro de 14 anos que cumpria medida socioeducativa em regime de liberdade assistida no MSE Cajueira. A sua semelhança com as memórias de afetados pela ditadura militar no Brasil (1964-1985) não é mera coincidência, indica a presença da ferida colonial aberta que ainda sangra (KILOMBA, 2019b) e uma ditadura militar que continuou a fazer sangrar com as mesmas práticas de tortura nas periferias.

Realizar um trabalho terapêutico com os afetados pela ditadura, junto ao coletivo Margens Clínicas, fruto do edital da Comissão da Anistia, permitiu-me vislumbrar diversos aspectos da ditadura. Reminiscências que, até hoje, não foram devidamente elaboradas, mas que se fazem presentes no cotidiano pela violência colonial cíclica (FANON, 1979).

Embora a medida socioeducativa tenha a função de ampliar os horizontes de jovens que cometeram alguma infração legal, a colonialidade da qual suas práticas se imbuem persiste. Por mais que eu lutasse, sentia minha energia sugada. Era tomado

¹⁶ Mestre José Soró, presente! Amigo e um dos fundadores da comunidade Quilombaue falecido em outubro de 2019. Disponível em: www.agenciamural.org.br/um-novo-mundo-e-possivel-morre-soro-lider-da-comunidade-quilombaue-de-perus/

¹⁷ Nome fictício.

¹⁸ Nome fictício.

por uma exaustão acachapante, soterrado por uma sensação de que aquela colonialidade ainda duraria mais 300 anos.

Demorei cinco anos para retornar as anotações daquele período, pois vivia perturbado pela angústia de não saber se muitos daqueles jovens que atendi em 2014 ainda estariam vivos hoje. Após meu próprio processo de elaboração, percebi que essa angústia era uma captura. Eu estava dançando a música do banzo: “*banzo* enquanto um trauma; afeto sonoro que ressoa, ecoa e atua desde a sua invenção, observando como nervo de seu sintoma a relação peculiar entre o afeto *banzo* e o estado sem-voz” (MARCASSA, 2016, p. 17). Enquanto andava por aquelas vielas ouvia o som oco do *banzo*.

Fui demitido após 45 dias de trabalho, sob a justificativa de que eu contrastava com a equipe. Hoje creio que eu também não estava suportando aquele primeiro contato com o genocídio, presente nas entrelinhas do racismo estrutural e quis *erguer a voz*. Para mim, era inegociável me calar diante do horror da brutalidade policial. Sinto que havia escolhido sair para poder cuidar da potência de agir, para não dançar mais a música do *banzo*.

Banzo é uma palavra africana de origem Bantu, usada para referir-se à intensa saudade e ao sentimento melancólico de perda da terra natal e liberdade, manifestado pela população africana espoliada de todas as suas referências de mundo. Diante do *banzo*, faz-se necessário uma reorientação libidinal ou, ainda, uma avaliação pulsional para implodirmos ao “perigo a história única”¹⁹ (ADICHIE, 2019) e multiplicarmos as saídas da impotência para entrar em-potência, ou seja, *re-xistir*.

Para a população negra, por exemplo, isso significa cultivar o “amor por si”, que é muito diferente do amor narcísico ou amor-próprio. O “amor de si” é fruto do cuidado das condições de avaliação pulsional. Nesse sentido, a pulsão de morte é a demolição em relação aos impedimentos colocados para tal exercício vital. A partir da Freud, nomeamos tal reorientação da libido nomeamos sublimação ou, melhor, sublime-ação, que é o destino originário da pulsão (SCHIAVON, 2012).

No entanto, para entendermos o dispositivo colonial-escravocrata, é preciso compreender que há uma autorização para que um policial rasgue a carteira de

¹⁹ Palestra completa da Chimamanda Ngozi Adichie, “O perigo da história única”. Disponível em: www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt

identidade do Marcos e o intimide. Além disso, é preciso analisar a angústia que me afastou tanto tempo do mergulho no MSE.

A angústia para a psicanálise é o afeto que não engana. Através dela, é possível acessar o real, uma vez que seu alvo é a pulsão (LACAN, 1998). É comum o relato de trabalhadores das políticas públicas se sentirem angustiados com seus trabalhos. Esse afeto muitas vezes é um alarme vital (ROLNIK, 2018), que traduz a impotência e a interrupção do fluxo vital, porque resultado do soterramento colonial. Por sua vez, avaliar o vazio da angústia pode ser uma construção para a saída da servidão voluntária, pois marca o redimensionamento da experiência e o desabamento de um mundo.

No caso do MSE, seria importante perguntar: quais ordens eu estava verdadeiramente cumprindo? Por que a mobilização constante e repetitiva da violência policial (mecanismo de gerenciamento dos corpos e territórios negros) não provoca uma crise ética global? (SILVA, 2007) Por que a alta letalidade policial²⁰, especificamente da população negra, não é crime, mas vista como legítima defesa (chamado auto de resistência)? Por que esses policiais, quando são julgados, não são condenados? Por que as vidas negras não importam?

Essas perguntas da professora Denise Ferreira da Silva (2007), somadas às outras, ajudam-nos a analisar a angústia, a lógica da obliteração e a crise ética. Foi por meio dessas perguntas que Silva conduziu um mapeamento do pensamento filosófico moderno para compreender como ele dá base ao projeto colonial. A autora passa por Descartes, Kant, Hegel, pela física mecânica e quântica para entender o que sustenta o papel da racialidade no pensamento moderno.

Desse vasto estudo, destaco duas das principais fundamentações que o discurso científico oferece: i) uma relacionada às diferenças raciais enquanto causa da subordinação e ii) a lógica da obliteração e da anulação em que, para se fazer a manutenção da posição de modernidade, é preciso eliminar quem difere racialmente da branquitude. Assim, para compreendermos o que nomeamos “crise ética”, resultante da morte de jovens negros, é preciso realizar uma leitura das forças que perpetuam o absurdo do genocídio.

²⁰ A polícia brasileira é a que mais mata e morre no mundo. Disponível em: <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/policia-que-mata-policia-que-morre.ghtml>

Afetamo-nos de formas diferentes sobre o genocídio e para romper a colonialidade serão necessárias outras variações de modos de sentir, a proposição de outra política de afetação – o aquilombamento. Isto é, outras formas de se afetar, logo de conhecer, fora da lógica da exclusão e da separabilidade (SILVA, 2007). Com isso, é preciso compreender como se dá a presença do dispositivo colonial-escravocrata em nós e analisar como a nossa constituição subjetiva está calcada na mitologia fundante do mito democracia racial.

O mito da democracia racial não se resume a uma economia de condições de trabalho desumanizantes. Ele se estende, sobretudo, às tecnologias de governamentalidade necropolítica que encarnam em nós. O mito da democracia racial tenta escamotear que a força da violência colonial (FANON, 1979) é uma reação de manutenção da ordem colonial, buscando unificar contradições e aprisionar a história na fantasia colonial.

Por fim, um dado importante a se ressaltar na discussão sobre genocídio é o aumento do suicídio de jovens negros, cuja dimensão ainda carece de problematização. Alguns dados estatísticos mostram que “no Brasil, entre 2000 a 2015, os suicídios aumentaram 65% dos 10 aos 14 anos e 45% dos 15 aos 19 anos, segundo levantamento do sociólogo Julio Jacob Waiselfisz, coordenador do Mapa da Violência no Brasil” (BRUM, 2018). Além disso, segundo dados do Ministério da Saúde, de 2016, (idem), há aumento do suicídio principalmente entre os jovens negros. Entre 2012 e 2016, a cada dez jovens de 10 a 29 anos que cometeram suicídio, seis eram negros.

É preciso escutar o aumento do suicídio dos jovens negros a partir de uma perspectiva singular. Convém escutá-lo sob o prisma do dispositivo que aniquila a vida daqueles que nunca viraram adultos (BRUM, 2018), sob o ponto de vista disso que nos mata aos poucos.

Quando me refiro ao genocídio, é preciso compreender o indizível da transmissão desse absurdo perpétuo que nos atravessa na clínica. Em uma ocasião, na clínica, uma analisanda, mulher negra cujo pai foi assassinado pela polícia, perguntou-me chorando como comunicar aquilo que é insuportável para ela mesma. Tudo isso tendo em vista que o luto do seu pai não seria reconhecido socialmente, pois ele era alguém fora-da-lei. Como elaborar esse luto?

Lembro de outro caso em que a analisanda negra dizia saber que, a qualquer momento, receberia a ligação para reconhecer o corpo do seu filho adolescente, que

já havia sido preso diversas vezes. Como escutar essa repetição na clínica? Vivências como essas são da ordem do inominável, visto que tocam no trabalho singular do luto e, ao mesmo tempo, implicam a elaboração da ferida colonial, encarnada no genocídio dos corpos negros e indígenas.

Destaco aqui determinadas situações, tais como: quando um aluno sofre racismo na escola, seja de professores, seja colegas; quando vemos uma pessoa em situação de rua congelando; quando apontamos as mortes de Marielle Franco e Moa do Katendê. Quando pensamos nesses fatos, é da sistemática do genocídio que estamos falando.

O fio da faca que esquarteja, ou o tiro certo nos olhos, possui alguns aliados, agentes sem rostos que preparam o solo para esses sinistros atos. Sem cara ou personalidade, podem ser encontrados em discursos, textos, falas, modos de viver, modos de pensar que circulam entre famílias, jornalistas, prefeitos, artistas, padres, psicanalistas, etc. Destituídos de aparente crueldade, tais aliados amolam a faca e enfraquecem a vítima, reduzindo-a a pobre coitado, cúmplice do ato, carente de cuidado, fraco e estranho a nós, estranhos a uma condição plenamente viva (BAPTISTA, 2000, p. 49).

Amoladores de faca (BAPTISTA, 2000) são aqueles que atuam na manutenção da desumanização de corpos negros e indígenas. O genocídio é um desdobramento do dispositivo colonial-escravocrata dessa rede de poder, saber e produção de subalternidade. Nesse sentido, o punhal que matou o Mestre Moa do Katendê começou a ser afiado muito antes daquele fatídico outubro de 2018.

O genocídio também contamina o plano virtual, envenenando germes de mundos com o afeto da impotência. Por outro lado, o afeto é uma força de avaliação. E isso significa que, quando nos sentimos impotentes, é porque sabemos que há um espaço potencial a ser exercido, que existem outros possíveis.

1.2.1. Crônicas sobre o genocídio: Moa do Katendê e os amoladores de faca

A escuridão já dominava as ruas de Salvador (BA). Só era possível ver na esquina uma ponta de cigarro acesa por um homem que escutava uma música no seu celular: “Misteriosamente/O Badauê surgiu/Sua expressão cultural/O povo aplaudiu”. O ritmo alegre da canção soava contrastante com o clima. A cidade estava polvorosa naquele dia.

A noite se adensava. Do outro lado da rua, havia um boteco e sua gritaria de sempre. Copos cheios, gargalhadas vazias e choros por todos os lados. “Me vê um gole de vida?”. Todos tentavam remediar o mal-estar dos restos de domingo à noite. Aquele dia de outubro de 2018 trazia uma ressaca diferente.

Era o fim do primeiro turno de uma das eleições mais tensas da jovem democracia brasileira. Um homem sentado na cadeira de metal, já com seus cabelos brancos, assistia consternado a apuração dos votos para presidente. A noite estava quente, obrigava-o a vestir uma regata azul e branca, as cores dos Filhos de Gandhi, escola que ajudou a fundar.

Antes que pudesse se virar, o azul e branco se mancharam de vermelho, resultado de uma discussão ocorrida mais cedo. Ele recebeu doze facadas pelas costas, pois disse que havia votado no Partido dos Trabalhadores (PT). O seu algoz era eleitor do Jair Bolsonaro.

A camisa azul e branca grudava na sua pele escura. O sangue manchava seus dreads já no chão. Não deu tempo nem de mostrar que ele era mestre de Capoeira Angola.

O punhal atravessou suas costas e o paradoxo que é a história. De repente, voltamos ao tempo da escravidão e da ditadura militar. A cada facada, jorrava sangue e pulsava o tempo, parecendo nos trazer a certeza de que ali se reabria uma ferida jamais estancada.

Acabaram as palavras, o sangue invadiu os pulmões, subiu para cabeça e cegou o olhar para o outro: misteriosamente mataram o Mestre Moa do Katendê com doze facadas.

As primeiras três facadas eram passagem ao ato, o puro ódio. A quarta, a quinta, a sexta e a sétima facadas eram para matar o PT. As duas seguintes eram para aniquilar toda cultura negra. E o restante das facadas foram apenas para fazer sumir qualquer diferença constitutiva.

Há alguns momentos atrás, naquela mesma televisão, alguns agentes ajudaram a afiar o punhal e a dar certeza ao esfaqueador de que era isso que merecia quem votava no PT.

Ao fundo, ressoavam no boteco frases como: “Escravidão foi culpa dos africanos. Portugal nem pisou na África”; “Em homenagem ao Coronel Ustra”; “Eu vou mandar metralhar os petistas”, “O erro da ditadura foi torturar e não matar”²¹.

1.2.2. Ecos do perpétuo absurdo colonial

- *Não consegue dormir?*
- *Está ouvindo gritos? Quem serão?*
- *Fantasmas? Mas o que será que não foi enterrado devidamente e está retornando?*

*E se a história não foi contada adequadamente?
E se só alguns dos seus personagens foram revelados como parte da narrativa?
Então, talvez tenhamos uma história assombrada.
E se os fantasmas do passado forem espíritos que estão fadados a vagar exatamente porque suas histórias não foram contadas?
E se a nossa história é assombrada pela violência cíclica justo porque não foi enterrada adequadamente?
(GRADA KILOMBA, *Heroínas, pássaros e monstros*²²)*

Na capital do Rio de Janeiro, reside o maior cemitério da América Latina de pessoas escravizadas: o Cemitério dos Pretos Novos. Foi lá que enterraram as sementes de um dizer, de um povo porvir. Eles estão lá, debaixo da terra, no silêncio do chão. Mas eles estão lá, fundo na terra, apinhados e com um grito de revolta que ecoará por milênios na flor-da-pele.

Elxs não vieram como escravxs, raptaram matemáticxs, cientistas, agricultorxs, professorxs, astrônomxs, pais, mães, filhxs e xs escravizaram. Lucrou-se muito com isso: “O tráfico de escravos, como Sombart já demonstrou, contribuiu enormemente para a acumulação capitalista” (MOURA, 1990, p. 28).

Um dos efeitos da colonialidade foi a destituição histórica dos povos escravizados com a qual se tenta construir ontologicamente a condição da escravidão como inata. O que esconde as rebeliões constantes dxs escravizadxs contra a

²¹ Frases ditas por Jair Bolsonaro, antes de ser eleito presidente, em 2018: <https://www.youtube.com/watch?v=OQJlbV-LdCk>.

²² Tradução minha das perguntas presentes na obra *Heroines, Birds and Monsters*, de Grada Kilomba (2020): “What if history has not been told properly?/And what if our history is haunted by cyclical violence precisely because it has not been buried properly?”. Disponível em: <www.goodman-gallery.art/grada-kilomba>. Acesso em: 15 fev. 2021.

escravidão e a constituição da elite nacional através do sistema escravocrata (MOURA, 1990).

- *Não consegue levantar?*
- *Sente o olho pesado? Algo pesa?*
- *Por que se culpa? Não é sobre isso.*
- *Algo não deixa você descansar? O que terá tirado seu sono?*
- *Está ouvindo gritos...*
- *Algo que não se deve desenterrar: “o poder de não ter que saber”.*

No fundo, no fundo, sabemos que a matriz colonial-escravocrata não acabou. Escravidão significou humilhação, subordinação, miséria, assassinato em massa da população negra. O genocídio negro e indígena é constitutivo da formação do Estado brasileiro, de modo que as bases da nossa civilidade foram erigidas sob esses pilares:

Essa opulência europeia é literalmente escandalosa porque foi edificada sobre o dorso de escravos, nutriu-se do sangue de escravos, procede em linha reta do solo e do subsolo deste mundo subdesenvolvido bem-estar e o progresso da Europa foram construídos com o suor e o cadáver dos negros, árabes, índios e amarelos. Convém que não nos esqueçamos disto (FANON, 1979, p. 76-77).

Achamos que Rafael Braga²³ e tantos outros pretos encarcerados são culpados e devem ser confinados em prisões piores que a senzala.

Você já visitou uma penitenciária? Ouviu falar de como é a “revista vexatória” (tortura) só para visitar alguém que se ama? (*Ah!, mas mulher de bandido merece, é culpada também*).

No fundo, no fundo, avaliamos pessoas trans como doentes, homossexualidade como uma perversidade. Julgamos que as lésbicas não acharam um “homem certo para corrigir seu desvio” e, quando vemos que o Brasil é campeão

²³ Rafael Braga é negro e foi preso pela primeira vez nas manifestações de junho de 2013, por portar uma garrafa de desinfetante. Ele foi a única pessoa presa nas jornadas, acusado de portar artefato explosivo. Em 2016, foi novamente detido, após terem sido “encontradas” 0,6 gramas de maconha e 9,3 gramas de cocaína em seus pertences. Condenado pelo Supremo Tribunal de Justiça (STJ) a onze anos e três meses por tráfico de drogas e associação com o tráfico, cumpre até o momento prisão domiciliar.

do mundo de mortes da população LGBTQI+²⁴ e que as/os bissexuais são xs que mais se suicidam, comemoramos em silêncio...

Achamos que elxs merecem por não terem “escolhido” amar as pessoas que deveriam.

No fundo, no fundo, odiamos as mulheres, principalmente, as mulheres negras. Quando vemos ou ouvimos sobre violência doméstica, achamos que alguma culpa elas devem ter. De qual jeito elas (ou as crianças) vão aprender?

(Quem são eles? Quem somos nós?)

De tanto se repetir uma cena de violência colonial (FANON, 1979), acreditamos que a fantasia colonial não é produção do imaginário social, mas sim a única realidade possível.

Orgulhamo-nos de estar na universidade, de ter nossos empregos, embora ganhemos pouco e passemos dois terços de nosso tempo neles. Pois, pensamos que assim merecemos, conseguimos por mérito, luta unicamente nossa e daqueles próximos a nós.

Acreditamos que o modelo necroliberal (MBEMBE, 2019) de empreendedorismo é a melhor forma de “democracia” que temos. Basta se esforçar um pouco e ter fé em Deus para enriquecer mais ainda os trilionários.

Não é sobre culpa.

Vivemos sob a égide da fantasia colonial. A repetição da violência colonial (FANON, 1979) forjou o imaginário social e, sobretudo, colonizou o nosso modo de nos afetar.

Em contrapartida, pulsa uma multidão, uma multiplicidade de formas de sentir e (re-)xistir que gera, como disse Eduardo Galeano: “um mundo grávido de outro mundo”.

(Quem são eles? Quem somos nós? O que vai nascer?)

Dizemos hoje, como diziam no Holocausto:

– Morreu outra mulher trans, tudo bem. Eu sou cis, to dentro da norma, seguimos. Morreu outra lésbica, eu nem sei o que é isso e nem quero dar passagem ao que quer que seja isso em mim, deixa morrer. Morreu um homem branco, caramba, a violência está um horror! Alguém faça alguma coisa?!

²⁴ O Brasil registrou 445 casos de assassinatos de homossexuais em 2017, segundo o levantamento do Grupo Gay da Bahia (GGB). Disponível em: <www12.senado.leg.br/radio/1/noticia/brasil-e-o-pais-que-mais-mata-homossexuais-no-mundo>. Acesso em: 15 fev. 2021.

Conseguimos a Solução Final. De tanto olhar o abismo, ele nos olhou de volta... Não restou aresta, sou uma ameba, uma vida nulificada, uma vontade de nada.

Assim foi a violência inaugural da nossa nação, violência contra as tribos indígenas, contra as mulheres sequestradas da África, contra os que não eram espelhos dos colonizadores de espíritos opacos.

Hoje, odiamos os turbantes. Achamos lindos os índios empalhados no museu e a população negra morrendo em hospitais públicos em decorrência do novo coronavírus na periferia.

Navegamos na hidrografia banhada de sangue deixada por Colombo. Porém, não mergulhar por esses mares é não escutar onde a onda quebra na areia, trazendo o testemunho dos esqueletos daqueles que preferiram se jogar ao mar a morrerem escravizados. Aqueles que residem “mar abaixo”, lá no fundo do “Atlântico negro”, mas que ainda *erguem a voz* (hooks, 2019) com a brisa do mar: “Colombo, fecha a porta dos teus mares!” (ALVES, 1997).

(Mas, afinal, quem são eles? Quem somos nós? Quanto de nós existe neles e quanto deles existe em nós?)

Comemoramos hoje 120 anos de abolição da escravatura negra no Brasil. Abolição da escravatura quer dizer aqui fim de um sistema cruel e injusto que trata os negros como coisa, objeto de compra e venda, negócio lucrativo para servir à ambição sem-fim dos poderosos. Abolição da escravatura quer dizer libertação. Mas será que acabamos mesmo com a injustiça, com a humilhação que o conjunto da sociedade brasileira ainda nos trata? Será que acabamos com a falta de amor-próprio que nos foi transmitida desde muito cedo nas nossas vidas? Será que já nos libertamos do sentimento de que somos menores, cidadãos de segunda categoria? Será que gostamos mesmo da nossa pele, do nosso cabelo, do nosso nariz, da nossa boca, do nosso corpo, do nosso jeito de ser? Será que nesses 120 anos de abolição conquistamos o direito de entrar e sair dos lugares como qualquer cidadão digno que somos? (SOUZA, 2008).

Que silêncio é imposto ao ignorar o racismo? O mal-estar na colonialidade é efeito dessa ferida da tripla ignorância que ainda sangra: i) não saber sobre a colonialidade que nos atravessa, ii) não querer saber e iii) não poder saber (KILOMBA, 2019). Desse modo, o poder não é algo que nos impede de saber. Ele é produtivo (FOUCAULT, 1985), porque produz modos de existir indiferentes que não se afetam com o absurdo perpétuo e naturalizam a violência sistemática do racismo.

O auto ódio e o genocídio possuem uma correlação, como investimentos libidinais do nosso extermínio. Portanto, no fundo, odiamos a nós mesmos. O auto ódio nos une, tanto que parte da coesão nacional do Brasil se dá pela lógica do inimigo interno (SAFATLE, 2017).

E assim continuamos colonizados e colonizadores.

1.3. O mal-estar na colonialidade

A Violência de Estado, que é remetida muitas vezes à polícia militar, repete-se rotineiramente nas periferias brasileiras, passando a ser naturalizada e constituindo determinados corpos como matáveis.

Talvez fosse o caso de começar lembrando que a substância ética de um povo é definida através da maneira com que ele lida com a morte. [...] Se uma das maiores tragédias que os gregos nos legaram — *Antígona* —, é exatamente sobre a defesa incondicional do direito ao luto, mesmo para o “inimigo do Estado”, era porque ela expressava a consciência tácita de que a banalização do apagamento dos corpos sem vida representava o caminho mais seguro para dissolução da própria comunidade. Estes dois pontos estão ligados de forma indissolúvel: o destino dos vivos e o destino dos mortos, o governo dos vivos e o governo dos mortos.

Para uma sociedade como a brasileira, fundada no binômio genocídio/esquecimento, sociedade construída sobre os escombros do genocídio indígena e negro, lembrar da força política do luto é uma operação decisiva (SAFATLE, 2020).

A forma como uma sociedade lida com a morte tem relação direta com a maneira como se dá sentido à vida. O MPC estabeleceu, por meio da racialidade, que algumas vidas têm valor maior que outras. O luto coletivo sinaliza aos vivos que sua existência tem valor (ALMEIDA, 2021).

Ao mesmo tempo em que a morte nos coloca diante de nossa própria finitude e incompletude, o luto, o abraço nos que choram e a preservação da memória ancestral nos conectam e nos lembram que todos fazemos parte do exercício de tentar construir algo em comum, algo chamado humanidade. (ALMEIDA, 2021, on-line)

A construção da humanidade passa menos pelo universal e mais pelo “o em comum”:

O universal implica a inclusão em uma entidade qualquer já estabelecida. O em comum pressupõe uma relação de co-pertença e

de partilha, de mutualidade - a ideia de um mundo que é o único que temos e que, para que seja duradouro, deve ser compartilhado por todos aqueles que a ele têm direito. Para que essa partilha se torne possível, a demanda por justiça e reparação é incontornável (MBEMBE, 2018c, p. 19-20).

A discussão da corrupção acompanhou nossa história desde a invasão em 1500 e foi usada no Brasil para os fins mais escusos possíveis. No entanto, vale contextualizar que a primeira forma de corrupção moderna foi a da invenção da universalidade abstrata. Calcada na constituição de humanidade e baseada no sistema escravocrata que matou milhares de pessoas, essa pretensa universalidade incinerou culturas e banalizou a morte e o estupro.

O grande acordo nacional civilizatório (“com Supremo e com tudo”²⁵) é o de mascarar continuamente a sangria da ferida colonial por meio da mistificação de uma democracia racial.

A vida em sociedade cobra um preço para se entrar no intercâmbio social, o que corresponde às renúncias às pulsões para Freud e aquilo que, para Lacan, seria a renúncia a determinadas formas de gozar. Segundo a teoria freudiana, se deixássemos livremente as pulsões acontecerem, seríamos dominados pelas pulsões eróticas e agressivas. Nelas, iríamos fazer do outro um objeto para satisfazer nosso desejo ou, então, daríamos abertura para nossa pulsão destrutiva, que é nossa pulsão de morte.

Portanto, a obra de Freud (1997) aponta que, para vivermos civilizadamente em sociedade, foi preciso o recalque das pulsões eróticas e destrutivas. No entanto, a história dos colonizados nos ensina que aquilo que simboliza as contradições recalçadas para a construção da paz da colônia retornou nos territórios colonizados na forma de saque, estupro, genocídio, isto é, a “linguagem de pura violência” (FANON, 1979). Aquilo a que deveria ter sido renunciado, em termos de destrutividade, emerge como violência colonial (FANON, 1979).

No passado, isso significou o estupro das mulheres negras sob o manto da mestiçagem embranquecedora e, hoje, significa a morte de um jovem negro a cada

²⁵ Referência ao trecho do diálogo ocorrido em 2016, ano do golpe midiático-parlamentar-militar, que narrava como seria o golpe e os envolvidos. Disponível em: <www1.folha.uol.com.br/poder/2016/05/1774018-em-dialogos-gravados-juca-fala-em-pacto-para-deter-avanco-da-lava-jato.shtml>. Acesso em: 15 fev. 2021.

23 minutos. Desta feita, quem pode desfrutar da civilização? A civilização não está calcada em outro lugar senão naquele da barbárie.

A perspectiva decolonial da psicanálise freudiana, inaugurada por Frantz Fanon, traz uma importante leitura sobre o mal-estar na modernidade europeia. Freud (1929/1996a) destaca uma dicotomia entre as pulsões e as regras postas pela cultura e o que cada um deseja dessas pulsões morais, sexuais e a própria ética do desejo. Para Fanon, só é possível entender esse mal-estar entre pulsão e regras sociais deslocando a análise de uma dinâmica intrapsíquica para uma *sociogênese* da relação entre modernidade e colonialidade. O mal-estar estaria menos relacionado à castração e mais a um modo de vida erguido no processo de recalcamento do genocídio.

Transferem-se as pulsões agressivas (tânatos) para as colônias sempre na forma de uma história não contada, dissimulada por um mito de origem. A suposta castração civilizatória foi sempre parcial, uma vez que são nas colônias que a Europa exerce a barbárie, a ausência de lei, a bestialidade e a violência ilimitada. Essa transferência denegada permite que a Europa branca se veja como civilizada e superior às demais raças.

Nas palavras de Fanon (2008, p. 38) a “[...] expropriação, o despojamento, a rapina, o assassinio objetivo, desdobram-se numa pilhagem dos esquemas culturais ou, pelo menos, condicionam essa pilhagem”. Fanon mapeia uma estratégia de dominação política que investe ao mesmo tempo na expropriação material e imaterial (subjetiva).

A modernidade e seu par colonialidade tem suas funções bem definidas: de um lado as condições econômicas para acumulação do capital e, portanto, enriquecimento; e de outro lado, uma ‘lixreira’ territorial e imaginária para onde depositar suas contradições, os negros e indígenas autóctones. A racialização como dispositivo alienante gera mecanismos de compensação e confere as condições para o branco transferir sua agressividade sem culpa e/ou responsabilização uma vez que a faz denegando ou desmentindo (SOUZA; DAMICO; DAVID, 2020, p. 4)

O mal-estar na colonialidade se refere às pulsões destrutivas recalcadas na colônia. Foram utilizadas para a constituição da assim chamada civilização europeia. O modo como essa violência é empregada na colônia, nos territórios de capitalismo periférico reverbera até hoje. Por esse motivo, anteriormente, afirmamos que a governabilidade brasileira é sobre o desaparecimento de corpos dos colonizados (SAFATLE, 2017).

Nessa perspectiva, a ferida colonial não para de sangrar e ainda dói, pois a sua cicatrização envolve o trabalho na clínica com outra política do desejo: “A vocação do dispositivo analítico é criar condições de escuta das diferenças que se agitam na

constituição de nossa subjetividade. Elas se fazem presentes através de um mal-estar” (ROLNIK, 1995, p. 1).

Entretanto, ao mesmo tempo em que é preciso cuidar do devir-revolucionário, isto é, da capacidade de se tornar revolucionário, são necessárias também as realizações de mudanças estruturais.

O desejo do analista é o da diferença absoluta, ainda que isso signifique “uma descida aos verdadeiros Infernos” para que um autêntico ressurgimento possa acontecer (FANON, 2008). Entrar em contato com a produção da diferença produz mal-estar.

Tal como o movimento das placas tectônicas provocam um terremoto, mexer nos elementos estruturantes e estruturais - tanto da subjetividade quanto da paisagem social - é igualmente experimentar a vivência da subjetividade fora do sujeito.

Nesse contexto, assumir a perspectiva da diferença absoluta é se deslocar dentro das placas tectônicas das relações de poder que incidem sobre nosso modo de vida. Essa mudança de perspectiva implica uma transformação de posição subjetiva, instaura outro engajamento com a vida para se reconhecer a diferença nessa mistura com o estranho.

Tal análise crítica, logo clínica, acontece por meio de uma avaliação em exercício afirmativo das diferenças. Trata-se de uma espécie de retorno da diferença, uma prática constante de retornar à perspectiva da diferença. Exemplo disso é o “tornar-se negro” (SOUZA, 1983), que envolve linhas de singularização através das marcas.

Essa zona limiar é um espaço do “quase”, onde reside a produção da diferença. A interpretação do espaço do “quase”, do “ainda não”, é produzida pelo encontro com o estranho familiar (*Unheimlich*) que desestabiliza e nos deixa vulneráveis. Tal vulnerabilidade nos incute um mal-estar que pode ser interpretado pelo “eu”, a partir das marcas imaginárias, como a angústia. Porém, é preciso ir além no impasse que se instaura, pois se trata da convocação do desejo, na sua voz ativa, para agir nessa cena colonial (ROLNIK, 2018).

Nesse sentido, o papel da clínica não é outro senão o de escutar a micropolítica ativa desse limiar. Em outras palavras, é pesquisar aquilo que há de afirmativo da vida, na experimentação das intensidades, perseguindo a relação com o vital que foi massacrada pela colonialidade, cartografando zonas de passagem para o desejo na voz ativa.

O inconsciente, na sua micropolítica ativa, rompe com o “*Grande Acordo Nacional*” do aparelhamento psíquico pelo dispositivo colonial-escravocrata, em vista de uma ética pulsional. O inconsciente pulsional revoga os *Supremos*, sistemas de juízos e não faz pactos com forças reativas. É uma força ativa que deseja seu exercício constante, ou seja, que busca singularizar-se a despeito das negociações que tentam colonizar a subjetividade.

É importante ressaltar que não há uma desassociação entre o micro e o macropolítico. Ao contrário, a macropolítica é uma expressão da micropolítica, ao passo que a micro se afeta pelo macro de maneira singular. Logo, é sempre de maneira singular que lidamos com aquilo que nos acontece.

Voltando às respostas do desejo diante da vulnerabilidade, salientamos que aquele pode responder reativamente, buscando estabilizar-se e adaptar-se àquilo de que se queixa. E o desejo realiza tudo isso sem se implicar, sem realizar a manutenção da identidade, então, reduzindo a experiência subjetiva ao nível de sujeito. Assim como diz o poeta: “um sujeito que abre portas, / que puxa válvulas, que olha o relógio, / que compra pão às 6 horas da tarde, / que vai lá fora, que aponta lápis, / que vê a uva etc. etc.” (BARROS, 1998, p. 60).

No âmbito micropolítico ativo, existe uma experiência singular da subjetividade, que acontece fora do sujeito em que acessamos as forças (ROLNIK, 2018). Quando afirmamos a perspectiva da diferença, tornamo-nos outros, renovando-nos e “usando as borboletas” (BARROS, 1998).

Portanto, é tarefa da clínica nos colocar em contato com essa experiência transpessoal do âmbito do embate das forças. O importante é intensificar o encontro com o estrangeiro, sem o qual não se criam novos modos de se compor. Afinal, a análise só acontece, do ponto de vista pulsional, enquanto a avaliação pragmática objetiva dar passagem a esse *mundo grávido de outros mundos*.

Desse modo, cada um dos desdobramentos do desejo nos indica sua bússola: seja ética seja moral. A bússola moral se restringe à dimensão do eu do sujeito da má consciência e/ou do ressentimento. Isto é, aquele que enuncia que a culpa é minha e/ou do outro, sou amado/sou odiado, pares binários narcísicos.

A encruzilhada da clínica é a de realizar a passagem do desejo do reconhecimento para o reconhecimento do desejo. Em outras palavras, na clínica, devemos buscar o reconhecimento daquilo que é irreconhecível.

Na clínica, a experiência do “mal-estar na diferença” (ROLINK, 1995) é vivida como lacunar, visto que se funda na transgressão das identidades estabelecidas por meio da produção de seus deslocamentos. Com isso, faz retornar a diferença absoluta diante das capturas coloniais.

Se a falta prevaleceu no entendimento, isto se deve a uma visão ou ideia exterior da diferença. No domínio da representação, a diferença constitui uma espécie de furo ou vazio. Daí as confusões iluminadas de Lacan, se confusão pode ter alguma luz; e tem, se indica os vícios e com eles as clareiras e os planos mais altos do pensamento. (SCHIAVON, 2003, p. 230)

Frente à plenitude ontológica dos brancos, os não-brancos se descobrem faltantes, quebrados, estilhaçados. Descobrem que suas famílias são desestruturadas, no entanto não é “na multidão de estilhaços que se produz a possibilidade de um outro modo de existência em conjunto?” (MOMBAÇA, 2021, p. 23).

Na medida em que não se escutam os efeitos da colonialidade na subjetividade, por vezes, esses podem ser traduzidos como falta-a-ser. Contudo, trata-se de uma falta ética, uma ausência do exercício pulsional (SCHIAVON, 2012). Dessa forma, podemos dizer que a clínica é um espaço de militância por uma vida, pois luta por modos de existência em sua diferença absoluta.

1.4. O duplo agenciamento da clínica

A proposta do dispositivo colonial-escravocrata é articular como a relação de opressão racial atua nos processos de subjetivação e como afeta a clínica. Questões sobre como escutar esse dispositivo, de qual lugar se é possível escutar e qual é a relação do dispositivo com o mal-estar da colonização iniciam a discussão.

Primeiramente, é fundamental definir a queixa do sintoma psicanalítico, que, por sua vez, é diferente do conceito de mal-estar (DUNKER, 2011). A queixa se refere ao gozo da tagarelice. É uma falação para não mudar nada e refere-se ao âmbito das respostas reativas do desejo frente ao mal-estar. Já os sintomas, os lapsos, os atos falhos e os sonhos são manifestações do inconsciente, carregam um dizer que exige uma decifração pragmática.

O destino ético da pulsão é quando ela encontra o seu dizer. O dizer *ex-siste* em relação a todo dito, pois o “que se diga fica esquecido por trás do que se diz em o

que se ouve” (LACAN, 2003, p. 496). O trabalho da clínica é reconectar a pulsão ao seu destino ético: o bem-dizer. A ética da análise como bem-dizer equivale à sublimação, a melhor ação possível da perspectiva pulsional, um pragmatismo na direção do Real (SCHIAVON, 2012).

As formações do inconsciente são da dimensão da ética do bem-dizer e se aproximam da perspectiva pelo bem viver do feminismo negro e indígena latino-americano²⁶. Estão próximas de uma vivência militante pela intensificação da existência, afinal existir é uma tarefa coletiva, transpessoal.

Pela lógica do bem viver, para a saúde de uma pessoa, é preciso que estejam saudáveis também as outras pessoas do seu grupo social e o próprio meio ambiente, em relações horizontais que compreendem a inter-dependência entre todos os diferentes elementos do contexto. Aqui, os eixos da interseccionalidade são formados por diferentes elementos do ecossistema (PRESTES, 2018, p. 175).

Nesse sentido, a militância da clínica é pela escuta de uma vida. Uma escuta singular de um dizer que envolve um processo de decifração pragmática a partir das formações do inconsciente. Por vezes, por não se compreender sua operação real, pensa-se o inconsciente como representativo, ou ainda, como sendo de natureza ontológica (ser ou não-ser). Entretanto, ele é de consistência ética, logo, algo do não realizado (LACAN, 1988).

A decifração do sintoma implica um exercício pulsional de modo a poder distinguir a linguagem originária que ele carrega para podermos estar à altura desse acontecimento. O sintoma é uma encruzilhada, assim “é sempre plural e como tal ele é agenciamento, fragmento cinético, ponto de vista que se abre sobre uma reconfiguração do território” (SAUVAGNARGUES, 2012, p. 42).

Para tal tarefa, é preciso pensar com as categorias da vida aquilo que impede a passagem da diferença absoluta. Dessa forma, podemos construir linhas de fuga de tudo que busca colonizar nossa subjetividade. A diferença absoluta é o pensamento originário que é a vida. A vida é um processo de desterritorialização constante e, nesta perspectiva, pensar com as categorias da vida é construir um lugar de escuta enquanto uma força afirmativa. Dito de outro modo, esse “é um processo de traçar algo sobre o vivente, só assim a *diferença* é possível, é uma diferenciação para além de qualquer espécie de limite” (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 33).

²⁶ Marcha das Mulheres Negras: <https://amnb.org.br/marcha-das-mulheres-negras/>

Nesse caminho, a proposta da clínica é escutar na direção da diferença absoluta e questionar: como pensa a diferença absoluta?

Assim, em análise, podemos escutar para além das marcas que a violência colonial (FANON, 1979) produziu. Postura que surge não para reforçá-la no lugar identitário, mas sim, pelo contrário, para desmistificá-la e criar outros modos de existência. Afinal, é a *diferença* que nos une.

O conceito do dispositivo colonial-escravocrata se refere à fantasia colonial a que estamos calcados e ao gozo escravocrata que sustenta esse imaginário e recalca outras formas de gozo. Nessa perspectiva, a militância na clínica é uma luta para tratar os efeitos do dispositivo colonial-escravocrata no nosso corpo. Para essa tarefa decolonial, são necessárias alianças com o vivente, tendo em vista que a colonialidade incide sobre nossas perspectivas de mundo.

Passaram-se cinco séculos de uma colonialidade que atua nas encruzilhadas do desejo, por meio de toda uma formação social investida para a necropolítica (MBEMBE, 2018). São mais de 520 anos de um projeto brasileiro de desencantamento, um exercício de degradação da vida e precarização das potências em nós.

Recordo-me do caso de rapaz negro que ingressou no campo das exatas e narrava a todo tempo uma sensação de desenraizamento. Logo na primeira sessão, ao adentrar no espaço físico do consultório, dizia do estranhamento de estar em um bairro nobre e morar na periferia. Perguntou-me certa vez: alguém já nasce deslocado ou fica assim? Ao longo da análise, analisamos como o não-pertencimento era produzido, também, pelas questões raciais. Interrogamos como o posicionamento dele de se isolar poderia até defendê-lo, imaginariamente, da dor da exclusão, porém agravava sua solidão.

O mal-estar colonial produz a fragmentação histórica e o despedaçamento existencial. Assim sendo, após cinco séculos de uma política de dominação de extrema violência, é necessário resgatarmos os saberes tradicionais, as elaborações no campo da linguagem dos modos de vida que pensam a multiplicidade e dobram essa perspectiva de desencante da história única.

Fanon (2008) comenta como, na colonialidade, projetou-se no corpo negro tudo o que era do âmbito do irracional e, ao mesmo tempo, destituiu-lhe de toda a história dos conhecimentos produzidos na África. Por exemplo, pouco se sabe que a matemática surgiu na África, na região onde se conhece como Egito: “É assim que o

negro sai da história para entrar nas Ciências, a passagem da escravidão para a libertação representou a passagem de objeto de trabalho para objeto de pesquisa” (CARNEIRO, 2005, p. 53).

As tecnologias de racialidade, de gênero e de classe escamoteiam o real das contradições da realidade. Subjetivam os sujeitos na sua subserviência, buscando naturalizar o que não é natural. Aqui, o conceito de alienação em Fanon (2008) é uma das chaves para se entender a construção do dispositivo colonial-escravocrata. O que é alienação?

É a tristeza da Bahia na sua dessemelhança²⁷ presente no Pelourinho, que hoje é um ponto turístico conhecido internacionalmente. Porém, era ali que xs escravizadxs eram chicoteadxs. Entre aqueles paralelepídeos, onde hoje ressoam os batuques de jovens uniformizados, correu muito sangue durante o período colonial.

Certa vez, tive a oportunidade de andar por aquelas ruas, pela Igreja do Bonfim e avistei um preto velho que descia a ladeira descalço e curvado (talvez porque “carregava” 500 anos de história). Seus pés pareciam sangrar. A voz era rouca, desafinada e sofrida. Parecia carregar, no peito apertado, um sopro desritmado, uma saudade do *kazué*.

Kazué é uma palavra de origem africana que, a um só tempo, significa corpo e casa. Nesse viés, a alienação descrita por Fanon (2008) é a cisão do corpo enquanto morada, uma fragmentação existencial produzida pela colonialidade. É a interdição do reconhecimento da humanidade por conta do racismo (FAUSTINO, 2021).

Na clínica, a alienação aparece a partir da experiência do desenraizamento, ou seja, da interdição da dimensão singularizante do desejo. Se a clínica é tecida na encruzilhada entre a estética, a ética e a política, o processo de desalienação passa por uma avaliação pulsional, porque busca compreender como o corpo deixou de ser uma morada.

Como no exemplo dado na **Introdução**, em que me desenhei de forma dissociada, há indícios de que eu já espelhava um ideal da branquitude e negava o meu corpo negro (SOUZA, 1983).

Mesmo antes de uma criança negra ter lançado o olhar para uma pessoa branca, ela já foi bombardeada com a mensagem de que a branquitude é tanto a norma quanto superior, diz Fanon. Revistas, quadrinhos, filmes e televisão coagem a criança negra a se identificar

²⁷ Disco Transa(1972) de Caetano Veloso: <https://youtu.be/2NjrZqzULfw>

com os outros brancos, mas não consigo mesma. A criança é forçada a criar uma relação alienada com a negritude, já que os heróis desses cenários são brancos e as personagens negras são personificações de fantasias brancas. Apenas imagens positivas, e eu quero dizer imagens "positivas" e não "idealizadas", da negritude criadas pelo próprio povo negro, na literatura e na cultura visual, podem dismantelar essa alienação. Quando pudermos, em suma, nos identificar positivamente com e entre nós mesmos e desenvolver uma autoimagem positiva (KILOMBA, 2019b, p. 154).

A desalienação do sujeito, diante da fantasia colonial, passa por uma análise dos efeitos da colonialidade no campo do desejo, por um avaliar-se a encruzilhada das vicissitudes da pulsão.

É nas encruzilhadas do desejo que resgatamos o saber originário de Exú, morador das encruzilhadas. Ele é o Um multiplicado ao infinito ($1 \times n$), nasceu antes da própria mãe. Segundo a mitologia Yorubá, é o princípio de toda e qualquer criação e relação, habitando num campo de virtualidade. Logo, Exú pode ser gatilho de novos sentidos.

Exu (ou Elêgbará) tem sido largamente mal interpretado. Tendo como reino as encruzilhadas, todos os lugares esconsos e perigosos deste mundo, não foi difícil encontrar-se um símile no diabo cristão. O assento de Exu, que é uma casinhola de pedra e cal, de portinhola fechada a cadeado, e a sua representação mais comum, em que está sempre armado com as suas sete espadas, que correspondem aos sete caminhos dos seus imensos domínios, eram outros tantos motivos a apoiar o símile. (CARNEIRO apud MOURA, 1998, p. 129)

Diante da violência colonial, a figura de Exú se apresenta como aquilo que o dispositivo colonial-escravocrata não consegue capturar e por essa razão é demonizado, pois é caótico da perspectiva da racionalidade colonial. Ele é sabedoria da ginga de capoeira que opera com a incorporação do outro. Exú *Elegbara* significa o corpo que tudo dá. Está fora do mundo colonial e, ao mesmo tempo, está dentro pela encruzilhada, permitindo um deslocamento em relação à colonialidade

Nesse sentido, Exú é uma chave para o entendimento da práxis de descolonização como uma tecnologia de escuta praticada nas encruzilhadas clínicas. Descolonização emerge como possibilidade de composição de novos modos de existir diante da colonialidade, fundado no desejo da diferença absoluta onde vivemos, Brasil, São Paulo, zona sul, que são “esquinas do mundo” (RUFINO, 2017).

A partir dessa ética da diferença absoluta, deriva-se uma clínica como um território privilegiado de escuta dos efeitos subjetivos do dispositivo colonial-

escravocrata. Pois, ela permite uma análise da incidência das relações de poder nas modalidades de gozo e, também, de como operam as relações de forças nos corpos e as saídas singulares.

Nas palavras de Ayouch, “(...) os sujeitos minorizados produzem desconforto: como o *Unheimlich* freudiano, eles/as trazem à luz o que devia permanecer secreto” (2019, p. 65). O que é isso que devia permanecer secreto, mas que retorna produzindo mal-estar? Como atuar no mal-estar colonial? Como vimos, o mal-estar na colonialidade é o retorno do recalque da violência colonial (FANON, 1979) empregada para a constituição da chamada civilização.

A tripla ignorância de não saber, não querer saber e não poder saber (KILOMBA, 2019a) já é sinônimo da força do recalque e, portanto, do processo de interrupção vital.

Se o gênero, a cor e a sexualidade incorporam o mal-estar colonial, qual a possibilidade de existir para os colonizados emerge da clínica diante do dispositivo colonial-escravocrata? A história única é calcada no mais profundo destroçamento das nossas existências, no esfacelamento das memórias. O encontro clínico, por sua vez, deve permitir dar passagem à multiplicidade em nós e oferecer uma escuta desimpedida do sistema de juízo.

Nietzsche soube destacar a condição do juízo: “a consciência de ter uma dívida para com a divindade”, a aventura da dívida à medida que ela mesma se torna infinita, portanto impagável. O homem só apela para o juízo, só é julgável e só julga quando sua existência está submetida a uma dívida infinita: o infinito da dívida e a imortalidade da existência remetem um ao outro para constituir a “doutrina do juízo”. É preciso que o devedor sobreviva se sua dívida é infinita (DELEUZE, 1997, p. 143).

Na clínica, é recorrente escutar o sofrimento dos corpos negros, indígenas, LGBTT's por sentirem encarnar uma dívida impagável (SILVA, 2019). Esses sujeitos têm de, por vezes, realizar duas vezes mais que pessoas brancas para terem o mesmo reconhecimento. O sistema de juízo é uma prática de julgamento que opera constantemente nos processos coloniais, produzindo um sentimento de culpa por existir, porém sem conseguir localizar como essa dívida foi contraída.

A produção clínica da desalienação (FANON, 2018) configura-se como uma prática de vida interseccional. Isso porque há que se produzir, na clínica, linhas de fuga do pensamento onde a vida está sendo sufocada. Recordo de uma moça

indígena que estava na pós-graduação com dificuldades na escrita, mesmo tendo o reconhecimento explícito dos seus pares acadêmicos. Ela contava sobre diversas inseguranças para escrever. Em determinado momento, foi possível perguntar de onde viria a autorização para que escrevesse.

Por fim, para se descolonizar a clínica psicanalítica, é preciso um duplo agenciamento: propor um diálogo transversal entre diferentes bases teóricas (Fanon, feminismo negro, filosofia da diferença) que tangenciam a clínica, tornando-a um discurso das variações e, ao mesmo tempo, pensar a produção de outros dispositivos clínicos a partir do tensionamento com o dispositivo colonial-escravocrata. É com base nessa hipótese que se darão os próximos mergulhos.

DIÁRIO DAS ENCRUZILHADAS DE EXÚ, O INTERCESSOR ORIGINÁRIO

A história dos olhares²⁸ – Eduardo Galeano

Olha Capitão (pois eu devo esclarecer que, na época em que conheci o Velho Antonio, eu tinha a patente de 2º Capitão da Infantaria Insurgente, o que não deixava de ser um típico sarcasmo zapatista, pois éramos só nós quatro – desde então, o Velho Antonio me chama de “Capitão”), olha Capitão, houve um tempo, faz muito tempo, em que ninguém olhava...

Não é que não tivessem olhos, as mulheres e os homens que andavam por essas terras. Eles tinham em si, mas não olhavam. As maiores deusas e deuses, as que geraram o mundo, as primeiríssimas, haviam gerado em si muitas coisas sem deixar sequer claro para quê ou por quê ou qual fosse a razão ou o trabalho que cada coisa devia fazer ou tratar de fazer. Porque de cada coisa ter seu porquê, claro, porque as deusas e deuses que geraram o mundo, as primeiríssimas, eram em si as maiores e elas sim sabiam bem o para quê ou porquê de cada coisa, eram deuses, ora.

Mas acontece que essas primeiras deusas e deuses não muito se preocupavam com o que faziam, afinal faziam de tudo, festa, jogo, baile. Contam entre si os mais velhos dos velhos que, quando as primeiras deusas e deuses se reuniam, com certeza tinha que ter uma marimba, porque, com certeza, ao final de suas assembleias, vinham a cantoria e o baile. E mais, dizem que, se a marimba não estivesse à mão, ah, não tinha assembleia. E lá ficavam as deusas e deuses de pernas pro ar, contando piadas e fazendo travessuras.

Bom, o caso é que as primeiras deusas e deuses, as maiores, geraram o mundo, mas não deixaram claro para quê e o porquê de cada coisa. E uma dessas coisas eram os olhos.

Por acaso as deusas e deuses disseram que os olhos eram para olhar? Não, ora. E, então, assim caminhavam as primeiras mulheres e homens que aqui andaram, aos tropeços, aos trancos e barrancos, trombando entre si, pegando coisas que não queriam e deixando de pegar outras que queriam muito. Assim, como muita gente em si faz agora, toma o que não quer e se machuca, e deixa de pegar o que precisa e faz bem, que anda tropeçando e trombando uns com os outros.

²⁸ Tradução realizada pelo autor e revisada por Barbara Zocal Da Silva.

Ou seja, as primeiras mulheres e homens tinham seus olhos sim, mas não olhavam. E os tipos de olhos que tinham as primeiras mulheres e homens eram muitos e dos mais variados. Havia de todas as cores e de todos os tamanhos e de diferentes formas. Havia olhos redondos, puxados, ovais, miúdos, grandes, médios, pretos, azuis, amarelos, verdes, marrons, vermelhos e brancos. Sim, muitos olhos, dois em cada uma das primeiras mulheres e homens, mas ninguém se olhava.

E tudo continuaria assim até os dias de hoje, se não fosse pelo que aconteceu certa vez. Acontece que as primeiras deusas e deuses, as que geraram o mundo, as maiores, fazendo um de seus bailes, pois era agosto, mês de memória e da manhã, quando mulheres e homens que não olhavam foram aonde estavam as deusas e deuses em sua festança. E lá, então, trombaram com as deusas e deuses. Uns bateram na marimba, tombando-a e então a festa virou um completo fuzuê e parou a música e parou a cantoria e o baile também parou e virou tudo um grande tumulto. As primeiras deusas e deuses de um lado pra outro tentando ver por que a festa parou e as mulheres e homens que não olhavam continuavam tropeçando e trombando entre elas e eles e as deusas e deuses. E assim passaram um bom tempo, entre trancos, quedas, mentados e maldições.

E, por fim, pouco depois as maiores deusas e deuses se deram conta de que todo o desbarate se fez quando essas mulheres e homens chegaram. E então elas juntaram todas e a elas falaram e perguntaram se por acaso não olhavam por onde andavam. E então as primeiríssimas mulheres e homens não se olharam, porque em si não olhavam, mas perguntaram que coisa é “olhar”. E então as deusas e os deuses que geraram o mundo se deram conta de que não lhes havia esclarecido para que servissem os olhos, ou melhor qual era a sua razão de ser, seu porquê e o para quê dos olhos. E então as maiores deusas e deuses explicaram às primeiras mulheres e homens que coisa era olhar, e lhes ensinaram a olhar.

Assim, essas mulheres e homens aprenderam que se pode olhar a outra, saber o que é e o que está e o que é outra e assim não trombar com ela, nem bater nela, nem passar por cima dela, nem tropeçar nela.

Souberam também que se pode olhar dentro da outra e ver o que sente o seu coração. Porque nem sempre o coração fala com as palavras que geram os lábios. Muitas vezes o coração fala com a pele, com o olhar ou fala com os passos.

Também aprenderam a olhar a quem olha se olhando, que são aquelas que buscam a si próprias nos olhares de outras.

E souberam olhar às outras que olham-nas olhar.

E as primeiras mulheres e homens aprenderam todos os olhares. E o mais importante que aprenderam foi o olhar que olha a si próprio e se sabe e se conhece, o olhar que olha a si próprio olhando e se olhando, que olha caminhos e olha manhãs que ainda não nasceram, caminhos ainda por andar e madrugadas por parir.

2º MERGULHO - O DIAGNÓSTICO ÉTICO: ESCUTAR COM O OLHAR

*[...] a linguagem é uma pele:
esfrego minha linguagem no outro.
É como se eu tivesse palavras ao invés de dedos,
ou dedos na ponta das palavras.*

(BARTHES, 1981, p. 64)

- *O que te traz à análise?*
- *Eu não sei por onde começar. Eu nunca fiz análise.*
- *Você fala tudo o que quiser, da forma que quiser e a hora que quiser.*
- *Nossa que difícil...*

Sim, associar livre de julgamentos morais e, assim, se escutar é uma arte, pois envolve pensar com as categorias da vida, a partir de uma perspectiva da diferença absoluta. E eis que, alguns momentos depois na sessão, Karolina vocifera:

– *Ser mulher negra é foda!* – assim, com a voz embargada, começam as entrevistas iniciais de Karolina. Caíam copiosamente lágrimas contidas, represadas pelo aprisionamento do racismo genderizado que obriga as mulheres negras a serem fortalezas e a aguentarem todo tipo de violência caladas, por vezes, desautorizadas a dizerem do sofrimento e a acessarem sua potência vital.

Karolina relatava no corpo os efeitos das forças reativas do dispositivo colonial-escravocrata que desumaniza o corpo negro, dificultando-o de narrar aquilo que sente, porque deve andar com “os sentimentos na sola do pé”²⁹. Porém, como “lutar 12 rounds com asma e bronquite”³⁰ sem cuidar da respiração?

E, na clínica, o que é importante se considerar em uma análise? Com quais lentes iremos escutar com o olhar o desejo na sua voz ativa? Os atravessamentos raciais, de gênero, de classe social e de orientação sexual são relevantes para esse diagnóstico?

Karolina havia acabado de entrar na Universidade de Administração e procurou análise por incentivo do companheiro. Havia procurado um profissional negro, pois se dizia cercada de gente branca que só falava o quanto ela era agressiva, sem querer saber o porquê e nem contra o que ela se defendia tanto.

²⁹ Trecho da música do Racionais Mc's, “Vivão e Vivendo”: <https://youtu.be/wnkougMAqog>

³⁰ Trecho da música do Criolo, Cleane: <https://youtu.be/SBRFdIc1o8E>

Dizia ter muito medo de fazer terapia, tendo postergado por muito tempo essa ideia, porque havia enterrado muitas vivências da adolescência. Ao mesmo tempo, contava sentir uma tristeza constante e sentia que a sociedade era uma fábrica de depressivos e suicidas.

Pensava com frequência em suicídio e a morte foi algo presente ao longo da sua vida. Já havia presenciado vários dos seus amigos serem mortos pela polícia. Contava ter perdido outros amigos há alguns anos atrás, após ter saído do Ensino Médio e, depois disso, passou a testar os vínculos para se proteger, de modo que só aceitava por perto as pessoas que insistiam. Deu o exemplo do companheiro que teve de insistir muito para ficarem juntos.

Em uma sessão em que falávamos sobre suicídio, foi possível perguntar o que ela queria matar? Essa questão me ocorreu por pensar o auto sacrifício calcado na fantasia colonial, como introjeção da injunção ao auto ódio (SOUZA, 1983).

No **1º Mergulho**, comentamos sobre os dados do suicídio de jovens negros. Uma das interpretações possíveis para esse problema é a maneira como o racismo estruturante impõe diversas privações relativas aos graus de existência. E o suicídio desponta como uma alternativa diante do sufocamento de perspectivas de outros mundos possíveis.

Como seria possível diferenciar o que o racismo produz daquilo que uma resposta seria individual de cada um? Essa pergunta não faz sentido para nós, apesar do racismo ser contingencial (FANON, 2008), ele está naturalizado e questionamos como cada um se estruturou frente ao racismo.

Nessa perspectiva, as respostas do desejo são as mais variadas, das mais ativas às mais reativas. Tais respostas dependerão de diferentes graus de exame da pulsão. Um exercício que é de ordem ética, do quanto temos a capacidade de decifrar pragmaticamente os afetos em jogo, os efeitos da força na potência vital.

Uma das produções subjetivas da colonialidade é a neutralização dessa conexão com os afetos, de modo a se defender subjetivamente contra as violências raciais cotidianas. No entanto, tal desconexão turva a capacidade de avaliação a partir dos afetos da relação com o desejo.

Pouco mais de um ano depois, na sua última sessão, Karolina disse como sempre saía pior da análise. Parecia que nada acontecia e nunca saía aliviada. Relatava que sentia ali uma ambivalência como um “elofensa” e deu um exemplo do que seria: “você está bonita, mas está gordinha”.

É preciso dar tempo ao paciente para que ele se enfronte na resistência agora conhecida, para que a elabore, para que a supere, prosseguindo o trabalho apesar dela, conforme a regra fundamental da análise. Somente no auge da resistência podemos, em trabalho comum com o analisando, descobrir os impulsos instintuais que a estão nutrindo, de cuja existência e poder o doente é convencido mediante essa vivência (FREUD, 1914/2010, p. 154-155).

Escutei a ambiguidade da “elofensa” como um movimento do processo analítico, como a necessária posição da clínica na encruzilhada. O pensamento analítico se conduz para além do princípio do prazer, pois se pauta no Real que não comparece como bem-estar. Logo, é preciso realizar uma *escuta das encruzilhadas*:

A orientação a partir do conceito de encruzilhada expõe as contradições desse mundo cindido, dos seres partidos, da escassez e do desencantamento. As possibilidades de reinvenção emergem das fronteiras, das intersecções, dos efeitos dos cruzos e da diversidade como poética/política na emergência de novos seres e na luta pelo reencantamento do mundo. Nesse sentido, a tarefa, antes de qualquer coisa, é o estabelecimento de uma demanda política, já que nossa esperança não é por pura teimosia, mas por imperativo existencial e histórico (RUFINO, 2017, p. 30).

O lugar de onde escutamos na clínica é da encruzilhada. Um campo de múltiplos possíveis, de acesso às contradições e onde um autêntico ressurgimento pode acontecer (FANON, 2008).

Karolina relatava muita raiva das violências raciais e de gênero que tinham lhe acontecido. Em uma conversa sobre clínica e suas encruzilhadas, pela “Formação aberta – Aquilombamento nas Margens” (a qual retomaremos adiante no **3º Mergulho**), a praticante de psicanálise Maria Lúcia da Silva³¹ dizia como, na clínica, falamos pouco da raiva e de como ela pode ser um motor da escuta.

É importante pensar o que fazemos ou não da raiva e como ela pode nos humanizar em situações de opressão. O conceito de quilombagem (MOURA, 1990), ao qual retornaremos no próximo **Mergulho**, é baseado na ideia de que a humanização dos povos negros e indígenas, dentro da dinâmica da sociedade colonial, deu-se por meio da insurreição contra a opressão.

Minha raiva é uma resposta a atitudes racistas e a ações e presunções que surgem dessas atitudes. Se a forma como você lida com outras mulheres reflete essas atitudes, então minha raiva e seus medos que

³¹ Vídeo completo da conversa disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=3oN_9l2uqR4

a acompanham são focos que podem ser usados para o crescimento do mesmo modo que eu usei ao aprender a expressar raiva para o meu crescimento (LORDE, 2007, p. 124).

Ao mesmo tempo, Maria Lúcia alerta como viver com raiva todo o tempo pode nos fazer perder o que é vital. Do ponto de vista psicanalítico, a raiva é uma emoção psicológica sentida pelo *eu*. No entanto, diante da violência colonial (FANON, 1979), ela pode ajudar em um redirecionamento libidinal importante para a escuta das opressões.

Portanto, existe uma delicadeza na raiva do colonizado diante da violência racial, pois envolve romper com a fantasia colonial de passividade que o aprisiona. Por outro lado, há a importância de se manejar sensivelmente a fragilidade da cicatrização singular de uma ferida aberta.

O sensível é uma dimensão do real que se refere ao vivo e que exige a produção de sentido (nomeação, direção e estesia). A sensibilidade é a maneira como se é afetado. O campo da afetação se constitui, assim, independentemente de serem bons ou maus os encontros. O que importa é o uso que fazemos dele para evocar o que tem relação com o vivo (SCHIAVON, 2012).

Maria Lúcia da Silva conta como a clínica é um ofício sensível com a palavra, como a palavra nos afeta e como nos forjamos a partir dela. As primeiras experiências com as dores do racismo podem se tornar aprisionamentos invisíveis e, somente à medida que nos deslocamos pela palavra, sabemos os grilhões que nos prendem pelo alargamento da experiência sensível.

Karolina descrevia a si mesma como um cacto do qual, ao primeiro olhar, só se viam os espinhos. Contudo, ela fazia a ressalva de que ninguém sabia das flores que o cacto guardava e essa imagem simbolizou nossa curta, mas intensa relação transferencial. Passada a experiência, avalio que eu não soube manejar sensivelmente a sua raiva e não tive tempo de ouvir brotarem as flores que poderiam aparecer na travessia clínica.

Ela estava muito machucada e, por vezes, tentava machucar. Testava a todo momento o vínculo analítico. Havia sobrevivido ao deserto da brancura (FANON, 2008) com muitas sequelas e por isso seu cartão de entrada eram espinhos.

Ao longo de quase uma década da minha experiência clínica, atendi quase uma centena de pessoas. A maioria delas eram mulheres negras cisgênero, heterossexuais, lésbicas e bissexuais. Grande parte veio até meu consultório por uma

identificação racial e/ou por não se sentirem escutadas nas análises anteriores pelos seus/suas analistas brancos(as).

A recorrência de tal queixa levanta uma série de questões como, por exemplo: o quanto a psicanálise está calcada no imaginário europeu? O quanto analistas que não se reconhecem racializados não estão calcados dentro da fantasia colonial de uma universalidade abstrata?

(...) até que ponto esse saber que surge na metrópole dá conta de explicar a realidade social, [até que ponto] ele não está preocupado só com a dimensão psíquica, mas também com a experiência subjetiva? Até que ponto essa matriz epistêmica não generaliza colonialmente – de maneira metalinguística e identitária – a experiência ocidental? E um terceiro elemento para pensarmos é quando Fanon se pergunta qual a abrangência e os limites desses saberes para dar conta da experiência colonial. Ele aposta nesses saberes, mas também se pergunta quais são os limites (FAUSTINO, 2022b).

Portanto, a atenção na clínica para os atravessamentos dos marcadores sociais de uma suposta diferença essencializada é, sobretudo, ética, uma vez que visa garantir a força motriz da psicanálise que é a hibridez (AYOUCHE, 2019). E como diz o psicanalista João Perci Schiavon³², a psicanálise é uma ciência de uma diferença absoluta.

É exigido do psicanalista, na sua prática, uma escuta desterritorializada (DELEUZE; GUATTARI, 2010). A noção de desterritorialização é correlata da perspectiva da diferença absoluta, ou seja, aquilo que é alvo do desejo do analista.

Nesse sentido, pergunta Schiavon: de qual altura e em quais condições os conceitos psíquicos precisam ser adentrados por uma prática que esteja à altura dos desafios que processos inconscientes comportam?

O trabalho de uma escuta clínica é o de decifração do inconsciente por meio do pragmatismo pulsional. Desse modo, a análise opera a desconstrução dos outros discursos em vista da sua própria linguagem (SCHIIVON, 2012).

O inconsciente é feito de atos (sonhos, sintomas, lapsos, atos falhos, etc.) que não interrompem por acaso e se autorizam por si só. As formações do inconsciente exigem uma interpretação pragmática de maneira que nos coloquemos à altura delas. A pulsão é o nome de um exercício, uma prática de como o pensamento se articula em atos que levam em conta a linguagem do desejo (SCHIIVON, 2012).

³² Vídeo completo da conversa disponível no: <https://youtu.be/XT28FoOHzmQ>. Acesso em mai. de 2022.

Na análise, tanto a linguagem quanto o seu destinatário serão inventados. A cada vez que escutamos, é preciso questionar: quem fala? A quem se endereça essa fala? Dentro de qual dispositivo enunciativo acontece essa fala? (AYOUCHE, 2019)

A clínica psicanalítica trabalha com a enunciação, uma vez que o dizer (ético) *ex-siste* a todo dito.

Na clínica, as palavras são nossas cuidadoras quando queremos assumir a nossa condição de estrangeiro (DELEUZE, 1997) na língua materna. As palavras cuidam quando a criança (pai/mãe desse sujeito de amanhã) volta a usar as palavras como brinquedos. Na sua origem, as palavras são brinquedos, por isso, toda criança inventa poesia. Não é só fase oral, é a linguagem na sua vitalidade originária, avessa aos discursos bem articulados, mas completamente esvaziados de sentido.

Desse modo, a transferência imaginária de um saber sobre a experiência da racialidade possui múltiplas camadas a serem escutadas, porém ela precisa ser superado em vista do real para que a análise aconteça. A identificação imaginária pode até servir de entrada no processo analítico. Contudo não sustenta uma análise, pois a experiência analítica acontece através da ruptura do campo das identidades (HERRMANN, 1991) em nome da entrada em processos de singularização ou de subjetivação pulsional. Desse modo, a identidade pode compor um processo de intensificação da existência (LAPOUJADE, 2017). Na negociação entre a identidade e o devir (aquilo que faz advir ao vivo na existência), essa intensificação pode favorecer o devir utilizando alguma dimensão que corresponda à identidade (SCHIAVON, 2012).

Sabemos a partir de Spinoza (2019) que existência é uma conquista que se dá por meio de uma avaliação dos afetos. Ademais, como já foi dito, ela acontece no plano da política de afetação em que o racismo atua, desumanizando, dessensibilizando, interditando o acesso à zona do não-ser (FANON, 2008).

Tal como na poesia “Me gritaram negra” de Victória Santa Cruz³³:

Tinha sete anos apenas,
apenas sete anos,
Que sete anos!
Não chegava nem a cinco!
De repente umas vozes na rua
me gritaram Negra!
Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra!

³³ Vídeo da poesia completa: <https://youtu.be/g52jzCTUKXA>

“Por acaso sou negra?” – me disse
 SIM!
 “Que coisa é ser negra?”
 Negra!
 E eu não sabia a triste verdade que aquilo escondia.
 Negra!
 E me senti negra,
 Negra!
 Como eles diziam
 Negra!
 E retrocedi
 Negra!
 Como eles queriam
 Negra!
 E odiei meus cabelos e meus lábios grossos
 e mirei apenas minha carne tostada
 E retrocedi
 Negra!
 E retrocedi . . .
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Neeegra!
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 E passava o tempo,
 e sempre amargurada
 Continuava levando nas minhas costas
 minha pesada carga
 E como pesava!...
 Alisei o cabelo,
 Passei pó na cara,
 e entre minhas entranhas sempre ressoava a mesma palavra
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Neeegra!
 Até que um dia que retrocedia, retrocedia e que ia cair
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Negra! Negra!
 Negra! Negra! Negra!
 E daí?
 E daí?
 Negra!
 Sim
 Negra!
 Sou
 Negra!
 Negra
 Negra!
 Negra sou
 Negra!
 Sim
 Negra!
 Sou
 Negra!
 Negra
 Negra!

Negra sou
 De hoje em diante não quero
 alisar meu cabelo
 Não quero
 E vou rir daqueles,
 que por evitar – segundo eles –
 que por evitar-nos algum dissabor
 Chamam aos negros de gente de cor
 E de que cor!
 NEGRA
 E como soa lindo!
 NEGRO
 E que ritmo tem!
 Negro Negro Negro Negro

Optei por colocar a poesia inteira, primeiramente, por sua beleza e, em segundo lugar, devido ao ritmo que carrega de um processo de intensificação da existência no decorrer da poesia a partir do “tornar-se negra” (SOUZA, 1983). O texto começa com a descoberta traumática da negrura. É repetido como o negro não é humano, é uma característica inferiorizante e, em seguida, a autora descobre a carga colonial dessa nomeação que a fez retroceder até quase cair no abismo colonial.

No primeiro momento, a poeta assume o discurso colonial sobre sua raça e passa a odiar o cabelo, o nariz e a pele. Porém, há um ponto de virada em que ela ressignifica singularmente a sua experiência racial, nega o auto ódio e passa a criar uma narrativa própria sobre o que é ser negra.

O contato cotidiano com o racismo é uma experiência traumática que requer uma elaboração (KILOMBA, 2019). Inicialmente, dentro da relação transferencial, xs analisandxs negrxs supõem que possui um saber totalizante sobre a experiência do racismo.

O sintoma nos informa de algo que não sabíamos a nosso respeito; à parte o sofrimento que nos causa, pode, no contexto de nossa história, funcionar como algo revelador. Por outro lado, invariavelmente, os sintomas dos pacientes nos implicam, a nós, os analistas. Quando nos fala de seu sofrimento o paciente nos faz participante dele, estabelecendo o que chamamos de transferência analítica. Segundo Lacan, o paciente supõe que o analista sabe algo ao seu respeito que ele próprio desconhece; e, mais do que isso, que está na origem e causa de qualquer coisa que lhe venha a acontecer: é o que Lacan denominou o sujeito suposto saber (NOGUEIRA, 1998, p.119).

Por meio do sofrimento, é possível recolocar o sujeito nos seus próprios processos de subjetivação

Tomar o sujeito que nos procura como agente principal como dono da demanda (retorno do recalcado em forma de sintoma e sofrimento) e do saber sobre ela também é consequência da hipótese freudiana sobre o sofrimento psíquico: há um saber inconsciente em ação que se manifesta no não sabido sintomático, do qual apenas o indivíduo que sofre detém a chave (COSTA-ROSA, 2013, p. 301).

“A força da qual se padece é possível de ser exercida” (SCHIAVON, 2012). A psicanálise é uma *práxis* sobre o desconhecido que precisa ser realizado: “wo es war, sol Ich werden”³⁴. E a análise é um processo involutivo, uma progressão das condições originárias de avaliação.

Nessa perspectiva, convém ressaltar como o enunciado “você é negro e deve saber o que é o racismo” é reforçado pela ignorância investida da branquitude. Esse *pathos* pela ignorância é uma função do eu de desconhecimento sobre o processo de diferenciação. Porém, de onde vem esse investimento senão de uma modalidade de gozo escravizado que recalca outras formas de gozo?

No avesso dessa ignorância investida, reside o desejo de saber, condição estrangeira ao eu.

O desejo procura a queda porque ela é o impulso que temos para ser diferente de nós mesmos, diferente do que fomos até agora. Talvez seja por isso que entramos em relação. Quando conseguirmos eliminar as relações de opressão (e nós um dia conseguiremos), ainda restarão essas violências que nos quebram quando estamos em relação. Mas estamos em relação desde o início e até o fim. Talvez uma verdadeira reflexão ética deveria partir disso (SAFATLE, 2020b).

A psicanálise é uma análise das forças. E força é a capacidade de ser afetado, de estar à altura da nossa permeabilidade, até mesmo, diante de uma fraqueza: “como ter a força de estar à altura de sua fraqueza ao invés de permanecer na fraqueza de cultivar apenas a força?” (PELBART, 2013). A ética pulsional é baseada na queda como propulsão para a resposta do desejo na voz ativa e da vulnerabilidade naquilo que guarda potência.

A escuta psicanalítica é um posicionamento que questiona a enunciação, e não os enunciados. A cada vez que escutamos, é preciso se perguntar: quem fala? A quem se endereça essa fala? (AYOUCHE, 2019).

³⁴ Lá onde isso estava, o sujeito deve advir [Tradução nossa].

O corpo que os olhos ouvem é um corpo em sua capacidade de expressão e de impressão (CÂMARA, HERZOG, CANAVÊZ, 2018), ou, em outros termos, em suas possibilidades de afetar e de ser afetado pelo outro e pelo mundo. A linguagem verbal é apenas uma dessas possibilidades – mas não a única. E nem a central (GONDAR, 2020, p. 30).

Olhar é mais que ver, assim como escutar vai além de uma atividade sensorial. Nesse sentido, a tarefa clínica é aprender a *escutar com o olhar*: “ouvir seria uma experiência sensória, assim como, ao falar, se poderia afetar o outro, do mesmo modo que os dedos tocam a pele” (GONDAR, 2020, p. 31). *Escutar com o olhar* não é uma atividade passiva, mas sim uma prática de hibridação, é deslocar-se para uma perspectiva interseccional.

Como veremos mais adiante, para diagnosticar eticamente, é preciso um *olhar que escuta*. As palavras carregam gestos, nesse sentido, escutar analiticamente envolve praticar o saber do corpo a partir das marcas que carregam. Implica reconhecer os seus silêncios e silenciamentos, afinal escutamos as palavras no atrito com as pontas dos dedos.

Quando Karolina falava sobre a sua condição singular enquanto mulher negra, não se trata de eu ter como pano de fundo os dados estatísticos, por exemplo, dizendo como os índices da violência doméstica sofrida pelas mulheres negras são piores do que aqueles das mulheres brancas. Ou, ainda, que as mulheres negras sofrem mais violência obstétrica (IPEA; FBSP, 2018).

Trata-se de me deslocar na direção da encruzilhada entre o embargo das palavras que precisam nascer e o intervalo do choro em que está contida a vivência das violências cotidianas, da desumanização de serem reduzidas a um traço: “as mulheres negras habitam um espaço vazio, um espaço que se sobrepõe às margens da raça e do gênero, o chamado ‘terceiro espaço’” (KILOMBA, 2019, p. 97). Contudo, nessa mesma encruzilhada reside a possibilidade de se singularizar na “terceira margem” (ROSA, 2001).

A terceira margem é a perspectiva interseccional dos destinos pulsionais, margem de escolha que se dá de acordo com graus de exames (SCHIAVON; PELBART, 2020).

O negro é atravessado pelas construções desse imaginário centrado na inferioridade do negro, que têm como efeito, para ele, desde o auto-desprezo até à autodegradação, por colocarem em xeque sua inteligência, beleza e potencial. O negro se vê, muitas vezes, paralisado e aprisionado nesse lugar imaginário, o que faz com que padeça de uma necessidade constante de aprovação por parte dos brancos com quem convive, de um medo contínuo de gestos de racismo que possam vir daqueles brancos em relação a quem ele não é um igual (NOGUEIRA, 1998, p. 119).

Quais são as marcas do racismo e machismo nas relações dessas mulheres da família de Karolina? Ela dizia que o dia em que descobriu que era negra, descobriu o racismo. Como lidar diariamente com essa sobrecodificação sobre o corpo negro? Com qual nível de violência estão lidando? Quais são seus efeitos e como ela foi se respondendo a essa violência estruturante?

Nessa perspectiva, diagnosticar eticamente é avaliar a partir da “terceira margem” (ROSA, 2001) os dispositivos que compõem os processos de subjetivação, uma vez que entendemos a colonialidade como a chave para entender o sistema-mundo, raça, classe, sexualidades e gênero - que são operadores fundamentais dessa sobrecodificação.

Outro possível desdobramento dessa compreensão da radicalidade da perspectiva interseccional é o de que o valor que se paga, em uma análise, não precisa ser necessariamente financeirizado. Porém, algumas vezes pode ser que o pagamento seja realizado com a presença. Isso não significa que o tratamento é gratuito, pois são necessários investimentos libidinais para que a análise se dê.

Sendo embora um espaço separado do mundo exterior, por paredes de tijolos e pela moldura analítica (ou *setting*), nossa clínica é por ele constantemente penetrada. Penetra-a o real pelo fundo do desejo do analisando, penetra-a pelo analista, ser desejante também, penetra-a pelas pressões sociais, pelas instituições analíticas, pelo dinheiro. Este, o dinheiro, desempenha um papel importante na relação analítica. As pessoas trabalham por dinheiro... É que dinheiro implica relação de valores, mediando a transformação de um valor em outro (HERRMANN, 1991, p. 215).

Atribuição de valor é um investimento que se refere ao plano vital. Em perspectiva nietzscheana, a análise seria próxima a uma transvaloração dos valores:

Não significa apenas colocar um valor no lugar do outro, mas mexer no modo de avaliar e instaurar valores, ou, para dizê-lo em termos mais técnicos ou quase marxistas, mudar o modo de produção de

valores... O mais importante seria mudar a relação da vida com os valores que ela mesma cria (PELBART, 2019, p. 9).

Desse modo, a questão da avaliação se torna central na transvaloração, visto que, no Modo de Produção Capitalista - MCP (COSTA-ROSA, 2013), o dinheiro é um valor que se pretende absoluto, chegando ao limite de tentar determinar nossa experiência do tempo através da máxima capitalista “tempo é dinheiro”. Entretanto, o tempo é uma artesanaria singular e, segundo Antônio Cândido, é o tecido da nossa vida.

No MCP já não é o consumo em si que é a razão de ser da produção (intercâmbio universal das necessidades, dos prazeres e dos efeitos do próprio desenvolvimento das forças produtivas), mas a troca; pois é através dela que se drena para as mãos dos proprietários dos meios de produção – em última instância, do capital – o excedente da produção, também designado por Marx como mais-valia. (COSTA-ROSA, 2013, p. 35).

Do ponto de vista micropolítico, no MCP, o sujeito tem a sua energia vital cafetinada para a produção de mais-valia por meio do desvio da pulsão do seu destino ético.

Se a tradição marxista, originada no capitalismo industrial, nos trouxe a consciência de que a expropriação da força vital humana em sua manifestação como força de trabalho é a fonte de acumulação de capital, a nova versão do capitalismo nos leva a reconhecer que tal expropriação não se reduz a esse domínio. É que em sua nova dobra, radicaliza-se e torna-se mais evidente o objeto da expropriação que permite a acumulação de capital: é do movimento pulsional em seu nascedouro que o regime se alimenta. Ou seja, ele se nutre do próprio impulso de criação de formas de existência e de cooperação nas quais as demandas da vida concretizam-se, transfigurando os cenários do presente e transvalorando seus valores. Desviada pelo regime desse seu destino ético, a pulsão é por ele canalizada para que construa mundos segundo seus desígnios: a acumulação de capital econômico, político, cultural e narcísico (ROLNIK, 2018, p. 107).

A partir disso, propomos que essa expropriação vital do MCP (COSTA-ROSA, 2013) tem uma correlação com aquilo que já nomeamos de Modo de Produção Colonial (MPC). Isso porque a colonização foi essencial para a acumulação de capital e não seria possível pensar a expansão do capitalismo sem pensar a dinâmica do tráfico escravocrata transatlântico. Com isso, “a própria globalização é a tentativa de universalização de um modo de gozo único. Essa tentativa por si só já implica na

exclusão de outros modos de gozo, como contrapartida necessária” (COSTA-ROSA , 2013, p. 231). A esse modo de gozo único, atribuímos o nome de gozo escravocrata.

Considerando o que explicitamos no **1º Mergulho**, no Modo de Produção Colonial (MPC), verificamos que o gozo escravocrata recalca outras formas de gozo a partir da manutenção da fantasia colonial.

Tanto o MCP quanto o MPC se referem a modos de produção de subjetividade. Exemplo disso é que, através do MPC, logramos entender como se chega ao ponto de odiar a própria raça (SOUZA, 1983). Nossa hipótese é a de que, por meio do Aquilombamento nas Margens, podemos criar brechas no MPC e fazer vazarem outros modos de produção fora da colonialidade. Exploraremos melhor essa questão no **3º Mergulho**.

Dessa forma, afirmações como a de que é possível fazer análise sem trocas financeiras subvertem, em parte, o MCP quando essa prática está calcada em uma pragmática ética. Entretanto, isso não significa de modo algum que atender nessa modalidade constitui, em si, um ato revolucionário na clínica, uma vez que é preciso que ela venha acompanhada da perspectiva da ética pulsional.

Nossa reflexão a respeito da colonialidade e a clínica partem de relatos como os de Karolina - que traduzem uma realidade permeada por diversas violências - e de como a clínica orientada eticamente pode produzir desvios na direção da diferença absoluta. Assim, é possível deslocar os sujeitos do “terceiro espaço” (KILOMBA, 2019) para a “terceira margem” (ROSA, 2001), ou seja, criar a possibilidade de margear outros modos de existir.

Nessa perspectiva, as bases da clínica são ampliadas até poderem abarcar diferentes territórios de (re)conexão com as zonas de passagem para a multiplicidade. É preciso transbordar a clínica tradicional e navegar nas encruzilhadas do embate das forças.

A esse respeito, cito um exemplo interessante que ocorreu no atendimento de uma analisanda que estava há meses desalentada. Sem conseguir buscar uma renda para sobreviver, pedi-lhe autorização para enviar uma vaga de emprego, o que *a priori* poderia ser considerado altamente problemático. Mas, nesse caso específico, avaliei que tal intervenção faria sentido no processo analítico.

A rigor, a identificação no processo analítico se dá com a nossa condição estrangeira, isto é, com o devir-minoritário: “Um devir-minoritário universal. Minoria

designa a potência de um devir, enquanto maioria designa o poder ou a impotência de um estado, de uma situação” (DELEUZE, 2010, p. 64).

O encontro clínico deve, portanto, possibilitar a criação de bifurcações de sentido, ou seja, criar zonas de passagem ao devir-minoritário. Uma das faces absolutas da existência é uma zona de passagem, um campo de potência de diferenciação.

Diante disso, é necessário problematizar um dos eixos centrais da clínica, a prática diagnóstica, de modo a reconstruir o olhar diagnóstico com vistas à elaboração de uma ética diagnóstica. Parafraseando o escritor uruguaio Eduardo Galeano, diagnosticar é ter “um olho no microscópio e outro no telescópio”. Logo, exploramos o visível naquilo que ele guarda de virtualidades possíveis, e o invisível na sua pragmática pulsional.

Nesse sentido, uma reorientação ética, a partir da pragmática pulsional (SCHIAVON, 2012), visa uma reavaliação na perspectiva de um plano vital. Diagnosticar, no sentido clássico, é avaliar e escutar a semiótica dos signos desconexos em busca de uma coesão. Por isso, ao longo do **2º mergulho**, falamos da construção do diagnóstico ético como uma ampliação do campo sensível.

Já o presente **Mergulho** propõe ampliar a construção do olhar diagnóstico com fins de elaboração de uma ética que oriente a *práxis*. A partir dos equipamentos públicos brasileiros de saúde mental, objetiva-se pesquisar os efeitos do dispositivo colonial-escravocrata no que tange à *práxis* diagnóstica.

Dessa maneira, consideramos os equipamentos de saúde mental territórios privilegiados para *mergulhar* nos processos de produção de subjetividade. Dentro da área de saúde pública, no Brasil, dispomos de equipamentos de saúde especializados no cuidado da saúde mental e que compõem a Rede de Atenção Psicossocial (RAPS).

O Centro de Atenção Psicossocial (Caps) é um equipamento central e organizador da Raps, pois atende e organiza a atenção psicossocial do território onde está inserido. No entanto, esse equipamento guarda a possibilidade de reconfigurar a cartografia cultural dos territórios em que se insere.

Em 2019, participei de uma Feira Preta de Troca de Tempo em um Caps infanto-juvenil, na periferia da Zona Norte de São Paulo (SP). O movimento agregava diversas atividades e pessoas do território e de fora dele. O serviço estava povoado por pessoas que não eram usuárias ou familiares do Caps, acontecimento muito raro

em um serviço de saúde mental. A proposta do evento era o Aquilombamento, isto é, produzir um encontro no qual as relações raciais pudessem ser ressignificadas.

Inclusive, toda a constituição do SUS, enquanto política pública, pauta-se na lógica democrática, de maneira que o sistema seja voltado àqueles que atende. O último dado do IBGE (2010) indica que mais de 50% da população do Brasil é negra e, segundo dados da ONU³⁵, quase 80% da população brasileira que depende do SUS se autodeclara negra (preta e parda). Portanto, é necessário que os equipamentos de saúde mental pública, como o Caps, estejam atentos aos marcadores sociais de diferenças (gênero, sexualidade, classe e raça).

Nessa perspectiva, desde o ano de 2017, realizei oficinas sobre relações raciais em sete Caps no estado de São Paulo. Ao todo, foram mais de 300 participantes entre trabalhadorxs, gestorxs e usuárixs de saúde mental.

Nas oficinas, observei que, quantitativamente, xs trabalhadorxs de saúde mental são em sua maioria mulheres brancas. Por sua vez, os usuárixs são em sua maioria homens negros. As oficinas foram realizadas junto a profissionais e usuários, tendo como mote inicial um resgate de vivências das relações raciais, de gênero, classe e sexualidade. Assim, todas e todos tiveram condições de perceber, singularmente, os efeitos subjetivos da colonização a partir de suas experiências.

O objetivo desses encontros girou em torno da implicação dxs envolvidxs no debate conforme uma perspectiva interseccional. O intuito foi permitir que refletissem sobre como a historicidade das opressões das marcas os constituem e se entrecruzam ainda, atualizando-se no presente e afetando a todas e todos. A seguir, comento sobre as oficinas em pormenores.

2.1. (Re)construções sobre o olhar que escuta

No fim de 2017, visitei sete CAPS no estado de São Paulo. A maioria deles se localiza na capital e tem como proposta inicial a discussão das relações raciais, sofrimento psíquico e os diagnósticos psiquiátricos.

O primeiro encontro partiu de um convite de uma colega, no extremo sul da cidade de São Paulo (SP), no Caps Leal³⁶. Era um local bonito, arborizado e cheio de

³⁵ Disponível em: <http://www.cremeb.org.br/index.php/noticias/usuarios-do-sus-terao-que-informar-raca-e-cor-em-formularios-de-saude/>

³⁶ Nome fictício.

flores, inclusive, a casa onde acontece esse serviço chegou a pertencer a um artista. Nessa ocasião, a oficina ocorreu somente com profissionais que se dispuseram a conversar sobre relações raciais e saúde mental, baseadas na vivência de privilégio e opressão.

A primeira parte da oficina é sempre vivencial, de forma a trazer à tona aquilo que está à flor-da-pele. Para tanto, realizamos uma dinâmica das opressões e privilégios em que todxs ficam lado a lado e xs participantes se movimentam à medida que faço perguntas sobre as violências e os privilégios ligados à dimensão da raça, gênero, classe e orientação sexual. Exemplos das perguntas realizadas são: “Já teve apelidos na escola ligados à cor da sua pele? Se sim, dê um passo para trás”; “Consegue andar à noite sozinha, sem sentir medo de ser estuprada? Dê um passo para frente”; “É chamado pelo seu nome social? Se não, dê um passo para trás”.

No início da oficina, todxs começam sorrindo de mãos dadas. Porém, à medida que as desigualdades vão ficando visíveis, o silêncio toma conta e as angústias do sofrimento de vivências desiguais de raça e gênero emergem.

O resultado da dinâmica foi sempre o mesmo em todos os lugares: os homens brancos ficam na frente. Atrás deles, estão as mulheres brancas. Atrás delas, estão os homens negros e, ao fundo, sempre ficam as mulheres negras. Em seguida, tentávamos nomear essa experiência e o que veio à tona foi: a sensação abismal de cada um se deparar com o nó das estruturas do racismo, machismo e LGBTTFobia. Conversávamos sobre como isso era possível, tentávamos elaborar essa experiência e construir outra prática em saúde mental, outro olhar sobre o abismo que nos atravessa.

Lembro que, na oficina, houve uma mulher branca enrijecida, que independentemente da pergunta que eu fizesse não se mexia. Ela ficou estática, quase em protesto, o que acabou colocando-a ainda mais em destaque. Imagem bastante ilustrativa da posição da branquitude evidenciada nas obras artísticas de Grada Kilomba com o “cubo branco” (*white cub*). Um cenário convexo que nos fala da centralidade invisível da brancura em contraste com corpos negros.

Nas oficinas seguintes, realizei uma modificação. Convidei xs usuárixs do Caps a participar e, então, começaram a irromper nas discussões a reprodução de toda espécie de discursos racistas e machistas que compõem a nossa cultura de forma mais explícita que para xs profissionais de saúde. O que gerou constrangimento e

incômodo por parte dxs profissionais e suscitou uma questão: como problematizar e responsabilizar x usuárix de saúde mental sobre as violências que pratica?

A pergunta tem uma série de pressupostos sobre a forma como, muitas vezes, xs profissionais de saúde estabelecem relações com xs usuárixs, infantilizando-xs e, assim, tentando desresponsabilizá-lxs por conta do seu sofrimento psíquico. Contudo, a questão central é clínica, uma vez que se refere à experiência da loucura e de como ela é forjada pela colonialidade.

Desse modo, é necessário refletir sobre como a colonialidade atravessa o olhar na prática diagnóstica. Para realizar essa tarefa, interroguei os marcadores sociais de diferença (gênero, raça e sexualidades) e a hegemonia na saúde mental do paradigma disciplinar, com vistas à construção da ética diagnóstica.

Diante disso, ressalto que abordarei a construção da ética diagnóstica em uma perspectiva transdisciplinar, evidenciando a trama das práticas em jogo e procurando sustentar o conflito de forças em disputa. Aliás, a transdisciplinaridade (PASSOS; BARROS, 2000) não é a mera somatória de saberes nem a sua sobreposição e nem, simplesmente, o cruzamento de diferentes disciplinas. Trata-se de uma aproximação dos campos com o objetivo de produzir um novo saber que supere a imobilidade das divisões dos especialismos disciplinares.

O ato de diagnosticar é uma ação para além de identificar ou de oferecer uma identificação. Na ética diagnóstica, leva-se em conta os atravessamentos dos marcadores sociais de diferença na clínica, além da implicação subjetiva do sujeito quanto à maneira como se posiciona diante da estrutura.

Nesse sentido, é importante distinguir a função do olho da função do olhar, “pois esse olho é apenas a metáfora de algo que melhor chamarei o empuxo daquele que vê - algo de anterior ao seu olho” (LACAN, 2008, p. 75). A diferença fundamental está em olhar enquanto se reconhece a passagem clínica dos regimes do desejo de reconhecimento, em parte, assentado na colonialidade. E, ainda, a passagem clínica do reconhecimento do desejo no que se refere à sua ética do pragmatismo pulsional.

Logo, a ética diagnóstica visa um reposicionamento do olhar dentro do campo dos tensionamentos das forças, que é orientado pela bússola ética do desejo na sua dimensão ativa (ROLNIK, 2018). Desta feita, diagnosticar eticamente é se posicionar na “terceira margem” (ROSA, 2001), é olhar o que está em vias de diferenciação.

A racionalidade diagnóstica hegemônica vem se pautando na bússola moral (ROLNIK, 2018) e sendo reduzida ao paradigma disciplinar (COSTA-ROSA, 2000).

Em síntese, o paradigma disciplinar é fundamentalmente regido pela ética tutelar (COSTA-ROSA, 2011). No modo asilar, o sujeito é destituído da possibilidade de atuar como protagonista no tratamento do seu impasse psíquico e, por meio da tutela, procura-se gerir seus processos subjetivos e individualizar as angústias coletivas (FOUCAULT, 1979).

Nessa direção, a bússola moral (ROLNIK, 2018) guia a maior parte da racionalidade diagnóstica. Em outras palavras, diagnostica-se como quem se esconde, ignorando tanto a dimensão do desejo de quem diagnostica quanto aquela de quem recebe o diagnóstico.

Por outra via, orientamo-nos pela bússola ética, próxima ao Paradigma Psicossocial (PPS) e à ética da Clínica na Atenção Psicossocial (COSTA-ROSA, 2011). Nela, a subjetividade é entendida como estando “entre sentidos” e o cuidado privilegia a construção do protagonismo do sujeito na produção de sentido sobre o seu sofrimento. Os dispositivos de cuidados atentarão às relações de poder, aos embates de força, às hierarquias estabelecidas e aos modos de cuidar.

Segundo Dunker (2015, p. 219), “o sofrimento se transforma na função direta da gramática que o reconhece”. Isto é, o impasse psíquico se modifica de acordo com a forma como o olhamos e o narramos. Consequentemente, isso afeta a forma como o tratamos.

Se, no Campo da Atenção Psicossocial, olharmos o sofrimento psíquico unicamente pela lente oferecida pelo manual auxiliar diagnóstico de transtornos mentais (DSM) – em inglês, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* –, serão produzidas diferentes formas de tratamento e diferentes processos de subjetivação. Nosso olhar pode estar subordinado às relações de poder/saber da psiquiatria-DSM (COSTA-ROSA, 2013) e, para se alterar o olhar, é preciso uma reavaliação escópica a partir do campo pulsional.

A psicanálise freudiana propõe ao analisando um princípio ético na clínica que situa: “Lá onde isso estava, o sujeito deve advir” (*Wo Es war, soll Ich werden*). Em outras palavras, o sentido do tratamento analítico é o de operar uma desestratificação em nome do critério pulsional. Não deve ser apenas uma restauração da consciência, em que há o inconsciente, mas também uma transformação substancial da perspectiva subjetiva do analisador.

O eu que precisa estar à altura das condições pulsionais, afinal, a pulsão atua no âmbito transpessoal. Opera na condição estrangeira como um *erguer a voz*

constante (*konstante Kraft*) que precisa ser decifrado pragmaticamente. À medida em que se ampliam os graus de exame, outra voz pede passagem e se instaura uma nova perspectiva de avaliação.

2.2. Visão em paralaxe

O pensamento diagnóstico atravessa o processo analítico e qualquer serviço da RAPS com propostas e sentidos diferentes. No CAPS, a partir do diagnóstico, decidem-se os procedimentos seguintes no tratamento psicossocial dos usuários do serviço. A RAPS foi instituída no dia 23 de dezembro de 2011 e foi regulamentada pela portaria 3.088 do Ministério da Saúde. A sua finalidade é:

[...] criação, ampliação e articulação de pontos de atenção à saúde para pessoas com sofrimento ou transtorno mental e com necessidades decorrentes do uso de crack, álcool e outras drogas, no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS) (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2011).

Desse modo, cada ponto da RAPS deverá se encarregar de uma determinada demanda e, por sua vez, o CAPS torna-se estratégico na RAPS. Isso porque o CAPS é um serviço de saúde mental especializado em atendimento, acolhimento, cuidado e tratamento de adultos, jovens e crianças em sofrimento psíquico e/ou com impasses no uso de substâncias psicoativas. O cuidado no CAPS é realizado por meio do Projeto Terapêutico Singular (PTS), sendo de responsabilidade do CAPS a elaboração do PTS para cada usuário do serviço conforme a demanda apresentada.

No entanto, o PTS, quando recai em modelos de cuidado centrados na doença e não no dispositivo e na equipe, acaba por não provocar uma postura crítica sobre o adoecimento e restringe-se às formas de cuidado. De acordo com a Portaria 3.088/11, do Ministério da Saúde, a construção do PTS envolve:

a equipe, o usuário e sua família, e a ordenação do cuidado estará sob a responsabilidade do Centro de Atenção Psicossocial ou da Atenção Básica, garantindo permanente processo de cogestão e acompanhamento longitudinal do caso (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2011).

Observa-se aqui o esforço legislativo na construção de uma estratégia de cuidado do sujeito em sofrimento psíquico, que garanta o protagonismo do usuário, dos familiares e da equipe de saúde mental. No modo psicossocial, as estratégias de cuidado buscam uma relação horizontal. Contudo, a aplicação da portaria, em relação ao PTS, ora se pauta em uma prática de poder vertical, ora utiliza demasiada ou unicamente o manual auxiliar diagnóstico de transtornos mentais (DSM).

A prática diagnóstica psiquiátrica hegemônica é, em larga medida, amparada no DSM. Nesse sentido, é importante ressaltar duas direções principais do que constitui o DSM: em primeiro lugar, em relação às forças que propiciaram a sua emergência, torná-lo a principal referência da prática diagnóstica no campo da Saúde Mental Coletiva; em segundo, realizar uma discussão de seus efeitos.

O DSM é um manual auxiliar de diagnóstico que surgiu em 1952 para tentar classificar e categorizar todas as doenças mentais existentes. Atualmente, pretende ser universalizante, ateuórico e estatístico, porém a ausência de uma lente teórica nem sempre foi uma prerrogativa.

O DSM-I de 1952 e o DSM II de 1968, com 106 e 185 psicopatologias psiquiátricas, respectivamente, contou com intensa influência da teoria psicanalítica nas suas formulações clínicas. Embasamento que, no DSM-III, de 1980, com 256 categorias das nosologias, foi completamente abolido (COSER, 2010). Tal rompimento foi também paradigmático e epistemológico, visto que alterou não somente as bases teóricas, mas também as técnicas e os procedimentos clínicos.

A narrativa do sujeito sobre o seu sofrimento psíquico passou a ter menor relevância dentro da prática diagnóstica. Somente possuía validade científica aquilo que continha marcadores biológicos, pois:

[...] para a biopsiquiatria hoje em voga, um sofrimento só é sofrimento, uma doença só é doença, um diagnóstico só é um diagnóstico quando este for um bio-diagnóstico; tudo o mais é apenas psicológico ou social e, portanto, menos real (CALIMAN, 2012, p. 113).

O DSM forjou uma gramática sobre qual o sofrimento psíquico seria considerado legítimo ou não e, com isso, influenciou os mais diversos âmbitos da cultura (mídia, judiciário, educação, saúde, etc.). Assim, pretendemos apontar a problemática da racionalidade diagnóstica baseada unicamente no DSM, visto que

este é apenas um manual auxiliar e não deveria ser tomado como um dicionário referencial de transtornos.

Quando contextualizamos essa problemática para a realidade brasileira do SUS, mais especificamente, na RAPS, percebemos que a psiquiatria-DSM (COSTA-ROSA, 2013) é a ideologia hegemônica na prática diagnóstica do Campo da Atenção Psicossocial. Isso produz diversas consequências, que nos parecem ser o principal solapamento da dimensão ética.

De início, observamos que a entrada do usuário na RAPS produz uma mudança ontológica do “ter um impasse psíquico” para o “ser um doente mental”. Isto é, o sujeito deixa de ter um sofrimento psíquico e passa a ser o depressivo, o esquizofrênico, o psicótico, o alcoólatra, o hiperativo, etc.

A mudança carrega uma tensão, principalmente, no que tange à questão do reconhecimento, já que, por um lado, é o diagnóstico psiquiátrico do DSM que dá legitimidade social ao sofrimento psíquico e acesso aos direitos e às condições para o tratamento na rede. Todavia não contempla a subjetividade na sua dimensão desejante. Para diagnosticar tal dimensão, é preciso se posicionar na encruzilhada das forças, aproximar-se da radicalidade da perspectiva interseccional, a “terceira margem” (ROSA, 2001).

A interseccionalidade é uma ferramenta intensiva de desconstrução das relações de poder. E a perspectiva à margem, criada pelas feministas negras, obriga-nos a realizar um deslocamento transpessoal.

O feminismo interseccional, lido na sua radicalidade, tem como desdobramento outra ética, um reposicionamento para além das marcas, uma outra perspectiva, um pensamento de encruzilhada (AKOTIRENE, 2019). Tal ferramenta ancestral dialoga com a visão em paralaxe (ZIZEK, 2008), uma vez que é uma mudança de posicionamento que implica uma transformação na perspectiva, em suma, um deslocamento do olhar para ajustar o foco.

É preciso mais que olhos para enxergar. É preciso também mobilidade no olhar. De um lado, observarmos a luta pelo reconhecimento do sofrimento psíquico dos sujeitos, por vezes, expressa pela exigência de uma cidadania biológica e de um diagnóstico psiquiátrico. Por outro lado, entendemos tal reivindicação por um bio-diagnóstico (CALIMAN, 2012) ou por uma “bio-identidade” (ORTEGA, 2003) como apolítica.

A biossociabilidade é uma forma de sociabilidade apolítica constituída por grupos de interesses privados, não mais reunidos segundo critérios de agrupamento tradicional como raça, classe, estamento, orientação política, como acontecia na biopolítica clássica, mas segundo critérios de saúde, performances corporais, doenças específicas, longevidade, etc. (ORTEGA, 2003, p. 63).

O caráter apolítico das bioidentidades coloca em contraponto a necessidade do eixo político na discussão da prática diagnóstica. Isso porque a politização desse debate obriga-nos a questionar qual é a finalidade do bio-diagnóstico, isto é, qual é o seu sentido. Desse modo, a ética da diferença segue a ética dos agenciamentos desejantes, no qual o conceito de desejo, com a contribuição de Lacan, é a única via de que não podemos abrir mão: “o Real de uma pulsão cuja injunção não pode ser evitada (e é por isso que Lacan diz que o estatuto de uma pulsão é ético)” (ZIZEK, 2008, p. 326).

Por fim, a última justificativa que nos leva a basear o diagnóstico na ética da diferença é a contribuição da psicanálise que coloca a pulsão, antes de tudo, como criativa:

[...] o remanejamento teórico a que se assiste na obra de Freud abre espaço para o resgate da pulsão como criação radical, isto é, como impulso ou exigência de trabalho que se efetua pela criação de si. As pulsões seriam, antes, as forças que emanam da potência do encontro que se empreende pela via do registro simbólico da fala (Rozenthal, 2003b). Não se pode, portanto, dissociar o caráter alteritário da subjetividade da sua dimensão pulsional e da potência do encontro, colocando-se, cada vez mais em foco, a transferência na clínica analítica (ROZENTHAL, 2009, p. 260).

Assim, propomos a ética pulsional na prática diagnóstica como a criação de condições para a emergência dos agenciamentos desejantes, ou seja, a diagnóstica ética como possibilidade do eterno retorno da diferença (NIETZSCHE, 2011). Porém, como criar condições para retornar à diferença absoluta? Como ver esse retorno?

A intensidade dá passagem à conquista da existência. Nesses termos, a existência é uma conquista e não um fato bruto (LAPOUJADE, 2017). Ela ganha intensidade, força e consistência e, no avesso disso, temos como exemplo o olhar colonial que desumaniza o corpo negro e que o exotiza.

Diante desse impasse, como fazer ver a dor intensa do racismo estruturante da nossa sociedade? Como falar do que não existe para que conquiste a realidade? (LAPOUJADE, 2017).

Por vezes, é preciso construir uma zona de passagem para que aquilo que existe ganhe realidade, como o dispositivo clínico do aquilombamento que veremos no **3 ° Mergulho**. A passagem do plano de existência para o plano de realidade de uma formação do inconsciente, por exemplo, dá-se através do ganho de sucessivas camadas de consistência/densidade, passando da invisibilidade à existência. Tal mudança de plano ocorre devido às variações de grau de intensidade, à construção de uma zona de passagem para que aquilo que existe ganhe realidade. Entre o quase e o nada, a zona do mínimo é onde podem existir outros povoamentos, outros dizeres. É na depuração, na curetagem, nesse esvaziamento que se podem atingir outras intensidades (LAPOUJADE, 2017).

A explicação oferecida pela física óptica de como enxergamos os objetos é contra dedutiva, pois o óbvio seria que, para enxergar os objetos, seria preciso primeiro lançar luz sobre eles para assim podermos observá-los. Na realidade, para ver é preciso inicialmente que a luz atinja nossos olhos para que, em seguida, possamos ver o que está à nossa frente. O que percebemos quando a experiência é decomposta em seus elementos mais simples? Dessa forma, “é preciso purificar o campo da experiência de tudo aquilo que impede de ver (...) Mas pura de quê? O que é preciso retirar, enfim, para ver?” (LAPOUJADE, 2017, pp. 48-49). O processo de depuração é da ordem do pragmatismo pulsional, é um olhar que escuta a nossa condição de estrangeiro - aquilo que, de tão profundo, encontra-se à flor-da-pele.

Contra o racismo de todas as cores, de todos os sexos, de todas as crenças, de todas as línguas, de todas as culturas, de todos os países, contra esse horror, que nos valha o estrangeiro – o estrangeiro de toda parte, o estrangeiro do exterior e do interior de nós mesmos (SOUZA, 1998, p. 163).

Se diagnosticar é avaliar, escolher, colocar critérios, então é preciso diagnosticar o estrangeiro e inventar uma língua para o dizer de uma vida no singular. O diagnóstico por vezes é uma nomeação generalizante e vazia, portanto, faz-se necessário introduzir uma dimensão ética. Assim sendo, diagnosticar eticamente é estar à altura daquilo que nos acontece. No caso dos corpos negros, indígenas,

LGBTT+, é preciso considerar os efeitos da violência colonial, para inclusive ser possível escutar para além das sequelas delas.

Recordo de uma usuária do CRAS, Gertrudes³⁷, que frequentemente nos acionava por questões afetivas relativas aos seus relacionamentos anteriores. Gertrudes possuía o diagnóstico psiquiátrico de esquizofrenia e grande parte de nós, da equipe, dialogamos com a esquizofrenia e não com ela. Pouco escutamos sobre a relação desse diagnóstico com as várias violências sexuais sofridas por ela na infância e na adolescência. Nesse caso, a violência aparecia quase como um elemento natural da história de Gertrudes, assim como de outras mulheres negras.

Para compreender a construção de um diagnóstico ético, realizaremos uma aproximação com a ideia da “paralaxe”:

A definição padrão de paralaxe é: o deslocamento aparente de um objeto (mudança de sua posição em relação ao fundo) causado pela mudança do ponto de observação que permite nova linha de visão. É claro que o viés filosófico a ser acrescentado é que a diferença observada não é simplesmente “subjetiva”, em razão do fato de que o mesmo objeto que existe “lá fora” é visto a partir de duas posturas ou pontos de vista diferentes. [...] Ou, para usar o lacanês, o olhar do sujeito é sempre-já inscrito no objeto percebido em si, sob disfarce de seu “ponto cego”, que está “no objeto mais que o objeto em si”, ponto do qual o próprio objeto devolve o olhar. “Com certeza a imagem está no meu olho, mas eu, eu também estou na imagem”: a primeira parte da afirmação de Lacan designa a subjetivação, a dependência da realidade para com a sua constituição subjetiva; enquanto a segunda parte traz um complemento materialista e reinscreve o sujeito em sua própria imagem sob o disfarce de uma mancha (o cisco objetivizado em seu olho) (ZIZEK, 2008, p. 32).

A leitura que propomos de paralaxe é que se trata de uma tensão entre os vãos de dois pontos: um que marca o lugar em que se olhava determinado fenômeno e como será enxergado e outro, que marca uma diferença entre as fissuras, uma zona potencial de diferenciação. Assim, buscamos manter aberta a possibilidade produtiva da experiência da indeterminação.

Apoiamo-nos na hipótese psicanalítica de pesquisa sobre a diferença absoluta (SCHIAVON, 2012), de que a experiência de não-saber é produtiva, pois permite a construção de um saber singular na experiência.

³⁷ Nome fictício.

Dessa maneira, operar no desconhecimento é se manter na posição de tensão, na encruzilhada, criando um espaço de fissura no dispositivo colonial-escravocrata por meio de um diagnóstico daquilo que é irreconhecível, aquilo que foge à colonialidade e seus efeitos.

A paralaxe propõe um deslocamento no olhar de modo a movimentar o DSM como pano de fundo diagnóstico. Com essa ampliação, almejamos poder construir outra sensibilidade na prática diagnóstica, na qual o DSM figure como ferramenta auxiliar, e não como o paradigma principal por onde se fundamenta toda trama desse processo.

Alegoricamente, pode parecer que nosso procedimento seria quase oftalmológico, de maneira que, aparentemente, pretendemos corrigir um problema de visão, algo como uma miopia ou um astigmatismo. Em absoluto, não é isso. “A visão em paralaxe” (ZIZEK, 2008) nos mostra que não existiria a visão pura do “real”, mas sim que o real estaria nas lacunas no olhar, nos “entres” aos quais devemos atentar com mais acuidade para compreendermos as problemáticas em jogo, sem recair nos binarismos fáceis e nem no simplismo reducionista.

Sendo assim, o principal problema do CAPS e de outros serviços de saúde da RAPS, ao pautar o diagnóstico unicamente no DSM, é que esta abordagem - chamada de psiquiatria-DSM (COSTA-ROSA, 2010) - trabalha apenas com a remissão daquilo que nomeia como sintoma (que não tem nenhuma relação com a abordagem de sintoma psicanalítico). Trata-se de abordagem que deixa de lado a processualidade subjetiva.

O diagnóstico pode funcionar como uma moldura de uma pintura, algo que pode ser provisório e que deve ressaltar a obra de arte, e não apagá-la. Nesse sentido, o enquadre é um recorte que resalta diversos signos que não possuem um sentido único. Assim como a obra de arte, estes têm uma plasticidade interpretativa quase infinita, ou seja, existe um potencial virtual de sentidos na indeterminação.

Com isso, se podemos entender o diagnóstico como parte da estratégia de intervenção clínica, como então utilizar essa ferramenta na sua potência?

Diagnosticar é reconstruir uma forma de vida, definida pelo modo como esta lida com a perda da experiência e com a experiência da perda. Diagnosticar é dizer como uma forma de vida se mostra mais determinada ou mais indeterminada, como cria sua singularidade [...] e como se relaciona com outras formas de vida por meio da troca e da produção. Linguagem, desejo e trabalho são formas de relação, daí

que nosso conceito seja adequado não para um relativismo, mas para um relacionalismo (DUNKER, 2011, p. 124).

Se pensarmos o diagnóstico segundo a proposta acima, teremos três desdobramentos principais. Primeiro, não podemos de forma alguma individualizar no sujeito o transtorno mental, logo, temos de colocar os processos de adoecimento em relação com outros sujeitos. Em segundo lugar, ampliamos a noção da prática diagnóstica como parte da terapêutica no Campo da Atenção Psicossocial. E, por fim, essa prática não será mais pontual, e sim algo que acompanha o tratamento, podendo ser revista e considerada no horizonte a bússola ética do desejo.

Desse modo, problematizamos o sentido unicamente biomédico da ação de diagnosticar. O psicanalista Fábio Herrmann (1991) diz que o melhor diagnóstico é o sonho, pois material temporário e singularizado de nossa enunciação. Na psicanálise, o sonho é uma formação do inconsciente, é um campo de múltiplas interpretações possíveis, cujo sentido deve ser construído na relação transferencial entre o analisando e o analista.

O sonho é um caminho régio para o inconsciente e, de maneira geral, as formações do inconsciente operam a apreensão daquilo que escapa à colonialidade por serem mobilizadas desde o campo vital, considerado plano ético.

Tal sentido da prática diagnóstica difere muito da simples atribuição do bio-diagnóstico (CALIMAN, 2012) - o qual nunca mais é revisado. Os bio-diagnósticos são “tecnologias subjetivas que não apenas revelam o real, mas participam da sua criação” (CALIMAN, 2012, p. 114). Ou seja, para além da taxonomia amparada nas neurociências, os bio-diagnósticos atuam na produção da subjetividade.

Essa formulação nos remete diretamente ao conceito foucaultiano de dispositivo (FOUCAULT, 1985), de modo que o diagnóstico do DSM faria parte dessa técnica de fabricação de realidades. Funcionaria como um “nó” nessas redes de saber-poder. Como já mencionado, o dispositivo foucaultiano envolve três elementos básicos: i) conjugação de uma rede de elementos heterogêneos; ii) uma função tática dentro do campo de relações de poder e iii) a legitimação dos enunciados verdadeiros.

Dispositivo é um sistema vivo de feixes discursivos que se organizam para determinados fins e participam ativamente dos processos de subjetivação. Assim sendo, os bio-diagnósticos se inscrevem no dispositivo de medicalização (SANTOS;

DIONÍSIO, 2015), visto que conjugam práticas e saberes para criar a patologia como um discurso homogeneizante.

Medicalização é aqui entendida como atualização e expansão discursiva do campo da medicina para diferentes âmbitos (psicologia, fonoaudiologia, educação etc.), de modo que diversas problemáticas (políticas, culturais, econômicas, sociais etc.) passam a ser submetidos ao campo biomédico.

Portanto, a invenção da ética diagnóstica é uma ampliação sensível, um exercício da escuta da diferença com o olhar. O diagnóstico ético é menos a fabricação de um conceito novo e mais a potencialização das linhas de fratura do dispositivo da medicalização. Por linhas de fraturas, entendemos as zonas de encontro com o estranho familiar (*Unheimlich*). Sabemos que o diagnóstico psiquiátrico é requisitado institucionalmente no SUS, SUAS, escolas, tribunais etc. Diante disso, nossa proposta não é descartar esse manual, mas sim reposicioná-lo enquanto instrumento auxiliar em vez de tomá-lo como referencial teórico da prática diagnóstica.

2.3. A escuta da diferença absoluta com o olhar

Para esboçar o que é uma escuta com o olhar, trago uma experiência fora do campo da clínica: a Capoeira Angola. A capoeira permite uma leitura micropolítica do saber do corpo (ROLNIK, 2018) através do jogo com o outro e de uma “ética da queda”:

Nesse sentido, poderíamos mesmo dizer que a ética tornou-se para nós um aprendizado sobre como cair e como se quebrar. Há certos momentos em que fica claro como o mais importante é saber como cair, como se quebrar. Pois fomos feitos para nos quebrarmos. Cair perguntando-se por que se quis cair, o que quis de fato realizar, mesmo que de maneira desesperada. Isso poderia mudar de forma significativa nossa forma de relação a si e ao outro (SAFATLE, 2020b).

Uma das movimentações mais bonitas da capoeira é a rasteira e, conseqüentemente, o aprendizado de como cair. Aquelx que mais nega que caiu é o que mais se machuca na queda, pois não aprendeu as voltas que o mundo dá e nem que cair faz parte do jogo, inclusive, para aprender a levantar de forma diferente.

Na capoeira, podemos cair ora por excesso de confiança e/ou pela própria inexperiência no jogo. Porém, o que se busca é surpreender o outro (e a si mesmo)

no lúdico. O jogo de capoeira é mais interessante quanto mais se dá passagem à diferença absoluta.

A principal arma no jogo de capoeira é *escutar com o olhar*, sendo a movimentação algo secundário. Primeiro, é preciso se perceber no jogo de capoeira, saber a sua intenção e depois olhar o outro, sentir sua intenção e, ao mesmo tempo, ouvir o que a bateria está cantando. Podemos dizer que as movimentações de Capoeira Angola são conceitos filosóficos denegridos, ressignificados a partir da perspectiva de matriz africana. Logo,

denegrir é um conceito filosófico afroperspectivista que significa enegrecer, assumir versões e perspectivas que não são hegemônicas, considerar a relevância das matrizes africanas para o pensamento filosófico, investigar em bases epistêmicas negro-africanas, dialogar, apresentar e comentar trabalhos filosóficos africanos, abordar filosoficamente temáticas como: relações etnicorraciais, epistemicídio dos saberes de matriz negro-africana, racismo antinegro, branquitude e hegemonia dos parâmetros ocidentais no âmbito político e estético (NOGUERA, 2011, p. 15-16).

É necessário, então, o reposicionamento da epistemologia eurocêntrica para “bebermos” de outras cosmovisões além das hegemônicas. São precisos outros modos de vida e outras perspectivas de mundo que nos foram afastadas pelo racismo epistêmico, que diminui, menospreza e, até mesmo, apaga matrizes africanas de conhecimento (CARNEIRO, 2005). Dessa forma, a Capoeira Angola é uma luta de resistência contra opressão e, também, uma perspectiva de mundo, uma forma de produzir conhecimento com o corpo, uma semente regada pelos diferentes povos africanos e que cresceu no Brasil.

Na continuidade de uma escrita com tinta negra que escurece o pensamento, a capoeira emerge aqui do mesmo modo como o luar que enxergamos com nossa visão noturna, que se perdeu com tanta claridade. Dessa maneira, acreditamos ser preciso alargar as bases científicas para que elas não se tornem um espaço de exercício de poder.

A Capoeira Angola, na sua perspectiva filosófica, é a defesa da diferença do pensamento que nos constitui. É ação de cartografar uma produção de saber do corpo.

Os capoeiristas que na roda de capoeira angola palmeiam o solo, com chapas e martelos são capazes de imprimir aos movimentos uma graça que o jogo de chão ganha quando o cansaço deixa as camisas

amarelas ensopadas de novas ideias. É importante frisar que num episódio deste tipo, as ideias não são abstrações, nem realidades transcendentais; mas, movimentos corporais, traços relacionais que constituem personagens conceituais (NOGUERA, 2011, p. 12).

Na roda de capoeira, é preciso aprender a escutar com o olhar. Ali, não existe um jogo igual ao outro. Cada encontro é singular e o suor no chão conta uma narrativa dessa diferença absoluta.

Mestre Pastinha, um dos maiores expoentes da Capoeira Angola, dizia que Capoeira é um jogo de pergunta e resposta no qual se pergunta respondendo e se responde perguntando. Assim, deixa-se movimentar não pelo racional, mas sim pelo saber do corpo, isto é, pela ginga da alma.

Para fins de enegrecimento, cabe o exemplo da ginga. A ginga é um conceito que nasce de personagens conceituais com traços dinâmicos e traços relacionais. Gingar é rodopiar, dançar, fazer movimentos em círculos com os pés e com o corpo. Mas, gingar também é o movimento do samba transubstanciado para os gramados do futebol, porque de posse da bola, a ginga vira drible. O drible é a linha de fuga que o personagem conceitual jogador de futebol negro precisou inventar para sobreviver às faltas dos jogadores brancos. Cabe escrever o que está na oralitura. Por meio da transmissão oral circula até hoje que os árbitros de futebol da primeira metade do século 20 (eram majoritariamente brancos) e, por razões que não cabem aqui desenvolver, não marcavam as faltas que os jogadores brancos faziam em jogadores negros (pretos e pardos). Numa ligeira e rasteira genealogia, o personagem conceitual jogador de futebol negro precisou inventar uma linha de fuga para escapar das faltas dos outros jogadores brancos. Com isso, dentro das quatro linhas do futebol foi preciso nascer o conceito de drible. Este conceito é criado a partir de traços relacionais dos personagens conceituais (NOGUERA, 2011, p. 13).

A primeira movimentação da Capoeira Angola é a ginga, pois é a expressão da energia dx capoeirista, ou seja, do seu axé. Ela toca diretamente na relação com a perspectiva da diferença absoluta. Um bom jogador sabe *escutar com o olhar* a mandinga do outro. Em outras palavras, sabe interpretar a intencionalidade presente na movimentação dx oponente a partir da ginga, uma vez que por ela é possível descobrir qual é a proposta dx outrx capoeirista: se é brincar capoeira ou realizar um jogo violento, etc.

A roda é um território onde correm as intensidades, um espaço aberto onde pode parecer que se joga com alguém inocente quando, porém, isso pode ser a

própria mandinga do capoeirista. “Minha mandinga eu não dou pra ninguém”, já dizia um cântico antigo sobre a perspectiva singular de cada jogador. Conforme a tradição passada oralmente, através das muitas gerações de capoeiristas, a mandinga é o plano comum que toca o singular. Dizer que um/a capoeirista é mandingueiro significa que elx joga nessa zona comum em que se cartografa o jogo e se permite ao outro jogar. Quanto mais mandinga, maiores são as possibilidades dentro do jogo.

2.4. Amoreiras e discussão de *causos*

A construção de um diagnóstico ético é semelhante à invenção de uma língua estrangeira. O escritor escreve em língua estrangeira e “o problema de escrever é também inseparável de um problema de ver e de ouvir” (DELEUZE, 1997, p. 9).

Nas palavras de Lacan, “a arte de escutar equivale à de bem dizer” (2008, p. 123), logo, *escutar com olhar* possui uma correspondência com a versão da ética psicanalítica do bem dizer. A partir do campo freudiano e lacaniano, tomamos a noção de inconsciente acentuando a perspectiva pulsional, o que nos permite um diálogo com o campo das relações raciais. Objetiva-se, assim, a construção de uma interlocução entre a elaboração de dispositivos clínicos e a perspectiva pulsional.

Como já foi dito, a força da qual se padece é suscetível de ser exercida quando nos posicionamos eticamente à altura da pulsão (SCHIAVON, 2012). Nessa direção, como construir um lugar que nos auxilie a cartografar linhas de força ativa e a escutar onde as escolhas estão impedindo essa força de se expressar? Um lugar de escuta que trabalhe com um diagnóstico de singularidades, buscando pistas de onde a vida possa se expressar?

Para refletirmos sobre como operaria (e pode operar) o diagnóstico ético, propomos a discussão do caso do Fábio. Nesse caso, objetiva-se a construção de uma *escuta com o olhar* dos atravessamentos dos efeitos da colonialidade. Partimos aqui da escuta de como o sujeito elaborou no corpo as marcas, uma vez que nossa hipótese é a de que, por meio do diagnóstico ético, é possível rastrear a perspectiva da diferença absoluta ou a *diferença*:

[...] uma *diferença* no sentido absoluto ou da duplicidade, algo que não se deixa simbolizar e que excede a representação [...] ‘uma anarquia improvisadora’. Ela seria portadora da negatividade, mas também de uma alteridade que escaparia incessantemente ao mesmo e ao idêntico (DERRIDA; ROUDINESCO, 2004, p. 33).

A *diferença* é a sustentação de um conflito, “um devir-espço do tempo, um devir-tempo do espaço”. O tempo e o espaço são categorias tradicionais de garantia de afetação de um fenômeno. A alteração de um deles é a alteração do fenômeno, é “fazer a diferença” (DELEUZE, 2018) e, ao mesmo tempo, estabelecer a impossibilidade da identidade a si do fenômeno.

A partir disso, assentamos que, primeiro, é necessário um reposicionamento da noção de sintoma, central na discussão sobre diagnóstico. Isso porque os diagnósticos são realizados a partir da concepção de sintoma como evidência de uma patologia. Deslocando o sentido clássico que se dá ao sintoma, é possível movimentar um destroncamento em que podemos construir na clínica uma prática diagnóstica singularizada.

2.4.1. A escuta-amoreira dos pássaros (sintomas) que batem o bico na janela

*Se a terra for boa
se o tempo deixar
a semente vai brotar*

(Canto Corrido de Capoeira Angola)

Após a graduação, o maior desafio que tive no início na clínica em São Paulo foi encontrar diálogos com campos de discussões clínicos-éticos-políticos-teóricos que tivessem ressonância com o que, naquele momento, nomeava de atravessamentos dos estudos interseccionais na clínica. No entanto, eu estava à espreita de algo que nem eu ainda sabia nomear. Lembro-me de perguntar a vários psicanalistas se havia formações que contemplassem discussões sobre os marcadores sociais de diferença, e a resposta era negativa ou insuficiente.

Continuei nessa busca até entender que esse campo teria de ser criado coletivamente. Existiam pessoas que já trabalhavam há muitos anos com essa perspectiva - como, por exemplo, o instituto Amma Psiquê, Ceert, Geledés, etc. Porém, na época, eu não os conhecia.

Ainda há psicanalistas que acreditam que os estudos de gênero, raça e sexualidades não têm nada a dizer para a psicanálise, reduzindo tais discussões a

noções rasas como identitarismo ou, ainda, ao narcisismo das pequenas diferenças. Todavia, esquecem do identitarismo branco (FAUSTINO, 2022a) e do seu narcisismo das grandes indiferenças (AYOUCHE, 2019).

Ora, se a psicanálise é um questionamento da enunciação, ela não pode se furtar ao endereçamento desse lugar de quem diz. É uma descaracterização do discurso psicanalítico a inexistência do questionamento sobre: qual silêncio é imposto ao se ignorar o machismo, o racismo e a LGBTTFobia?

Portanto, precisamos pensar a psicanálise como um processo de menorização, de reconhecimento das violências das marcas coloniais sem, contudo, essencializá-las (AYOUCHE, 2019). Para isso, são necessárias perspectivas exteriores a ela, até mesmo, para garantir à própria psicanálise que ela não se agarre ao narcisismo das grandes indiferenças. Desse modo, uma análise da diferença colonial implicaria uma psicanálise menor, em referência ao conceito de desterritorialização de uma língua maior, politizando-a e centralizando-a nas relações de poder - e aqui concebemos o poder como feixe de produção de realidade. Convém, então, reconhecer a menorização sem essencializar, ou seja, questionar a universalidade abstrata para emergir uma pluralidade de diferenças.

É preciso decifrar os escombros, ouvir as ruínas daquilo que se chamou de civilização, onde foi erigida a clínica psicanalítica. Nesse sentido, retomemos como Freud pensou o trabalho da clínica em relação metafórica ao do arqueólogo:

(O trabalho do analista) de construção ou [...] de reconstrução, se assemelha em grande extensão a uma escavação arqueológica numa edificação que tenha sido destruída e enterrada... Os dois processos são na verdade idênticos, exceto pelo fato do analista trabalhar em melhores condições, tendo mais material à sua disposição [...] pois estamos lidando não com algo destruído, mas com algo que ainda está vivo [...] assim com o arqueólogo reconstrói paredes de um edifício a partir de fundações que permaneceram em pé, determina o número e posição de colunas a partir de depressões no chão e constrói decorações murais e pinturas a partir do que ficou nos débris, assim também procede o analista quando faz inferências a partir de fragmentos de memória, pelas associações e pelo comportamento do paciente de análise (FREUD apud RAUTER, 2018, p. 26).

É preciso *escutar com o olhar* a ruína, escutar esse material vivo em sua de zona de transição, nesse “entre” que indica movimento. Freud era um pensador do “entre”, das variações, porque vislumbrava uma psicanálise com janelas abertas às

possibilidades de circular entre as várias potencialidades (DELEUZE; PARNET, 1998). Perscrutava lugares onde era possível ouvir até o nascer das amoras na amoreira.

Da janela do meu consultório, era possível pegar as amoras da amoreira. Na primavera, todos os dias, ela colore o chão de roxo e, assim, os passarinhos conseguem comer seus frutos, isto é, escutar a amoreira. Por vezes, os pássaros comem as amoras e batem com o bico na janela. São como os sintomas dos quais não temos de decifrar seu significado oculto.

Na clínica, é preciso ouvir a fenda geológica em que a amoreira conta dessa escuta-antropofágica dos pássaros-sintomas. Podemos cruzar tal leitura com a “Pedra de Exú”, que se expressa na citação: “Exú acerta a pedra que lança hoje no pássaro que já voou”. Conforme o ditado africano:

O pássaro do passado só pode ser alcançado com a pedra que lançamos hoje; seu voo é incessante. Exu não vai ao ontem porque sabe que (nas espirais do tempo) é no presente que a pedra é lançada em busca do pássaro que, em seu voo incerto, pousará no futuro (SIMAS, 2021).

É preciso uma ética pulsional para alcançar o novo universo de referência inaugurado pela trajetória do pássaro-sintoma, pois, por vezes, xs analisantes chegam queixando-se da repetição do passado e a interpretação clínica vai na direção da Pedra de Exú. Dito de outro modo, segue nas espirais do tempo da recordação.

A amora demora quase um ano até atingir sua potência máxima, seu grau mais alto de existência e, quando acontece a primavera, surge um verdadeiro "enxame" de amoras.

Talvez, ao invés de prescrever antidepressivos, deveriam se receitar poesias, da mesma maneira que se recomendam vitaminas (GUATTARI; ROLNIK, 2005). Nesse sentido, servindo-nos desse simbolismo, acreditamos ser preciso regar a amoreira, escutar o pássaro-sintoma com a ética pulsional e rastrear o traço vivente.

2.4.2. Fábio e o tossir para dentro de Lucrécia

Fábio falava baixinho, com a voz trêmula, por vezes embargada. Carregava a pele escura e as marcas na voz de vivências do racismo. Homem negro de 26 anos, estava desempregado, morava com os pais e sofria por não atender às expectativas

que lhe eram depositadas. Já havia tentado suicídio, possuía um diagnóstico psiquiátrico de depressão e tomava antidepressivos.

Chamava-me a atenção o modo como contava sua história, o que me levava a recordar a personagem Lucrécia de “*O caso da Vara*” (1997), de Machado de Assis.

“[Lucrécia] tossia, mas para dentro, surdamente, a fim de não interromper a conversação” (ASSIS, 1997). A cena dramática narrada se passa na era colonial do Brasil. Lucrécia é uma personagem literária, uma criança escravizada de apenas 12 anos, cuja relação com o dizer nos interessa clinicamente, uma vez que ela “tossia para dentro para não incomodar”.

Não acreditamos que ela represente ou sirva de metáfora para o caso de Fábio. Porém, há uma aproximação entre a forma vacilante como a personagem lida com a linguagem e a vacilação de Fábio na voz.

A hesitação de Fábio na voz carregava uma tênue relação com o modo como conseguia lidar com o que desejava, de modo que questionava: o que inibia a fala dele? Se a pulsão é um dizer (SCHIAVON, 2012), quais impedimentos as expressões de um dizer escondem por trás dessa “tosse para dentro” de Fábio?

Fábio procurou análise após a morte trágica de seu irmão e se queixava de um alargamento de um vazio. Passou toda a sua vida, da infância à juventude, estudando em colégio particular, onde era o único negro da classe. Em uma sessão, contava como se sentia na vida tendo sempre que controlar sua raiva para ser aceito e, quando se defendia do racismo, era visto como violento.

O modo vacilante como falava, uma voz voltada para dentro, dizia desse medo de que algo fosse irromper. Sua fala era toda entrecortada e interrompida. Parava constantemente para se corrigir num *looping*. Ao longo das sessões, Fábio foi se dando conta de que era colocado em uma posição de subalternidade nas relações, como se sempre tivesse de servir e não entendia por que ocupava esse lugar simbólico.

Contava do período escolar, como sentia que respondia de dois lugares: ou da violência ou da subalternidade. Associava esse período com as vivências profissionais, em que realizava um investimento alto para livrá-lo do racismo. A análise acabava sendo um espaço para reconhecer a repetição dessas marcas e para a criação de linhas de fuga. Certa vez, perguntei-lhe: “o que será que inibe sua fala?”. Então, ele começou a falar como foi moldado, tendo sua negritude definida por outros. A morte do irmão tornou o vazio produzido pelo racismo insuportável.

O inconsciente é um campo de forças, que se expressam nas condições em que elas encontram. Desse modo, Lucrécia funciona como um diagnóstico ético do caso de Fábio. Diagnosticar significa rastrear os impedimentos do exercício pulsional, por exemplo, escutar o engasgo do *erguer da voz* (bell hooks, 2013) de Fábio.

Embora sua análise tenha ficado incompleta, nas últimas sessões, Fábio conseguiu elaborar parte daquilo com que estava “engasgado”. Pôde começar a se implicar no sintoma “da tosse para dentro”, percebendo como, até no espaço da análise, inibia sua forma de se expressar. Hesitava no que ia dizer e se calava, pois se sentia estranho e queria poder ser estranho.

DIÁRIO DAS ENCRUZILHADAS DE EXÚ, O INTERCESSOR ORIGINÁRIO**É a hora e a vez**

Mais um
João Qualquer
João Ninguém
João Sem Importância da Silva

Quando ele caiu
Ninguém levantou:
– A reunião não acabou!
João sentou
E esperou
Sempre foi paciente
Terminal

Amanheceu ninguém lembrou
Mas todo mundo anoiteceu
Todo mundo carregou
Baixinho, calado no peito
Apertado
Infarto!
– Acorda João
Pra sentir culpa!
Que horror
Nem trabalhou n'outro dia
Folgado
Apresentou atestado:
Óbito fulminante.
– E a coroa,
Você pagou?
– Insensível!

Tá todo mundo meio João
Sem braço
Sem terra
Sem pé
Sem feijão
Sem Estrela
Sem caixão

Queimou
A luz apagou
E a Estrela não viu
Brilha
O vazio
O valor
O pleno

(Kwame. Y)

3º MERGULHO - O AQUILOMBAMENTO NAS MARGENS: “PROJETOS DE MUNDOS”

Para iniciar este Mergulho, destaco a necessidade de que “cada geração deve numa relativa opacidade descobrir sua missão, executá-la ou traí-la” (FANON, 1979, p. 171). Como foi dito nos **Mergulhos** anteriores, a análise consiste na ampliação da nossa capacidade sensível de exame. E essa decifração pulsional já resulta em outra pragmática, outra sensibilidade perante o mundo.

No presente **Mergulho**, apresento o Aquilombamento nas Margens como dispositivo clínico de reorientação ética, que visa dar passagem à pulsão diaspórica. Trata-se de uma zona de passagem em que a perspectiva da diferença absoluta pode emergir.

Inicialmente, é preciso refletir: como escutar, na clínica, o verter do desejo na sua voz ativa, na sua dimensão afirmativa da existência, em meio ao soterramento colonial?

Nesse viés, um dos efeitos principais da colonização está na interdição do reconhecimento da humanidade dos colonizados (FAUSTINO, 2021). Para analisar as capturas do modo de desejar colonizados, realizamos algumas alianças com Spinoza (2019). Segundo o filósofo holandês, nossa essência é o desejo (*conatus*): o desejo passional, marcado pela insatisfação, carência e privação. É um desejo ativo, de natureza *naturante*, uma razão desejante. Na medida em que é um afeto, a razão só se concretiza se ela mesma for desejo.

O desejo reside no coração da potência. É imanente, expressa-se em nós e atravessa o campo social. Para Spinoza, o desejo nos liga ao campo de forças que nos constitui, sendo uma linha de fuga criadora da realidade. Tornamo-nos ativos por meio dos afetos e, dessa forma, o desejo é considerado pelo filósofo uma maneira de agir.

Spinoza (2019) rompe com determinada tradição filosófica que opõe as paixões e a racionalidade. Em sua filosofia, vemos como os afetos são avaliações do grau de potência e a nossa essência desejante seria medida em graus de potência. Uma ideia não tem poder nenhum de mudar um afeto, a qualidade do nosso desejo. Por outro

lado, um afeto só é mudado por outro afeto contrário e mais intenso. Com isso, o que altera a qualidade do desejo é somente outro afeto³⁸.

De acordo com o filósofo, a realidade só é inteligível e tratável do ponto de vista do desejo. Em termos da clínica, essa perspectiva remete à questão clássica da análise: qual é sua parte naquilo de que te queixas?

“No início da busca de ajuda psíquica já está operando o saber inconsciente, embora eclipsado pelo paroxismo do gozo/angústia, que vaza do sintoma, e que faz que esse saber só apareça supondo um outro que o possuiria” (COSTA-ROSA, 2013, p. 211). Em termos spinozistas, o sofrimento é um alarme vital e possui uma avaliação dos afetos e da necessidade de reavaliação .

Nesse sentido, os afetos são interpretações do espírito dos efeitos do mundo sobre nosso corpo. São efeitos da força na potência vital e é a partir desse elã sensível que o desejo produz as mais variadas respostas frente ao mal-estar - respostas que vão das mais ativas até as mais reativas (ROLNIK, 2018).

Como já vimos, o regime colonial-escravocrata é gerido por forças reativas que nos colonizam por meio dos afetos tristes que diminuem nossa potência de existir. Dessa maneira, a questão da colonialidade, do ponto de vista micropolítico, tem a ver com a “extravio de nosso gozo” (LACAN, 1982).

O extravio de nosso gozo indicaria que, mais ainda do que qualquer outro, nosso gozo estaria extraviado, podemos dizer, também, expropriado; já que sabemos que a sociedade de consumo impõe gozar com a voz do supereu arcaico, o que implica em extração de gozo sem limite - demonstração trágica que é realizada pelas toxicomanias - e dissipação de gozo, como no sintoma. (COSTA-ROSA, 2013, p. 229).

Como já foi dito, a escravização do gozo é um modo colonial de extração do “mais-gozar”, noção semelhante ao conceito marxista de “mais-valia” do MCP (COSTA-ROSA, 2013). A “substância gozante” seria uma terceira forma da substância, logo, diferente da substância extensa. E a substância pensante, já definida por Descartes, remete ao corpo das intensidades e do afeto.

A pulsão é um saber do gozo que deve passar ao conhecimento. Assim sendo, o avanço da análise deve ter em vista modos de conceber e explorar o saber pulsional que já se traduz no seu exercício.

³⁸ Trechos baseados na palestra de Marilena Chauí: <https://youtu.be/IIEMo2pYBFs>

Os afetos são analisadores desse exercício: sinalizam a diminuição ou o aumento da capacidade de existir. As avaliações do afeto se dão a partir da variação da potência que resulta dos encontros. A experiência do aumento da potência é experimentada por um afeto de alegria que aumenta nossa capacidade de sentir. Por sua vez, a tristeza é experienciada como diminuição da potência, de maneira que, na clínica, uma questão fundamental é: como fazer bom uso dos bons e maus encontros da vida?

A pragmática pulsional caminha na retomada do exercício de avaliação afetiva, um saber do corpo das próprias condições de exercício. Nesse aspecto, João Perci Schiavon³⁹, em uma das Formações aberta – Aquilombamento nas Margens, diz-nos sobre como o corpo é falante. Mas, é preciso se colocar à altura da sua expressão (somatizações, tropeços, etc.) para ouvir as correções do intelecto que ele propõe.

Spinoza pergunta: o que pode o corpo? Como nos inteiramos da sua potência? O corpo é indissociável de uma prática. Só existimos em ato e o corpo denuncia o quanto o pensamento, tal como se expressa nas condições da experiência, está em desacordo com o campo vital.

O corpo é também pontuado de significados. É o corpo que ocupa os espaços e deles se apropria. Um lugar ou uma manifestação de maioria negra é “um lugar de negros” ou “uma festa de negros”. Não constituem apenas encontros corporais. Trata-se de reencontros de uma imagem com outras imagens no espelho: com negros, com brancos, com pessoas de outras cores e compleições físicas e com outras histórias (NASCIMENTO, 2006, p. 68).

O corpo é um sistema aberto funcionando em rede e está sempre se encontrando com outros corpos: “O corpo negro a que Beatriz se refere pode ser, então, aquele que porta carências radicais de liberdade, que procura e constrói lugares de referência transitórios ou duradouros” (NASCIMENTO, 2006, p. 67).

Para Spinoza (2019), liberdade não é livre-arbítrio ou estar sem impeditivos. É algo constitutivo do ser, é estar livre de domínio externo. Ela é a proximidade entre “mim” e “eu mesma”, entre o “sou” e “o que eu posso”, logo, não é só autodeterminação, mas também autonomia. Permite uma maior capacidade para o múltiplo simultâneo de afecções e de ideias. Com isso, quanto mais somos capazes de afetar outros corpos e sermos por eles afetados é quando somos livres.

³⁹ Vídeo completo: <https://youtu.be/XT28FoOHzmQ>

Na clínica, é preciso pensar com as categorias da vida, de maneira que a análise consiste na capacidade de exame do modo como se é afetado, com vistas a uma intervenção nos graus de potência. A negação da servidão é insuficiente, portanto, é preciso a afirmação da existência, a *re-xistência*.

O Real detém a potência clínica e crítica, refere-se ao vivo e às forças ativas. A análise se dá na direção do Real e retifica com ele o sujeito. Apresenta um passo constante em direção ao campo vital, semelhante ao que disse Almir⁴⁰ sobre o Quilombaque na Formação aberta: o exercício da firmeza na verdade, firmeza permanente.

Muitas vezes, questiona-se sobre a intersecção entre a clínica e a política, ou seja, se haveria uma militância na clínica. Como já dissemos, a militância na clínica é a luta por uma vida no singular. Nessa perspectiva, o aquilombamento é a construção do comum na diferença e consiste em uma comunidade porvir da diferença absoluta. Porém, para isso, a clínica precisa realizar a revogação de todos os juízos, de modo que, quanto mais se está no percurso do exercício da diferença absoluta, maior o grau de discernimento que se tem sob as demais condições.

A diferença é o início de tudo (DELEUZE, 2018) e é onde se localiza o desejo do analista de obter a diferença absoluta (LACAN, 1998). Tal perspectiva só se apresenta na prática de uma vida, no singular. Ela reverte a relação com o inconsciente: *wo es war, soll Ich werden*⁴¹. A escuta do inconsciente é uma forma de operar com a diferença que é recalcada, porém, como dar passagem a ela? É preciso um quilombo!

O presente **Mergulho**⁴² foi escrito por um quilombo - assim como todo esse trabalho - e é um convite ao aquilombamento.

Aquilombamento é uma reorientação ética para além do dispositivo colonial-escravocrata. Isso significa que ele não o desconsidera, mas mira um horizonte para além dele. Trata-se de uma aposta de letramento racial radical, de construção do comum na diferença diante da colonialidade que nos atravessa.

O quilombo é um mundo sem os muros da colonialidade, de maneira que as práticas aquilombadas sempre significaram afrontamento frente às opressões

⁴⁰ Vídeo completo: <https://youtu.be/WkXh4PnU5ZE>

⁴¹ Lá onde isso estava, o sujeito deve advir

⁴² Agradeço a psicanalista Laura Lanari, articuladora do projeto Aquilombamento nas Margens pela escrita conjunta dessa .

coloniais. Ou seja, não há aquilombamento sem rompimento com a colonialidade, em suma, sem a construção de uma práxis decolonial.

A descolonização é sempre um fenômeno violento (FANON, 1979), uma vez que se trata do rompimento com os pactos coloniais e, conseqüentemente, a criação de outra concepção de humanidade, o “em comum” (MBEMBE, 2018c).

Nesse sentido, é preciso pensar: como atuar do ponto de vista dos processos de subjetivação, quando a maior parte das pessoas estão excluídas da condição de humanidade por não serem brancas? O que fazer com a raça e o racismo estruturante, ferramenta colonial de manutenção dessa exclusão? Lembrando que olhar a colonialidade não é só observar as sequelas na população negra e indígena, mas também os privilégios historicamente adquiridos pela população branca através da naturalização da subalternização dos não-brancos e do lucro com a exploração desses corpos subalternizados.

A colonialidade não acabou. Ela continua por meio de emboscadas coloniais, sendo o racismo uma de suas principais ferramentas de dominação. Logo, a escuta do léxico e da gramática racial permite a atuação junto aos analisadores éticos de um determinado contexto (SILVA, 2019). Analisadores éticos são acontecimentos que irrompem no campo, são catalisadores de fluxo que produzem a análise, decompondo as linhas discursivas da cartografia cultural hegemônica (GUATTARI; ROLNIK, 2005) - no caso a matriz colonial-escravocrata.

O Aquilombamento, enquanto dispositivo clínico, objetiva trabalhar na emergência dos analisadores éticos da gramática racial:

Aquilombar-se, enquanto princípio, é resistir em busca libertária, abolicionista e antirracista, valorizando os aspectos territoriais e culturais da população que predominantemente tem sido vitimada à lógica manicomial: a população negra. Esta é vítima diuturna de um estado que busca lhe fazer anônima, indigente, presa, morta e, acima de tudo, medicalizada. Aquilombar-se é sobre agir politicamente de um modo equitativo e singular, uma vez que a população negra é maioria neste país e maciçamente usuária do SUS (DAVID, 2018, p. 122).

Os quilombos foram os primeiros territórios de liberdade. Nesse sentido, a proposta de Aquilombamento nas Margens, enquanto dispositivo clínico, é a de invenção de linhas de fuga frente à violência colonial (FANON, 1979).

Há um quilombo em nós desde que exista um traço vivo diaspórico. O quilombo não é apenas geográfico, mas também é cartográfico. Isto é, trata-se de um exercício ético da pulsão diaspórica.

A formação sobre Aquilombamento nas Margens nasce da demanda por transversalização da temática das relações raciais, em alguns CAPS da zona sul da cidade de São Paulo (SP): o Aquilombamento da Rede Sul. Essa é uma proposta de trabalho do coletivo Margens Clínicas, de psicólogxs e psicanalistas que atuam no enfrentamento à Violência de Estado.

Desde 2012, o coletivo Margens Clínicas se dedica a pensar formas de enfrentamento à violência colonial (FANON, 1979) por meio da clínica. Em junho de 2013, experienciamos uma série de manifestações populares, seguidas de violenta repressão policial. O coletivo então disponibiliza uma escuta analítica, atenta às vulnerabilidades econômicas e àquelxs que foram perseguidxs pela violência policial. Em 2016, desenvolveu a Clínica do Testemunho nas Margens, junto ao programa Clínicas do Testemunho da Comissão de Anistia do Ministério da Justiça.

O Margens Clínicas busca, por meio da identificação, enfrentamento e ressignificação dos efeitos da violência colonial (FANON, 1979), encontrar caminhos para a reparação de seus efeitos. Temos como eixo central de trabalho o desenvolvimento de dispositivos clínicos que visam a recuperação dos saberes tradicionais, das memórias coletivas, do fortalecimento de laços de cuidado e da solidariedade. A finalidade é deslocar a noção de saúde mental de uma perspectiva individualizada e psicopatologizante para uma perspectiva clínica-cultural, considerando sua interface política, histórica, territorial e social.

O coletivo é composto por 11 pessoas entre psicanalistas, psicólogxs e uma cientista social. Componho o Margens Clínicas desde 2017 e vejo nosso trabalho como uma zona de passagem para uma força ativa: a pulsão diaspórica.

Foi em 2017, também, que iniciei as oficinas que visavam a discussão do racismo estrutural e estruturante em diversos CAPS do Estado de São Paulo. As oficinas contaram com a participação de usuárixs e profissionais dos serviços. Assim, trabalhávamos a racialização de ambos.

Nesse cenário, deparamo-nos com a demanda devastadora por números que cumprissem as metas de cada serviço, a dificuldade de lidar com os desmontes constantes de cada equipamento durante os últimos governos e com as

consequências psíquicas acarretadas em cada trabalhador que lida constantemente com tais pressões.

Desse modo, a reorientação ética de cuidado com o desejo, na sua voz ativa, consiste no direcionamento do olhar para que cada profissional possa se enxergar enquanto sujeito desejante, com toda a singularidade que esse processo possa significar. Em uma sociedade gerida pelo racismo estruturante, é preciso constantemente fazer torções para enxergarmos cada avanço que produzimos, com nosso trabalho coletivo, na direção da sustentação do desejo na sua voz ativa e da construção de zonas de passagem na diferença.

Como já foi dito, a ferida colonial continua a sangrar, pois sua cicatrização exige um processo de tessitura singular de elaboração de angústias coletivas. Logo, acreditamos que o aquilombamento só acontece quando toca um traço vivo, o transpessoal.

Nossa hipótese é a de que o aquilombamento, enquanto dispositivo clínico, seria um enredamento, “um galo que lança o grito para outro galo” (NETO, 1989), tecendo a saída da grande noite (MBEMBE, 2014). Em resumo, diante do dispositivo colonial-escravocrata, proponho a descolonização da clínica. Prática em que realizamos um duplo agenciamento: i) a ampliação dos fundamentos teóricos e ii) a invenção de outros dispositivos clínicos, como o Aquilombamento nas Margens.

Em dezembro de 2019, realizamos um encontro com trabalhadoras e trabalhadores de saúde mental da zona sul de São Paulo. Ao todo, foram mais de dez serviços diferentes da região. Na ocasião, combinamos um calendário de encontros mensais para 2020 com vistas à construção do Aquilombamento da Rede Sul.

Contudo, por conta da eclosão da pandemia de Covid-19, tivemos apenas mais um encontro, e o projeto de Aquilombamento da Rede Sul não se consolidou.

Em julho de 2021, decidimos então realizar um grupo virtual, contando com pessoas do mundo inteiro. Ao mesmo tempo, propomos uma formação aberta virtual: conversas de uma hora e meia, disponíveis on-line para quem desejasse. Processo que visava a construção coletiva do conceito de aquilombamento, no cerne da “Formação aberta - Aquilombamento nas Margens”⁴³, que já foi mencionada algumas vezes neste trabalho.

⁴³ Pelas contribuições para este texto, dedico agradecimento especial a: Laura Lanari, Emiliano Camargo, Lia Vainer Schucman, tatiana nascimento, Katiara Oliveira, Geni Núñez, Maria Lúcia da Silva, Estefânia Ventura, Rosane Borges, Andreia Beatriz, Day Rodrigues, Castiel Vitorino e Denise Ferreira

3.1. Quilombismo, quilombagem, Kilombo transatlântico e aquilombação

Em um domingo à noite, revirava no estômago todos aqueles restos da semana. A fome amarelava no fundo da cela. Era dia 22 de novembro de 2020, primeiro ano da pandemia do novo coronavírus e segundo ano do governo de morte de Jair Bolsonaro. Na televisão, mais uma vez, espetacularizava-se a violência colonial (FANON, 1979) infringida nos e sobre os corpos negros e indígenas.

Naquele ano, houve diversas marchas e protestos mundo afora pela morte de George Floyd e contra todos os joelhos invisíveis que nos sufocam. No Brasil, na véspera do dia da Consciência Negra, um homem negro fora brutalmente assassinado a socos e pontapés no supermercado Carrefour, da cidade de Porto Alegre (RS), pelos seguranças da empresa. João Alberto Silveira Freitas era seu nome. A cada soco dado em João, o estômago pulava pela boca. As imagens sangravam e rasgavam, mais uma vez, o véu do mito da democracia racial brasileira.

Naquela cela lotada de presos, reinava o silêncio diante do racismo no país com a terceira maior população carcerária do mundo. De repente, começaram uma série de outras imagens negras de resistência e eis que surgiu uma mulher, negra, médica, que trabalha em presídios na Bahia: Dra Andréia Beatriz⁴⁴. Ela fazia parte do movimento quilombista “Reaja ou será morta, reaja ou será morto”⁴⁵.

O “Reaja” é uma organização política, pan-africanista e quilombista com interlocução internacional que luta contra o genocídio negro, pela causa antiprisional e pela reparação aos familiares de vítimas do Estado.

Aquele homem preso assistia, pela televisão, a médica negra cuidadosa examinar os presos, quase todos negros, e pensou: “olha, alguém se importa!”.

Assim, nascia mais um quilombo ...

Desta realidade é que nasce a necessidade urgente ao negro de defender sua sobrevivência e de assegurar a sua existência de ser. Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resgatar sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre (NASCIMENTO, 1980, p. 255).

da Silva, Almir de Souza Moreira Junior, João Perci Schiavon, Márcio Farias, Renato Nogueira, Anna Turriani, Deivison (Nkosi) Faustino e Fabiana Villas-Boas. Todos os vídeos estão disponíveis no link: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLsodvtG0UBg5-Uo9mkbVNtfSziD0cMLQH>.

⁴⁴ Para mais informações: <https://globoplay.globo.com/v/9043558/>.

⁴⁵ Veja mais no blog <<https://reajanasruas.blogspot.com/p/quem-somos.html>>.

Não falarei da senzala, mas sim da perspectiva da exigência vital que criou os quilombos. O conceito de quilombamento que propomos se fundamenta em quatro pilares principais: i) o quilombismo de Abdias do Nascimento; ii) a quilombagem de Clóvis Moura; iii) o *Kilombo* transatlântico de Beatriz Nascimento e iv) a práxis de quilombação do CAPS IJ de Emiliano Camargo David.

3.1.1 Quilombismo

O único pressuposto psicanalítico metodológico é o da livre associação, pois associar livre de impedimentos coloca o sujeito em contato com a memória da força ativa. A memória da força é um registro das condições de escolha e não só se refere ao passado, mas também ao futuro e ao presente. É uma decifração pragmática.

A subjetivação dessa força é a disponibilização dela. Por outro lado, o processo de recalcamiento é a distorção dela, de modo a impedir sua expressão, tornando-a irreconhecível.

A primeira medida escravagista foi a tentativa de apagamento da memória dos povos africanos e indígenas, reprimindo a sua cultura, religião e história. Esse processo de repressão fez com que o colonizado não se sentisse pertencente nem à sua própria pele e promoveu, como dissemos anteriormente, a alienação do *kazué*, em que o corpo já não é mais morada.

Com essa providência se conseguiriam vários benefícios: primeiro, aliviaria a consciência de culpa dos descendentes escravocratas, os mesmos que ainda hoje continuam dirigindo os destinos do país; segundo, simultaneamente ao desaparecimento do seu passado, o negro brasileiro assistiria também à obnubilação de sua identidade original, de sua religião de berço e de sua cultura, o que resultaria na erradicação da personalidade africana e do orgulho que lhe é inerente (NASCIMENTO, 1980, p. 84).

Era muito comum, nas discussões sobre relações raciais e nos equipamentos de saúde mental, que a angústia da culpa emergisse em algum momento. No entanto, a temática em questão não é sobre a moralidade, mas sim sobre ética - como saliento ao longo desta tese. A culpa promove uma paralisia no pensamento e uma desimplicação afetiva nas relações. Assim, a problemática da atualidade colonial é

sobre a responsabilidade desejante e a necessária análise da implicação no estruturante do racismo.

A violência colonial (FANON, 1979) é constitutiva da formação do Estado brasileiro e, por sua vez, dos processos de subjetivação. Ela é correlata gramatical da “linguagem de pura violência” (FANON, 1979) e é empregada de maneira contrarrevolucionária na maioria dos processos políticos que visam o sufocamento das revoltas populares dxs negrxs e indígenas escravizadx.

Nesse sentido, há uma tentativa de apagamento da história das rebeliões dos povos negro e indígena ao longo do período colonial (MOURA, 1990), da qual Palmares é o exemplo mais ilustrativo.

O Quilombo dos Palmares durou aproximadamente 100 anos (1595-1695), atingiu aproximadamente 20 mil habitantes e chegou a ter quase um terço do tamanho de Portugal (NASCIMENTO, 1980). Na historiografia oficial e embranquecida do Brasil, apagam-se mais de 100 anos de práticas desses povos na economia, comércio e produção agrícola diversificada - diferente da monocultura vigente da colônia. Para elas, reserva-se no máximo um parágrafo para “não dizer que não falei das flores”, porém, frequentemente, “esquece-se” da primavera das rebeliões diaspóricas.

O Quilombo dos Palmares não foi o único, além dele houve outros quilombos como: Quilombo do Campo Grande (1726); Quilombo do Sapucaí (1746); Quilombo no Recife (1824); Quilombo do Urubu chefiado por Zeferina (1826); Quilombo do Jabaquara (1839); Quilombo dos Garimpeiros (1839); Quilombo no Maranhão; Quilombo no Ceará (1839); Quilombo Acabanos (1872) entre outros (NASCIMENTO, 1980).

É importante ressaltar que os quilombos não eram iguais entre si. Cada um tinha uma forma de organização própria, apesar disso, todos visavam romper com o caráter conciliatório e reformista da presente democracia racial brasileira:

A importância dos “quilombos” para os negros na atualidade pode ser compreendida pelo fato de esse evento histórico fazer parte de um universo simbólico em que seu caráter libertário é considerado um impulsionador ideológico na tentativa de afirmação racial e cultural do grupo.

Entretanto, existem lapsos em termos da análise desse fenômeno em toda a historiografia brasileira. Esse lapso de conhecimento da história do negro no Brasil e da própria história do Brasil provoca uma ruptura dos negros com o seu passado, agravando o desconhecimento da sua situação hodierna (NASCIMENTO, 2021, p. 109).

Tal destituição histórica visa dar manutenção à fantasia colonial que coloca negros e indígenas como passivos, produzindo, assim, uma sensação de desenraizamento nos povos que foram escravizados.

Caso o negro perdesse a memória do tráfico e da escravidão, ele se distanciaria cada vez mais da África e acabaria perdendo a lembrança do seu ponto de partida. E este ponto de partida é o ponto básico: **quem não tem passado não tem presente e nem poderá ter futuro.** Evocar o tráfico, lembrar constantemente a escravidão, deve constituir para os brasileiros uma obrigação permanente e diária, sem que isso represente nenhuma forma de autoflagelação patológica e muito menos o extravasamento de um pieguismo lacrimogênio. Essa hipótese está muito distante da minha proposição. O que quero dizer é que tráfico e escravidão formam parte inalienável do ser total dos afro-brasileiros. Erradicá-los da nossa bagagem espiritual e histórica é o mesmo que amputar o nosso potencial de luta libertária, desprezando o sacrifício dos nossos antepassados para que nosso povo sobrevivesse (NASCIMENTO, 1980, p. 87).

O apagamento histórico e a imposição da “história única” de um processo de escravidão passiva dos povos não-brancos têm a intencionalidade de amputação da potência de *re-xistência* do colonizado.

Privilegia-se uma versão embranquecida da abolição da escravatura, da “Lei Áurea”, assinada “gentilmente” pela Princesa Isabel. Com isso, pretere-se uma historiografia que aponte as contradições dessa “primeira abolição” (quiçá, haveria uma segunda), pois aboliu-se o regime escravista, mas não se extinguiram as relações escravocratas.

De acordo com Moura, “a própria Abolição, como foi feita, significou mais um compromisso que uma solução. Os problemas não solvidos com o 13 de Maio deixaram aderências e canalizaram forças negativas que até hoje continuam influenciando na nossa história social” (1990, p. 13-14). Em termos psicanalíticos, uma solução de compromisso indica algo da ordem sintomática⁴⁶, uma história assombrada pela violência colonial cíclica, porque não enterrada adequadamente (KILOMBA, 2019b).

Como vemos, o processo de decomposição do trabalho escravo no Brasil tem particularidades que devem ser computadas mais detidamente. Somente assim, podemos compreender melhor a extensão do dispositivo colonial-escravocrata nas

⁴⁶ Como todo sintoma na psicanálise, existe um mais-gozar no processo de independência do Brasil, um imposto colonial, laudêmio, também conhecido como imposto do príncipe, pago aos herdeiros da Família Imperial Orleans e Bragança: <https://www.brasildefato.com.br/2022/02/18/petropolis-rj-familia-imperial-oferece-oracoes-e-recebe-criticas-sobre-imposto-colonial>

relações subsequentes à sua substituição como, por exemplo, a prática do racismo recreativo e o gozo escravocrata.

Fomos um dos primeiros países a receber povos africanos escravizados e o último país da América a abolir oficialmente o regime escravocrata. O que nos dá pistas de porque o fantasma da escravidão não opera como tal, mas sim como um operador das relações sociais (AYOUCHE, 2019).

Nesse sentido, a restituição histórica, proposta pelo *quilombismo*, é passo fundamental para nos situar em uma práxis aquilombada enquanto uma *ideia-força* (NASCIMENTO, 1980).

Objetivamente, essa rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afochês, escolas de samba, gafieiras foram e são os quilombos legalizados pela sociedade dominante; do outro lado da lei se erguem os quilombos revelados que conhecemos. Porém, tanto os permitidos quanto os ilegais foram uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo integrando uma prática de libertação e assumindo o comando da própria história. A este complexo de significações, a esta práxis afro-brasileira, eu denomino de **quilombismo** (NASCIMENTO, 1980, p. 255).

Nesse contexto, a restituição histórica não se refere à emergência da Verdade, mas sim à reavaliação crítica das distorções produzidas pelo colonialismo. Quilombismo é uma *ideia-força* que vem inspirando práticas libertárias desde o século XV (NASCIMENTO, 1980). E é por meio desse fio vital que pretendemos costurar o Aquilombamento nas Margens.

3.1.2. – Quilombagem

As sociedades coloniais têm uma característica importante na estratégia de manutenção da subjugação: a destituição histórica dos povos nativos e escravizados. A partir do processo de restituição histórica dos povos africanos no Brasil, percebemos uma perspectiva diaspórica pulsante soterrada pela colonialidade, que movimenta placas tectônicas do estrato social e provoca verdadeiros terremotos.

É preciso *erguer a voz* e ouvir a cantiga de Capoeira Angola:

A história nos engana
Dizendo pelo contrário
Até diz que a abolição

Aconteceu no mês de maio
A prova dessa mentira
É que da miséria eu não saio

Viva 20 de novembro
Momento pra se lembrar
Não vejo em 13 de maio
Nada pra comemorar
Muitos tempos se passa e o negro sempre a lutar

Zumbi é nosso herói
Zumbi é nosso herói, colega velho
De Palmares foi senhor
Pela causa do povo negro
Foi ele quem mais lutou
Apesar de toda luta, colega velho
Negro não se libertou, camarada
(Mestre Moraes, GCAP- Grupo de Capoeira Angola Pelourinho)

Os quilombos representam um avanço em termos de construção da sociedade, da política e da concepção de humanidade (NASCIMENTO, 1980). Essa perspectiva insurgente promove outra posição subjetiva, reontologiza nossa história e coloca a memória como força ativa. Isso porque recordar dos quilombos desloca a fantasia colonial da suposta passividade dxs escravizadxs diante do regime escravocrata e possibilita a emergência da bússola ética do desejo orientado ativamente (ROLNIK, 2018). Parafraseando Castiel Vitorino, na Formação aberta⁴⁷, asseveramos que o trauma brasileiro é que nos faz esquecer que existe um mundo grávido de outros mundos.

Logo, compreendemos que parte da dinâmica do genocídio negro e indígena é atribuída a essa violência colonial contrarrevolucionária (FANON, 1979), que mantém o *status quo* da branquitude.

Em uma das conversas da nossa Formação Aberta, o pesquisador Marcio Farias⁴⁸ nos ensina, a partir de Moura (1990), que quilombagem foi o processo de humanização dos povos escravizados que se deu através de ação política, rebeliões, insurgências, etc.

Tal posicionamento faz uma contraposição de direito às “verdades” históricas coloniais, que naturalizaram a condição de escravo na negritude e reafirmaram a mistificação da passividade da população negra.

⁴⁷ Para ver mais: https://youtu.be/Sw_z5A2GnKE.

⁴⁸ Para ver mais: <https://youtu.be/7sM93K0ZEXE>

Nessa perspectiva, quilombagem é uma forma de intensificação da existência por meio do aquilombamento, insurgência, rebeliões, insurreições, guerrilhas, assassinato de feitores, de capitães de mato e de senhores, incêndio de canaviais (MOURA, 1990). Tudo isso correspondia à contrapartida da recusa do Modo de Produção Colonial (MCP).

O escravo, como classe social, constituía um dos pólos da contradição mais importante do Brasil durante a vigência do regime servil. Toda a nossa estrutura econômica, todos os elementos condicionantes da nossa formação tinham de inserir nos seus poros, diversos problemas que advinham disto.

O escravo era o esqueleto que sustentava os músculos e a carne da sociedade escravista, porque era o produtor da riqueza geral, através do seu trabalho.

Do ponto de vista do próprio escravo essas reações iam desde os suicídios, fugas individuais ou coletivas, até à formação de quilombos, às guerrilhas, às insurreições citadinas e a sua participação em movimentos organizados por outras classes e camadas sociais. O escravo, dessa forma, solapava nas suas bases as relações escravistas, criando uma galáxia de desajustes desconhecida pelos dirigentes políticos da época (MOURA, 1990, p. 14).

O quilombismo é o reposicionamento do protagonismo negro e indígena na criação de linhas de fuga de uma colonialidade que se coloca até hoje como totalizante: "O escravo visto na perspectiva de um devir" (MOURA, 1990, p. 16). Isto é, quilombismo é aquilo que faz advir ao vivo na existência.

Nesse sentido, a pulsão diaspórica se refere à dimensão ética de negação da servidão, por meio da fuga da condição de escravidão e da constituição de um espaço topográfico quilombola. Eles combinaram de nos matar e nós combinamos de não morrer (EVARISTO, 2015), pois somos corpos-(sobre)viventes.

Por fim, é preciso acrescentar um elemento ao Modo de Produção Colonial (MPC): a dinâmica do tráfico negreiro transatlântico. Pois, não é possível pensar a expansão do capitalismo sem compreender que "os europeus descobriram ainda no século XV que a maior fonte de riqueza era o tráfico escravista" (NASCIMENTO, 2021, p. 154).

"O tráfico negreiro viria contribuir em escala ponderável para a acumulação primitiva do capital que serviu de alicerce à sociedade atual" (MOURA, 1990, p. 34). Desse modo, parte da elite brasileira foi forjada pelo comércio de pessoas escravizadas no Brasil:

O estabelecimento da escravidão sistemática veio subverter em suas bases o regime de trabalho até então dominante na sociedade brasileira.

Essa transformação se processará em todas as formas de manifestações da vida social. Demograficamente aumentou em ritmo acelerado e ininterrupto a população da Colônia; do ponto de vista sociológico cindiu a sociedade colonial em duas classes fundamentais e antagônicas: uma constituída pelos senhores de escravos, ligados economicamente, em face do monopólio comercial à metrópole, outra constituída pela massa escrava, inteiramente despojada de bens materiais, que formava a maioria da população do Brasil Colônia e era quem produzia toda a riqueza social que circulava nos seus poros. O escravo negro não teve papel saliente nesse tipo de atividade. Pelo contrário: quando penetrava nessas zonas era como perturbador, como quilombola (MOURA, 1990, p. 29).

A importância dessa restituição histórica é a de reavaliação da fantasia colonial que nos constitui. Não houve passividade e nem adaptação dos colonizados às opressões do regime escravocrata.

Eis o mundo colonial, O indígena é um ser encurralado, o apartheid é apenas uma modalidade da compartimentação do mundo colonial. A primeira coisa que o indígena aprende é a ficar no seu lugar, não ultrapassar os limites. Por isso é que os sonhos do indígena são sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Eu sonho que dou um salto, que nado, que corro, que subo. Sonho que estouro na gargalhada, que transponho o rio com uma pernada, que sou perseguido por bandos de veículos que não me pegam nunca. Durante a colonização, o colonizado não cessa de se libertar entre nove horas da noite e seis horas da manhã (FANON, 1979, p. 39).

3.1.3 – Kilombo transatlântico⁴⁹

Como sobreviveram os/as escravizados/as? Diante do questionamento, convém refletir que sobreviver é diferente de viver, pois a sobrevivência se refere à vida reduzida às funções orgânicas (PELBART, 2013). O que ainda hoje é muito comum na vivência da maior parte da população negra.

Grande parte da população brasileira vive apenas o dia de hoje. Para a maioria, o mês seguinte já é longe demais. A ideia de futuro é considerada um privilégio dos mais ricos, e este é um dado muito importante, porque emancipação política só é possível com pessoas que têm acesso à ideia de futuro. Quando o futuro se torna um privilégio dos mais ricos, e não um direito assegurado a todos, a

⁴⁹ “Kilombo é uma elaboração historiográfica e ao mesmo tempo literária de Beatriz Nascimento”(NASCIMENTO, 2021, p. 140, nota de rodapé). *Transatlanticidade* se aproxima da proposição de Lélia Gonzalez de *amefricanidade*.

maioria é condenada ao presente. E o presente é movido por comer ou não comer, ter um lugar para dormir ou ser despejado, manter-se respirando.

(...)

A tragédia crônica do Brasil é ter um povo para quem a morte por doenças evitáveis e por violência é normalizada porque foram colocados na condição de matáveis e de morríveis desde a formação do país. Não é um povo, é uma massa de desesperados extremamente criativos que vem resistindo há séculos contra todas as formas de extermínio (BRUM, 2020).

A distinção entre o sobreviver e o viver está em graus de existência e nas condições concretas para a liberdade de criação. Pensando na materialidade da construção do desejo, na sua voz ativa, resgatamos o contexto da escravidão da América Latina, mais especificamente, o de Cuba e do quilombo de El Colibrí, no livro “Cachorro Velho” (2010).⁵⁰

Quando a névoa engoliu o corpo de Beira, Cachorro Velho voltou a desabar no solo.

Bufando contra a poeira, lembrou-se da mãe. O rosto lhe chegou de imediato, sem avisar.

Soube que era ela pelos olhos. Pela forma de sua face escura. Pelos seios abundantes, ainda cheios daquele odor que, quando criança, ele buscava em outras mulheres só para reencontrá-la. Sim, era ela. Havia passado a vida inteira tentando recordá-la, e só naquela hora aziaga seu rosto emergia do Nada.

- Qual é o meu nome? - perguntou à aparição que enchia sua mente. E viu-lhe os lábios grossos se moverem, mas não escutou nenhum som. Os latidos dos cães cobriram a trilha. Lentamente, a alma do porteiro se levantou no ar e, vislumbrando El Colibrí, entrou na floresta (CÁRDENAS, 2010, p. 141).

Assim termina a obra de Teresa Cárdenas. O livro conta a história de um homem negro escravizado, chamado de Cachorro Velho, que sonha chegar ao quilombo El Colibrí.

A história é contada a partir da perspectiva de um homem negro escravizado e idoso. No início, a narrativa é de uma pessoa dura, indiferente a tudo e que escondia o coração na sola do pé.

Ao longo da história, o personagem se movimenta afetivamente: emerge a subjetividade de um escravizado com saudade da mãe, afastada dele precocemente. No livro, ele relata a vontade de morrer, pois sente que é a única possibilidade de liberdade.

⁵⁰ Agradeço ao grupo Quilomboletras por me apresentar essa obra.

Aparecem no texto importantes práticas de autocuidado com as plantas entre as pessoas escravizadas. Ademais, a obra mostra também como Cachorro Velho foi sendo forjado ao longo de décadas pela violência colonial (FANON, 1979). O personagem se desenvolve com medo da liberdade presentificada pela travessia até o quilombo El Colibrí: “chorando, envergonhado por aquele medo terrível de se sentir livre” (CÁRDENAS, 2010, p. 49). Ora, o que o encarcerava?

Diante da violência colonial (FANON, 1979), acabamos reduzidos à dimensão orgânica, inviabilizando ao colonizado o acesso sensível à zona do não-ser, em que um autêntico ressurgimento pode acontecer (FANON, 2008) - porque lugar de conflito, de embate de forças.

O ineditismo da obra citada se dá por trazer a dimensão afetiva das pessoas escravizadas, comumente tratadas na literatura como objetos, e não como sujeitos.

Beatriz Nascimento realiza processo semelhante quando resgata o Kilombo, haja vista que:

o racismo é, afinal, uma das primeiras pedagogias relacionais que aprendemos. o primeiro, pra/sobre “eles” (vocativo exaustivamente repetido), viralizou mais que o segundo, pra/sobre “nós”, como não só sobrevivemos mas vivemos, voamos, não só contrariamos expectativas e estatísticas mas reverenciamos a história vasta de nossas peles, sexos, afetos, nossa travessia que tem um ponto, anterior à colonização y afrofuturista de existência - o axé (nascimento, 2019, p. 30).

A poeta tatiana nascimento, seguindo os passos de Abdias do Nascimento e da historiadora Beatriz Nascimento, brinda-nos com *cuíerlombismo* literário. Com sua obra, lembra-nos que reagir à dor colonial é ainda recontar histórias e “denunciar como diagnóstico, desconstrução, chama o passo seguinte: anúncio, (re) criação” (nascimento, 2019, p.16).

Além disso, Nascimento (1985) propõe que os quilombos simbolizaram uma brecha no sistema escravista, um território existencial que alimenta os movimentos negros:

É no final do século XIX que o quilombo recebe o significado de instrumento ideológico contra as formas de opressão. Sua mística vai alimentar o sonho de liberdade de milhares de escravos das plantações em São Paulo, mais das vezes através da retórica abolicionista. Esta passagem de instituição em si para símbolo de resistência mais uma vez redefine o quilombo. O surgimento do quilombo do Jabaquara é o melhor exemplo. Os negros fugidos das

fazendas paulistas migram para Santos em busca de um quilombo que era apregoado pelos seguidores de Antonio Bento, quilombo este que na verdade viria a ser uma grande favela, frustrando aquele ideal de território livre onde se podia dedicar às práticas culturais africanas e ao mesmo tempo uma reação militar ao regime escravocrata (NASCIMENTO, 1985, p. 46).

O quilombo passa a ser um território existencial, um mundo sem os muros coloniais, tal como disse na Formação Aberta a articuladora Katiara Oliveira⁵¹, da Rede e Proteção e resistência contra o genocídio. Segundo ela, o aquilombamento é um enredamento, uma tessitura sensível de construção de outra implicação diante do plano vital.

Durante sua trajetória o quilombo serve de símbolo que abrange conotações de resistência étnica e política. Como instituição guarda características singulares do seu modelo africano. Como prática política apregoa ideais de emancipação de cunho liberal que a qualquer momento de crise da nacionalidade brasileira corrige distorções impostas pelos poderes dominantes. O fascínio de heroicidade de um povo regularmente apresentado como dócil e subserviente reforça o caráter hodierno da comunidade negra que se volta para uma atitude crítica frente às desigualdades sociais a que está submetida.

Por tudo isto o quilombo representa um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira para uma maior auto afirmação étnica e nacional. O fato de ter existido como brecha no sistema em que os negros estavam moralmente submetidos projeta uma esperança de que instituições semelhantes possam atuar no presente ao lado de várias outras manifestações de reforço à identidade cultural (NASCIMENTO, 1985, p. 48).

3.1.4 Aquilombação

Em seu trabalho de mestrado sobre a aquilombação do Caps IJ da Brasilândia (São Paulo - SP), David (2018) levanta algumas questões: será que racismo é produtor de sofrimento psíquico? Conseguem os profissionais do Caps levar as relações raciais em consideração na construção do Projeto Terapêutico Singular (PTS)? Os territórios existenciais em que os usuários circulam são percebidos como presentificação do determinante racial? Como o atributo raça se impõe como possibilidades diferentes para brancos e negros no processo saúde-doença-morte?

⁵¹ Para ver mais: https://youtu.be/FQ03Kv_aAns.

Quando observamos a constituição do campo da saúde mental no Brasil, percebemos uma profunda e promíscua relação entre o pensamento eugênico e a consolidação da saúde mental (DAVID, 2018). Entre outros momentos, tal campo se ocupava de responder: o que fazer com a população negra emergente da abolição da escravidão no Brasil? Como governar esses “invasores”?

O enlace necessário da produção acadêmica à prática produz uma forma de potência essencial ao desenvolvimento da aquilombação nos serviços de saúde mental.

Para essa “aquilombação”, não basta dar “visibilidade” à raça como variável “sombra”, até porque raça/cor foram tomadas como objeto central das propostas eugenistas e manicomiais. É necessário construir ferramentas teóricas e de cuidado em saúde para a população negra, em uma posição ético-política antirracista (DAVID, 2018, p. 23).

O racismo estruturante faz com que, na maioria dos serviços de saúde mental, a dimensão racial não seja considerada como elemento central nas práticas de cuidado - apesar de a população negra ser a maioria aí atendida.

Desse modo, a aquilombação é a desinstitucionalização do racismo estruturante das relações. Isto é, desinstitucionalizar o racismo, um balizador do intercâmbio social, significa uma análise de implicação de onde nos estruturamos nas relações raciais.

Além disso, na perspectiva da análise institucional, consideramos a implicação um aspecto central do fazer pesquisa. Lourau questiona (2004, p.133) se “não é a implicação, cada vez mais claramente o objeto de análise das relações que temos com a instituição e, (...) com nossa instituição de pertencimentos mais próxima aquela que possibilita nossa inserção nas situações sociais de intervenção, de formação e de pesquisa?” (DAVID, 2018, p. 19).

Racismo é uma política de afetação, pois impõe a maneira de se afetar dos corpos e, inclusive, maneiras de sentir, pensar, imaginar, sonhar e agir. Dessa maneira, é preciso analisar como estamos posicionados diante do dispositivo colonial-escravocrata.

Aquilombação, uma aposta na relação fora do MPC, é um convite.

Se a dimensão ético-política da luta antimanicomial pode acolher os efeitos do racismo na medida dos seus compromissos com as práticas

de liberdade e da recusa dos processos de exclusão e de violência, pode-se dizer também que para a tomada dos efeitos do racismo como uma questão antimanicomial ou, dito de outro modo, para uma desinstitucionalização racializada, faz-se necessário o que aqui se denominou “aquilombar-se” dos CAPS, de um convite a aquilombar-se. Afinal, um dos primeiros territórios do Brasil a acolher os ditos revoltos, escravos, fugitivos, selvagens, perigosos, anormais, loucos, prostitutas(os) e alcoólatras, entre outros (DAVID, 2018, p. 121-122).

A práxis da aquilombar-se é uma das maiores inspirações do Aquilombamento nas Margens. É um desdobramento deste dispositivo que visa fazer retornar o pensamento sobre a diferença absoluta, constituindo um povo porvir (DELEUZE; GUATTARI, 2010).

3. 2 Grupo virtual Aquilombamento nas Margens

O Aquilombamento da Rede Sul era um projeto com profissionais da rede de saúde mental da zona sul da cidade de São Paulo (SP). Ele foi gestado a partir da experiência de Aquilombar-se da Brasilândia, junto ao trabalho do coletivo Margens Clínicas.

Durante o processo do Aquilombamento da Rede Sul, lidamos com a demanda devastadora por resultados que cumpram as metas de cada serviço, as dificuldades de lidar com os desmontes constantes de cada equipamento durante os últimos governos e o adoecimento em cada trabalhador que lida constantemente com tais pressões.

Em uma sociedade gerida pelo racismo estrutural e estruturante, é preciso constantemente driblar o MPC para que possamos enxergar cada avanço que produzimos com nosso trabalho coletivo na direção da sustentação do desejo na sua voz ativa e na construção de zonas de passagem da diferença.

O Grupo Aquilombamento nas Margens foi formado a partir de um convite aberto, divulgado na página do Margens Clínicas nas redes sociais. A proposta de trabalho era a transversalização das relações raciais e as possibilidades de aquilombar-se dentro da rede socioassistencial, construindo redes singulares. Alguns dos critérios de seleção eram contar sobre o desejo de compor o grupo, ter disponibilidade para o serviço no aquilombamento e ser profissional do SUS ou do SUAS.

O mote principal da proposta de aquilombamento é a escuta clínica e o enfrentamento ao racismo estruturante por meio da clínica. Dessa maneira, havia duas estratégias: i) o processo de racialização e ii) a experimentação de criação de redes e alianças por meio do resgate dos saberes originários e tecnologias ancestrais. A partir da escuta da experiência singular de cada participante do grupo virtual, bem como daquilo que acontece em cada serviço, procuramos construir ferramentas de enfrentamento ao racismo estruturante.

Nossos encontros virtuais eram mensais. Inicialmente contávamos com 25 participantes, sendo a maioria mulheres negras. Atualmente, somos cerca de 10 e o grupo é articulado por mim e a psicanalista Laura Lanari. Nossa aposta inicial era a de que a gramática e o léxico racial permitiam a escuta de analisadores éticos dentro dos serviços.

Em 2021, iniciamos um novo ciclo. Entre as participantes que permaneceram, apostamos na construção de redes territorializadas, então, cada uma delas convidou alguém do próprio território para participar dessa nova fase.

A construção de rede é, inclusive, processo muito próximo da tessitura da teia aranha:

As aranhas lançam um fio de seda ao ambiente com o qual tecem suas teias, cuja função é suprir suas necessidades: abrigar-se, cortejar, capturar presas para alimentar-se, proteger-se de predadores etc. Este fio, produzido em seu corpo, tem a propriedade de sintonizar a gama de frequências de vibração das forças vitais dos elementos que compõem o ecossistema em questão. E vibra em tais frequências propagando ondas até chegar ao corpo da aranha trazendo-lhe estas informações. Os efeitos destas vibrações constituem a presença viva destes outros no corpo do animal. Neste primeiro momento, a aranha sente passivamente esta presença.

Mas a coisa não para nesta passividade: a aranha toca o fio com suas patas e os pelos que as envolvem decifram a direção e o sentido da fonte das vibrações e aquilo que mobilizam em sua potência vital. Seja qual for o nome que se dê a este modo de conhecimento – saber-do-corpo, saber-do-vivente, saber-ecológico, saber-ecoetológico ou outros –, o que importa é que ele constitui a bússola que a orienta para escolher onde ancorar o fio para tecer sua teia (um galho, o batente de uma porta, o canto de um teto, etc.), e também com que arquitetura tecê-la.

Um mundo emerge na teia criada pela aranha em sua relação com o ambiente. Este acontecimento transfigura tanto o ambiente e a rede de interações que o constitui, como a própria aranha e seu modo de estar no mundo. E, assim, outras transfigurações vão se operando a cada vez que a aranha cria novas teias ou quando reajusta ou destrói uma teia já existente, em função do que capta do ambiente ao tocar os fios de sua trama. O toque de suas patas nos fios é, pois, o que

permite à aranha atuar como um agente ativo do ecossistema (ROLNIK, 2021, p. 38).

A costura de rede territorializada não é uma tarefa protocolar, mas sim um modo de ativar o desejo na sua voz ativa. Ainda que a rede tenha furos, é preciso “persistir, emitir uma faísca, lançar um signo vital” (PELBART, 2019, p. 103). A construção de rede não é possível sem tatearem-se, com “as antenas pulsionais”, os afetos emergentes do contato com o território. Algo semelhante ao toque nas cordas do violão, em que sua reverberação no corpo do instrumento auxiliam o violinista a saber quais são as próximas notas musicais.

Até o corrente ano, 2022, o grupo continua operando, mas com outra configuração. A proposta atual é continuar os encontros de forma presencial, nos serviços que permaneceram aquilombados

3.2.1 Ensaio sobre o silêncio nas relações raciais: a faca colonial de Malcom-X

Certa vez, perguntaram a Malcom-X⁵² sobre os possíveis avanços da luta do movimento negro nos EUA. na década de 60, os quais ele nega veementemente: “Se você enfia uma faca de 9 polegadas em minhas costas e puxa 6, não haverá progresso. O progresso é curar a ferida aberta pela facada; e eles sequer começaram a puxar a faca, quanto mais curar a ferida. Eles nem admitiram que a faca está lá”.

O que os amoladores de faca têm em comum é a presença camuflada do ato genocida. São genocidas, porque retiram da vida o sentido de experimentação e de criação coletiva. Retiram do ato de viver a caráter pleno de luta política e o da afirmação de modos singulares de existir. São genocidas porque entendem a ética como questão da polícia do ressentimento e do modo. Não acreditam em modos de viver, porque professam o credo da vida como fardo ou dádiva (BAPTISTA, 2000, p. 49).

A facada no Mestre Moa continua a sangrar, pois sequer se admite que a faca ainda está lá e ainda continua-se afiando outros punhais. O punhal que o matou era da violência colonial e fez um rasgo no tecido social.

Pela psicanálise, sabemos que, para elaborar um trauma, é preciso reconhecer sua existência e nomeá-lo. Conforme diz Geni Núñez⁵³, a ferida colonial não tem sido

⁵² Entrevista disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=kp-BeWftBv8>

⁵³ Para ver mais: <https://youtu.be/xADaEYL-Avc>

nem reconhecida e sua não nomeação é parte da sua manutenção e da dificuldade em enfrentá-la.

No primeiro encontro virtual do Grupo Aquilombamento nas Margens, nós perguntamos a cada participante qual era a linguagem empregada para se falar da temática racial dentro do serviço em que cada uma trabalhava. Ou seja, solicitamos que falassem como a instituição se posicionava em relação à ferida colonial.

As respostas foram unânimes: não se falava de relações raciais, muito menos de racismo. Logo, a linguagem da questão racial era o silêncio. Ainda nem se admitia que a faca estava lá e que o sangue escorria em silêncio.

Existem várias leituras sobre os significados possíveis do silêncio. Na leitura psicanalítica, o silêncio ocupa um papel importante, há quem diga que o gesto inaugural da psicanálise não tenha sido protagonizado por Freud, mas sim por uma paciente, Emmy von N. Ela ordenou que Freud ficasse em silêncio para que pudesse falar e para que ele pudesse escutá-la de fato.

Nesses termos, o silêncio do analista é ativo e deve possibilitar que x analisandx se escute:

Essa suspensão imposta ao analista é a única que pode levar a ouvir um necessário silêncio no tratamento, silêncio que, a exemplo de F. Perrier ao falar da música, nós qualificaremos de “vibração do real”. A regra fundamental que ordena a palavra, acima de tudo ordena o silêncio que não é esquecimento, mas uma reaparição repetitiva e insistente, enquanto silêncio sempre presente na pulsação de seus contornos de linguagem (ZOLTY, 2010, p. 192).

A análise caminha na direção da escuta da “vibração do real”, “trata-se de falar para criar o silêncio, pois, assim como o grito funda o silêncio, unicamente a palavra lhe dá existência” (ZOLTY, 2010, p. 193). Como analistas, falamos com o silêncio, pois há uma experiência do não-dito que permite a emergência do saber inconsciente: “a ruptura, a fenda, o traço da abertura [do inconsciente] faz surgir a ausência – como o grito não se perfila sobre fundo de silêncio, mas, ao contrário, o faz surgir como silêncio” (LACAN, 1998, p. 31).

Nessa perspectiva, a escuta do silêncio sobre as relações raciais nas instituições se dá em várias camadas. Uma delas é a do dispositivo colonial-escravocrata, ou seja, a manutenção da fantasia colonial e seu gozo escravocrata.

O silêncio, a omissão, a distorção do lugar do branco na situação das desigualdades raciais no Brasil têm um forte componente narcísico, de autopreservação, porque vem acompanhado de um pesado investimento na colocação desse grupo como grupo de referência da condição humana. Quando precisam mostrar uma família, um jovem ou uma criança, todos os meios de comunicação social brasileiros usam quase que exclusivamente o modelo branco. Freud identifica a expressão do amor a si mesmo, ou seja, o narcisismo, como elemento que trabalha para a preservação do indivíduo e que gera aversões ao que é estranho, diferente (BENTO, 2002, p. 30).

Tal como aponta a psicóloga Cida Bento, há um silenciamento sobre o racismo estruturante, mantido por um pacto narcísico da branquitude que rege a maioria das instituições. A maioria daqueles em serviços de saúde e assistência social com que dialoguei, bem como a maior parte dxs usuárixs são negrxs. Em contrapartida, a maior parte dxs profissionais dos serviços são brancxs e, mesmo assim, nem se admite que a faca esteja lá.

O gozo escravocrata é o que sustenta o silenciamento do pacto narcísico da branquitude. O silenciamento de questões incômodas em relação ao racismo é também uma forma de defesa, arvora-se na indiferença homóloga à tripla ignorância (KILOMBA, 2019b) da posição da *branquitude*.

A “estética da indiferença” (DIÓGENES, 2022) da *branquitude*, a incapacidade de se afetar com o outro diferente da minha imagem é um efeito do anestesiamiento da violência colonial (FANON, 1979), sistemática nos brancos.

Como se reverte a intolerância, a crueldade de “quem veste prada”, a passividade e o adormecimento dos “bons” diante de ataques cotidianos às forças da vida? Enquanto uns cruzam os braços, tapam olhos e ouvidos, lustram a pele da indiferença, outros tentam saquear o que resta de dignidade e do direito à liberdade (DIÓGENES, 2022).

Em outros termos, como pôr em questão o gozo escravocrata presente em corpos “blindados à visita dos afetos”? (PESSANHA, 2001).

Vale apontar que algumas cosmovisões provindas da África trabalham com uma perspectiva de aprendizado com o estrangeiro, enquanto parte da filosofia europeia tradicional possui um sistema de pensamento em que o estrangeiro simboliza uma ameaça que precisa ser excluída. Como disse o filósofo Renato Nogueira, na Formação Aberta⁵⁴, essas são sociedades cosmoatómicas. Por outra via,

⁵⁴ Para ver mais: <https://youtu.be/fewDiAETLNI>.

o aquilombamento é uma comunidade de estrangeiros que têm em vista a diferença absoluta.

Ainda sobre o silêncio, uma situação concreta ocorreu no último encontro virtual de 2021 com o Grupo – Aquilombamento nas Margens. Naquela ocasião, conversávamos sobre como cada serviço estava se preparando, ou não, para realizar ações do mês da Consciência Negra. Uma das participantes relatou que colocou isso em pauta em uma reunião de rede e pairou um silêncio constrangedor. Perguntei como ela escutou esse constrangimento e ela contou que percebeu como todos os casos discutidos naquela rede eram de pessoas negras e, mesmo assim, não se falava sobre. Ou seja, ainda nem se admite que a faca está lá...

Em seguida, nesse mesmo encontro, formulamos a seguinte questão: o que se considera relevante nas discussões de casos dentro dos serviços?

Então xs participantes listaram: marcadores de patologia psiquiátricas; o diagnóstico; a perturbação que o usuário promove na comunidade; a produtividade dos atendimentos; qual psicotrópico usa; qual o nível do uso de álcool; as formas como as pessoas se expressam; se é normal ou não; as vulnerabilidades econômicas.

A partir disso, apontei que a escolha de critérios para a discussão de casos indicava escolhas clínicas-éticas-políticas, pois a gramática que se emprega para o sofrimento está relacionada à forma como ele é tratado (DUNKER, 2011).

Vale ressaltar o lugar da instituição como palco de lutas sociais (COSTA-ROSA, 2013). Pois, a colonialidade e a medicalização são processos de controle dos corpos no sentido de apartar o sujeito da sua capacidade de diferenciação. A medicalização serve para individualizar as angústias coletivas sem, ao menos, cogitar como a violência sistemática produzida adoecimento.

Depois, uma última leitura sobre o silêncio nos levou a diagnosticar que vigorava nos serviços do Grupo a “mistificação da democracia racial”. Com isso, é preciso perguntar (ainda que não tenhamos resposta): o que ocorreu para que o mito da democracia racial tenha tido tanta aceitação? (GONZALES, 1983). Quem se beneficia com a sua reprodução?

Em contraposição às sociedades que operam pelo “racismo por segregação”, vemos que o racismo por denegação garante a superioridade do branco e opera por meio de “teorias da miscigenação” ou de democracia racial, e tem por efeito o ‘estilhaçamento’ e ‘fragmentação’ da identidade racial” (GONZALES, 1983, p. 326).

No Grupo Aquilombamento das Margens, diante do silenciamento que operava na dinâmica das instituições, seguimos na tentativa de elaborar coletivamente esse recalçamento. A proposta é que isso seja feito através da sustentação do silêncio produtivo, semelhantemente ao contratempo da música, ponto de estofo. Isto é, pelo vacúolo de silêncio que abre espaço para diferenciação, bifurcação do *erguer a voz*. Assim, conseguimos nomear, após a Formação Aberta com a diretora Day Rodrigues⁵⁵, o letramento racial radical.

3.3 Melanização: processo de letramento racial radical e a escuta do *pretuguês*

Nos encontros subsequentes com o grupo de profissionais do SUS e SUAS, tivemos uma importante intervenção de uma das participantes, que é assistente social e mulher negra. Na ocasião, ela relatou incômodo com a forma como nós, psicanalistas, comunicavam-se utilizando conceitos específicos como se fossem sabidos por todas as pessoas. Além disso, ela disse que, enquanto profissional do SUAS, gostaria de compartilhar que não conseguia acessar a conversa, não lograva depreender as discussões. Ou seja, nós, embora calcados na proposta de aquilombamento, estávamos também reproduzindo a dinâmica do silenciamento no nosso grupo.

Essa intervenção foi de suma importância para que pudéssemos nos reposicionar enquanto clínicos em busca de estratégias e metodologias coletivas a partir da reorientação de uma ética da diferença.

De forma análoga, no primeiro capítulo de *Pele negra, máscaras brancas* (FANON, 2008), ocorre importante discussão envolvendo linguagem, colonialidade e desejo: “Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana” (FANON, 2008, p. 34). Diante disso, pode x subalternx falar? Quem pode ser escutadx? De qual lugar é escutadx x subalternx?

Sabemos pela psicanálise que a linguagem, compreendida como campo simbólico, possui relação direta com o desejo, pois “o conceito de desejo permite pôr em destaque a definição da subjetividade como inserção necessária do sujeito no

⁵⁵ Para ver mais: <https://youtu.be/okpZDNW2L50>.

campo do sentido” (COSTA-ROSA, 2013, p. 30). Dependendo da relação que os povos colonizados estabelecem com a linguagem do colonizador, esta pode ser um atributo de manutenção de lugares coloniais.

Nessa direção, a psicanalista Grada Kilomba comenta, em diversas entrevistas, a dificuldade que foi traduzir seu livro, *Memórias de Plantação* (2019b), para o português. Embora seja sua língua materna, ela a reconhece como sendo profundamente colonial:

(...) a língua, por mais poética que possa ser, tem também uma dimensão política de criar, fixar e perpetuar relações de poder e de violência, pois cada palavra que usamos define o lugar de uma identidade. No fundo, através das suas terminologias, a língua informa-nos constantemente de quem é normal e de quem é que pode representar a verdadeira condição humana (KILOMBA, 2019b, p. 14).

Ao longo dos encontros, pudemos atentar à questão da colonialidade, buscando criar uma forma de nos dizer uma linguagem à flor-da-pele que mobiliza uma luta por sentidos, pela melanização, em contraponto ao complexo da inferioridade:

Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:
— inicialmente econômico;
— em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade (FANON, 2008, p. 28).

A colonialidade possui uma materialidade de exploração e expropriação. No entanto, a manutenção simbólica da inferioridade se dá pela interiorização dessa posição, por meio do racismo estruturante. Por exemplo, a língua portuguesa falada no Brasil é profundamente colonial, visto que se recalcou nos seus interstícios uma série de processos de subalternização. O que nos conduz à pergunta de Anna Turriani, do Margens Clínicas, na Formação Aberta⁵⁶: o quanto é necessário recalcar para a desigualdade existir?

Na Formação Aberta, Anna aponta como a pele é produtora de pensamentos. Escutamos pelos poros da pele e, dessa forma, a melanização é a produção de sentido (direção, significado e estesia) a partir da “terceira margem” (ROSA, 2001).

⁵⁶ Para ver mais: <https://youtu.be/Fg1qytxbKTU>.

“Toda essa brancura que me calcina...” (FANON, 2008, p. 107). “Queima minha pele! Queima minha pele! Queima minha pele!”⁵⁷

Narcisista é esta sociedade branca patriarcal na qual todos nós vivemos, que é fixada em si própria e na reprodução da sua própria imagem, tornando todos os outros invisíveis. Eu, eu estou rodeada de imagens que não espelham o meu corpo. Imagens de corpos brancos, com sorrisos perfeitos, sempre a olharem-se a si próprios e a reproduzirem a sua imagem como o objeto ideal de amor (KILOMBA, 2019a, p. 13).

Frente ao incêndio colonial, a melanização propõe retraçar o mapa-pele dos corpos, uma vez que parte do processo de escravização ocorreu embasado por explicações do racismo científico orientado pela tonalidade da pele.

Em termos da biologia, a pele é o maior órgão do corpo e possui duas camadas distintas: a epiderme e a derme. A epiderme é a camada mais externa, sendo formada pelo tecido epitelial e por cinco camadas: “estrato córneo, estrato lúcido, estrato granuloso, estrato espinhoso e estrato germinativo” (SANTOS, 2021).

O estrato germinativo contém células-tronco e também onde estão contidos os “melanócitos, células responsáveis pela produção de melanina, a melanina é a responsável pela diferença de cor entre as pessoas. Uma pessoa de pele negra possui mais melanócitos ativos que uma pessoa de pele branca” (SANTOS, 2021). Portanto, a melanina é uma defesa do corpo contra a radiação emitida pelo Sol.

Trago a biologia não para realizar uma naturalização das condições raciais. Pelo contrário, é para se pensar na bio-lógica, a proposta ética do campo vital de ressignificação de uma *política da pele*, que reencena uma cena colonial (KILOMBA, 2019b) por meio do dispositivo colonial-escravocrata. Desse modo, a melanização é uma avaliação sobre o lugar de escuta (SANTOS; TEIXEIRA-FILHO, 2020) do racismo estruturante.

O lugar de escuta é o da escuta das variações das singularidades dentro da língua maior, refere-se à construção de uma estilística da existência. Para isso é necessário construir uma ética à altura, que se deixa atravessar pelas intersecções dos marcadores sociais de diferença, isto é, uma clínica que amplie suas bases teóricas para se pensar os modos de produção das subjetividades para além das relações edípicas e fantasmáticas inconscientes, incorporando, por

⁵⁷ Queima minha pele, música do Baco Exú do Blues: <https://youtu.be/kmOCXxEXLVA>.

exemplo, referências das violências estruturais das relações humanas (SANTOS; TEIXEIRA-FILHO, 2020, p. 17).

O lugar de escuta se dá nos poros da pele, pois a pele é uma membrana viva, fronteira sensível que de tão íntima toca a todos nós. Já foi dito, na **Introdução**, sobre a clínica atuar na profundidade epitelial da flor-da-pele e como a pulsão seria o acesso a uma segunda pele transpessoal, uma outra sensibilidade que *sentipensa* com as categorias da vida, uma enunciação a partir da ética do “bem dizer”. Seria uma “implicação desejante, marcando a posição do sujeito nos conflitos e contradições que o atravessam” (COSTA-ROSA, 2013, p. 29).

Nessa perspectiva, é possível pensar uma correspondência entre a ética da análise como bem-dizer e a descida à zona do não-ser (FANON, 2008), zona dos conflitos e contradições, pois o “bem dizer” seria como falar uma língua estrangeira dentro da língua materna, uma língua indígena, uma língua com tinta preta: o *pretuguês* (GONZALES, 1983).

O dispositivo colonial-escravocrata produz uma alienação por meio da linguagem no *kazuí*, de maneira que o corpo deixa de ser uma morada. Assim, a melanização é um processo de singularização a partir da escuta do *pretuguês*, de maneira que “habilitar a expressividade pretoguesa é pôr em marcha uma práxis de transformação e de protagonismo discursivo pós-colonial” (GIUSEPPE; GONÇALVES, 2020, p. 65).

Tal como na pele existe um estrato germinativo, que forma as células que darão origem a todas as camadas mais superiores, também o aquilombamento visa dar passagem à germinação de outros mundos, na perspectiva do devir-criança em que “uma poça d’água é um rio”.

temos nos acostumado com o dever da denúncia (que rende inteligibilidade imediata, legitimidade, reconhecimento) e por vezes nos esquecemos do direito - humano - ao devaneio - vocação da arte. Menosprezamos sua potência em projetar novos mundos. desalimentamos a boca do futuro de nossos sonhos, com os quais ele cresce e nos cabe (nascimento, 2019, p. 19).

Como diz a autora, eles não só combinaram de nos matar, mas também de não nos deixar sonhar outros mundos possíveis.

conectando a conceituação pioneira de nascimento b. ao projeto de nascimento a., forjo desde meu lugar afrodiaspórico sexual-dissidente

o conceito de cuirlombismo literário (nascimento t.). reagir à dor é ainda recontar histórias. falar dor nos permite buscar cura (se é nosso projeto. imagino que, pra muitxs, seja), sentir a ferida colonial, pensar: como curar esse grande machucado íntimo, coletivo, antigo, renitente? (nascimento, 2019, p. 18).

Ferida colonial que dói e sangra (KILOMBA, 2019b), pois a sua cicatrização é transpessoal e sobre isso a autora propõe:

assentar nossa poética em ~~aqueerlombamento~~ acuírlombamento foi outra jornada: entender o contar-se/recriar- pelas palavras como um fazer mítico-político, reinvenção não só apesar do silenciamento colonial htcissexualizante mas contra ele y (mais importante pra mim) a partir de nossas próprias narrativas ancestrais, desenterradas da memória que as histórias mal-contadas guardam, brotá-las na pungência de nossos corpos e desejos, de Erzulie Dantor a vera verão, y além: reorganizando nossa própria história, narrativa, subjetividade desde a assunção da ancestralidade diaspórica sexual-dissidente. compreender quilombo como resistência e organização vem da atlântica beatriz nascimento, ao rejeitar a definição rasa (“agrupamento de escravos fugidos”) e redefinir: “numerosas formas de resistência [com as quais] x negrx manteve ou incorporou a luta árdua pela manutenção da sua identidade pessoal e histórica”. o quilombo “[...] representou na história do nosso povo um marco na sua capacidade de resistência e organização” (nascimento, 2019, p. 13-14).

3.4 Aquilombamento da clínica

Qual o sentido de resgatar a memória da força ativa dos quilombos?

Palmares pôs em questão a estrutura colonial portuguesa, resistiu a aproximadamente 27 guerras antes do seu desmantelamento (NASCIMENTO 1980). Foi mais que um grupo de escravos fugidos, foi uma experimentação de liberdade (nascimento, 2019).

Durante sua trajetória o quilombo serve de símbolo que abrange conotações de resistência étnica e política. (...)

Por tudo isto o quilombo representa um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira para uma maior auto-afirmação étnica e nacional. O fato de ter existido como brecha no sistema em que os negros estavam moralmente submetidos projeta uma esperança de que instituições semelhantes possam atuar no presente ao lado de várias outras manifestações de reforço à identidade cultural (NASCIMENTO, 1985, p. 48).

O quilombo habita nosso inconsciente enquanto uma memória da força ativa, um traço vivo diante do sistema de captura colonial.

Geni Núñez, na Formação Aberta, comenta a importância de mapear as emboscadas coloniais que são muitas vezes discursivas, afinal a palavra cria mundos. Nessa perspectiva, Maria Lucia, também na Formação Aberta, sinaliza que, para superar o racismo, primeiro, precisaríamos saber o que é. Em seguida, é preciso compreender os impactos que produz em nossa vida para pensar espaços de elaboração para ele. Segundo ela, existe um aprisionamento invisível do racismo, pois se não se tem nem nome para dar, não se sabe nem o quanto os efeitos do racismo estão tolhendo a sua potência.

Nessa perspectiva, quilombo vai para além de uma topologia e o aquilombamento se torna uma cartografia das linhas de fuga da colonialidade: a pulsão diaspórica. É imprescindível descobrir o que é inegociável para nós e isso implica uma recusa ativa às capturas coloniais, como nos ensina a filósofa Denise Ferreira da Silva⁵⁸.

Após um ano de Formação Aberta, convidamos a filósofa Denise Ferreira da Silva, que fez uma proposição bastante fortuita sobre aquilombamento, partindo dos conceitos de fugitividade, recusa, negação e transversalidade. Denise nos comoveu em diversos sentidos, pois nos ajudou a adensar ainda mais o conceito de aquilombamento. Para nós, intercessores do grupo, essa intervenção foi bastante necessária para expandir os horizontes da nossa proposta de Aquilombamento. Isso porque ela sintetizou os conceitos de quilombismo, quilombagem, quilombo-afeto e aquilombação.

Pois bem, partindo do posicionamento ético-político-clínico da indissociabilidade entre a teoria e a prática, em um dos nossos encontros com o Grupo, assistimos o trecho inicial da conversa com a Denise. Em conjunto, buscamos compreender se a explanação se afastava ou se aproximava do cotidiano nos serviços, tendo em vista a complexidade dos conceitos.

Elas disseram de uma inquietação diante da complexidade dos conteúdos apresentados, perguntando: como podemos incorporar tais reflexões aos processos de trabalho? Diziam como a rotina nos serviços é esmagadora e não proporciona tempo para elaborar.

⁵⁸ Para ver mais: <https://youtu.be/yIYOd9IAgiw>.

Diante disso, Denise diz do aquilombamento na sua dimensão virtual e da necessidade de existir em um outro tempo. Diz, igualmente, da possibilidade, do escravizado situado na perspectiva do devir (MOURA, 1990). Qual seria o caminho para uma fuga *re-existente*?

A elaboração da Denise reverberou no fazer-saber do grupo de modo que elas associaram o conceito de fugitividade e transversalidade ao livro “*Ideias para Adiar o Fim do Mundo*” (KRENAK, 2019). Em virtude dessa reverberação, passamos então a reconhecer os pára-quedas coloridos (KRENAK 2019), que já são cotidianamente inventados por elas.

A queixa da dificuldade de não encontrar espaços de vitalidade nas instituições de saúde e assistência social é constante e, por meio dos nossos encontros, começam a recordar de pequenas brechas de vida, da importância de se permitir sonhar e construir utopias que as movimentam. O mesmo ocorre no quilombismo (NASCIMENTO, 1980), que mostra como a história negra e indígena não é apenas de passividade e dor, mas também de lutas e alegrias, ressaltando a importância nos nutrir das narrativas escritas pelas pessoas que resistiram às opressões.

A professora Rosane Borges⁵⁹ nos pergunta em uma das suas lives de aquilombamento: qual é a disputa narrativa que se faz numa perspectiva aquilombada? E prossegue: a escuta é uma decisão política, uma vez que se trata de autorizar-se a se afetar. Ou seja, trata-se de *escutar com o olhar*, deixar ressoar, acordar desde dentro, como diz o poeta João Cabral de Melo Neto (1989).

Pensamos no aquilombamento enquanto criação de territórios existenciais, como reconstrução de sentidos. É também fazer rede pela flor-da-pele, permitir evidenciar isso que, de tão íntimo, toca a todxs nós.

Tal criação é uma luta constante que não significa que um dia chegaremos a um lugar ideal descolonizado. A proposta do Aquilombamento da clínica é uma descida ao verdadeiro inferno da zona do não-ser (FANON, 2008), pois significa sustentar os tensionamentos, que habitam as encruzilhadas, para que se possa dar passagem a uma multiplicidade soterrada pela colonialidade.

Desse modo, é preciso uma escuta-encruzilhada, ou seja, uma escuta com olhar à altura das contradições das encruzilhadas. Necessita-se de uma intercessão na direção do originário da pulsão diaspórica.

⁵⁹ Para ver mais: https://youtu.be/_m5zrMY5o2g.

A Clínica Crítica dos processos de subjetivação em que essa psicanálise e esse materialismo são aplicados não dispensa nenhuma forma de intercessor/analizador que seja possível pôr simultaneamente em ação: intercessão entre conceitos, entre posições éticas, entre agenciadores estéticos, realizada por intercessores encarnados, pelos acontecimentos causados pelos diferentes efeitos da Demanda Social (e não só sintomáticos), intercessão provocada através dos diferentes dispositivos construídos para a estratégia de superação disciplinar. Como clínica da intercessão põe em ação um tipo particular de interferência que se dá no plano da transferência no sentido psicanalítico (não apenas transferência imaginária através da repetição dos vínculos afetivo-relacionais a que ainda hoje se quer reduzi-la em algumas críticas afobadas), como transferência circunstancial de saber pelos sujeitos do sofrimento nas figuras do Outro, designadas para esse fim pela ideologia social ampla. A clínica crítica dos processos de subjetivação na Atenção Psicossocial parte do princípio de que sempre há intercessores, a realidade é concebida como processo de intercessão, tanto os movimentos quanto as estases são sempre processos intercessores. Portanto a Clínica Crítica considera circunstancial e relativo o fato do indivíduo que sofre transferir a outro seu saber sobre o que lhe acontece, por isso ela não deve esgotar sua ação na terapêutica. Já sabemos ser exigência da ética que efeitos terapêuticos venham associados a efeitos simultâneos de reposicionamento do sujeito nos conflitos e contradições que o atravessam, mas também em relação ao processo de produção de sentido às injunções da realidade e do real, produção significativa que faz diferença. Diferença traduzida em efeitos de sentido e significantização do gozo angustioso (COSTA-ROSA, 2013, p. 165-166).

A aposta radical da psicanálise é que, já na queixa, está operando o saber inconsciente, embora de forma alienada. Com isso, pode ser que pareça que é o outro que possui esse saber (COSTA-ROSA, 2013). O aquilombamento opera com a mesma aposta, não somos nós que vamos ensinar como realizar tal redirecionamento ético. A nossa postura clínica é de intercessão, é de atuar nas brechas, no drible, na mandinga, nas encruzilhadas, naquilo que se passa “entre sentidos”, buscando dar passagem à perspectiva da diferença absoluta. “As brechas são aparentemente pequenas, mas em contrapartida são bastante estridentes (...), nas condições de inexistência de uma agenda de transformações globais a melhor tática é aproveitar os conflitos” (COSTA-ROSA, 2013, p. 212).

Os intercessores, como dizia Deleuze (2013), interessam-nos pelos movimentos. Não são relevantes pelo que se passa antes deles ou pelo que os causa, mas sim devido àquilo que estão se dando. Como figuras híbridas que se põem a

operar pelo entrecruzamento de diferentes domínios, eles possibilitam darmos passagem à produção do novo, próximo à figura do Exú, como já dissemos.

Intercessão é uma posição de inserção nas margens preexistentes, “uma maneira de colocação em órbita” (DELEUZE, 2013, p. 155) ou, ainda, uma ética de “‘chegar entre’, ao invés de ser origem de um esforço” (idem).

Para explicar o que são intercessores, Deleuze (2013) coloca no mesmo plano a arte, a ciência e a filosofia. Dessa maneira, a tarefa da filosofia seria criar conceitos. E por conceitos entende-se aquilo que “se concebe”, ou seja, o que dá passagem. Criar conceitos em filosofia, segundo ele, não seria uma tarefa reflexiva maior do que a criação de agregados sensíveis no campo das artes. A partir disso, o autor pergunta: “Como é possível, sobre linhas completamente diferentes, com ritmos e movimentos de produção inteiramente diversos – como é possível que um conceito, um agregado e uma função se encontrem?” (DELEUZE, 2013, p. 158).

Assim sendo, a proposta do sujeito intercessor é a de habitar o plano virtual de composição (superfície onde acontece a criação), com outros movimentos de resistências em que as dimensões se interseccionam.

Colocar-se em órbita é acessar o campo vital. No aquilombamento da clínica, o analista é um intercessor que visa cumprir o destino ético da pulsão diaspórica. Isto é, afirmar-se enquanto potência de transfiguração por meio da qual a vida plasma-se em novas formas toda vez que se vê sufocada.

A clínica só acontece no limite, nas fronteiras do eu, fora de si, em zonas anômalas de intensidades, de intersecção. O aquilombamento da clínica exige uma escuta do inconsciente capaz de afetar-se pela experiência da subjetividade fora do sujeito, fora da experiência do eu.

Sendo assim, a intercessão no aquilombamento da clínica é a composição de uma perspectiva de escuta, atravessada pelos marcadores sociais de diferença (gênero, raça, classe social e orientação sexual). Essas intersecções promovem desestabilizações da noção de identidade, de modo que ela se torna operadora da singularização em que o sujeito se torna uma multidão, uma polifonia desejante.

O deslocamento do dispositivo colonial-escravocrata, em que não se fala do humano universal sem gênero ou sem cor, torna o conceito de humanidade algo político. Assim, para escutar e dar passagem à potência dessas vozes, por vezes silenciadas, é preciso uma posição intercessora (COSTA-ROSA, 2013).

Assim, consideramos que o Aquilombamento nas Margens, como trabalho clínico em que os sujeitos ocupam o lugar de construção de saberes sensíveis, alia-se à costura de rede de composição. A reorientação ética que o Aquilombamento da clínica propõe é o questionamento do MPC sobre como a clínica se posiciona diante desse modo de produção.

Aquilombar-se é sair da lógica da universalidade abstrata, calcada na *branquitude* que, enquanto permanecer, impedirá a construção da humanidade em sua radicalidade.

Para finalizar, partimos do pressuposto de que os habitantes da margem veem primeiro aquilo que o centro não vê, como nos ensina Rosane Borges. Nesse sentido, voltar ao quilombo é fazer retornar à diferença. Dessa forma, o conceito de Nietzsche (2011) de eterno retorno da diferença é muito próximo àquele de tempo espiralado, difundido nas religiões de matriz africana, segundo o qual tudo o que aconteceu se repete na diferença absoluta.

Considerando que colonialidade é também um atributo da linguagem, podemos dizer que o aquilombamento é a invenção de uma outra gramática racial, de uma língua estrangeira em lugar da linguagem colonial.

O que o silenciamento produz enquanto guardião da violência colonial (FANON, 1979)? A psicanálise nos ensina que o “curar-se” se faz pela palavra. Nesse viés, na Formação Aberta, Geni Núñez nos convida a pensar a palavra enquanto medicina, ou seja, a palavra pode produzir saúde ou adoecimento. E, para a produção de saúde, é preciso um artesanato narrativo: “como podemos pensar no reflorestamento da imaginação?”.

Enfim, o aquilombamento da clínica é uma luta longa e desconhecida por uma vida no singular. É *erguer a voz* do desejo na sua dimensão ativa.

CONCLUSÃO: UMA CARTA AO QUE VAI NASCER

São Paulo, 12 de fevereiro de 2022.

Não existe história muda. Por mais que a queimem, por mais que a quebrem, por mais que mintam, a história humana se recusa a ficar calada (Eduardo Galeano).

Do ponto de vista da fome, há os que dizem “melhor sobrar do que faltar” e aqueles que comem as sobras. Na clínica, escutamos tanto a fome quanto a sobra para conseguir escutar o apetite vital.

Carolina Maria de Jesus, escritora do “*Quarto de despejo*” (2014), falava que o Brasil deveria ser dirigido por uma pessoa que já passou fome, pois ela é uma ótima professora. Nessa obra, ela escreveu um testemunho da fome: a Amarela (JESUS, 2014). A fome é real. A miséria é real. O genocídio negro e indígena é real. O desastre climático (aquecimento global) é real e, também, a pandemia de Covid-19 é real.

Hoje, voltaram a morrer mais de 1.000 pessoas por dia no Brasil de Covid-19. Segundo o Instituto Pólis (2022)⁶⁰, na cidade de São Paulo (SP), a maioria das mortes em decorrência do novo coronavírus são de homens negros e pobres;

Escrever uma tese, durante a pandemia de Covid-19, sob um governo que realizou ataques diretos às universidades, foi como nadar contra a corrente. A cada dia, parecia mais dispensável produzir qualquer pensamento crítico frente ao negacionismo, pois a tristeza e a raiva constantemente silenciavam a escrita. O que me faz lembrar James Baldwin, que dizia: “ser negro e relativamente consciente é estar quase sempre com raiva”. Assim, foi preciso perguntar: o que fazer com a raiva? Nadar na contracorrente.

Contracorrente é um movimento em busca de uma variação (BERNARDES, 2019), um discurso menor dentro da língua materna. Em outras palavras, é sobre a língua do desejo, o que levou Maria Carolina de Jesus (2014).

Maria Lúcia da Silva⁶¹ aponta que todos os processos que têm como meta colocar o outro em posição de subordinação produzem raiva, mesmo sem saber para

⁶⁰[https://polis.org.br/estudos/dois-anos-de-pandemia-no-
msp/?fbclid=IwAR1Nkg61tvbeL5e1oFa_A4v3F4C0J_IBPyYKXs_80-ksFOHGcy364Yhs5KU](https://polis.org.br/estudos/dois-anos-de-pandemia-no-msp/?fbclid=IwAR1Nkg61tvbeL5e1oFa_A4v3F4C0J_IBPyYKXs_80-ksFOHGcy364Yhs5KU)

⁶¹ Para ver mais: https://youtu.be/3oN_9l2uqR4

onde direcioná-la e nem as razões de senti-la. Ela continua e aponta como nós, psicólogos, falamos pouco do efeito da raiva em nós.

Constantemente, escutar os efeitos da colonialidade na clínica é ter que manejar transferencialmente a raiva. Nesse sentido, a poeta e feminista negra e lésbica Audre Lorde (2020) ajuda-nos a escutar essa raiva:

Minha reação ao racismo é a raiva. Tenho vivido com essa raiva, ignorando-a, alimentando-me dela, aprendendo a usá-la antes que ela relegue ao lixo as minhas visões, durante boa parte da minha vida. Houve um tempo em que eu fazia isso em silêncio, com medo do fardo que teria de carregar. Meu medo da raiva não me ensinou nada. O seu medo dessa raiva também não vai ensinar nada a você. (LORDE, 2020, p. 155).

Por vezes, a raiva é uma resposta das forças reativas, porém, em outra camada, ela guarda uma reivindicação do reconhecimento da humanidade. Fanon (1979) dizia que a descolonização é sempre um fenômeno violento, pois envolve o fim de um mundo calcado na colonialidade e a invenção de outra humanidade.

Em abril de 2021, no exame de qualificação, a professora tatiana nascimento, apesar de se dizer de fora do campo da clínica, colocou-me uma questão analítica. Perguntou-me se a escrita do doutorado havia sido um percurso alegre, da ética do bem viver e pontuou como isso poderia se refletir na escrita.

A essa questão, hoje respondo que foi uma escrita que se deu na encruzilhada entre: pandemia; bolsonarismo; corte das bolsas; destruição das universidades; sucateamento das políticas públicas; morte de pessoas próximas e distantes e mais de 600 mil mortos pela covid-19.

Ao mesmo tempo, lembro do dia da defesa de doutorado do meu pai, Ivair. Naquele momento, via sua preparação para aquele processo e foi quando decidi: vou fazer doutorado quando acessar o dizer.

Dessa forma, o dizer do presente texto passou, principalmente, por duas cenas que envolvem:

- A Jussara⁶², um dos primeiros atendimentos que realizei no CRAS, uma mulher negra, de 50 anos, com 6 filhos, moradora da periferia. Ela chegou ao serviço pedindo cesta básica e, no meio do atendimento, relatou uma situação de violência doméstica em que o marido apontou uma faca para ela. Após meses

⁶² Nome fictício.

de acompanhamento, Jussara conseguiu sair da relação de violência doméstica e voltou a estudar, visto que havia parado no Ensino Fundamental. Jussara é uma das remetentes desse texto, que escrevi tentando estar à altura da sua *autopoiesis* (capacidade de invenção de si).

- A lembrança de um garoto. Na saída do meu primeiro dia de aula do doutorado na PUC – SP, encontrei um garoto negro vendendo balas nas escadarias que dão acesso ao prédio principal. Nunca mais o vi, mas lembro de encontrar um remetente ali e saber que meu desejo de escrever passava pela universidade. Entretanto, encontrava sua vitalidade naqueles que ficavam na escadaria e não tiveram oportunidade de adentrar a universidade.

Todo dizer é de uma vida. A pulsão é um dizer, um exercício ético, um exercício da diferença. A ética do bem dizer é como falar uma língua estrangeira dentro da língua materna. Nessa perspectiva, se uma vida corresponde a esse desejo que não deixou de existir, em que medida estou à altura do dizer de uma vida, no singular (SCHIAVON, 2012)?

Tentei responder essa questão com essa tese, que é essencialmente sobre o desejo e colonialidade:

A palavra desejo tem bela origem. Deriva-se do verbo *desidero* que, por sua vez, deriva-se do substantivo *sidus* (mais usado no plural, *sidera*), significando a figura formada por um conjunto de estrelas, isto é, as constelações. Porque se diz dos astros, *sidera* é empregado como palavra de louvor - o alto e, na teologia astral ou astrologia, é usado para indicar a influência dos astros sobre o destino humano, donde *sideratus*, siderado: atingido ou fulminado por um astro. De *sidera*, vem *considerare* examinar com cuidado, respeito e veneração - e *desiderare* cessar de olhar (os astros), deixar de ver (os astros) (CHAUÍ, 1990, p. 22).

Ao longo do texto, realizamos **Mergulhos** buscando nos guiar pelas estrelas, orientando-nos pelas constelações. É interessante pensar que desejo (*desidero*) possui uma relação com o espaço sideral (*sidera*), não só pelo aspecto poético, mas também por nos ajudar a compreender o desejo orientado pela bússola ética (ROLNIK, 2018).

O desejo é o sistema dos signos a-significantes com os quais se produz fluxos de inconsciente em um campo social. Não há eclosão alguma de desejo, em qualquer lugar que seja, pequena família ou

escola de bairro, que não questione as estruturas estabelecidas. O desejo é revolucionário porque quer sempre mais conexões e agenciamentos. Mas a psicanálise corta e achata todas as conexões, todos os agenciamentos, ela odeia o desejo, odeia a política. (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 94-95).

Uma psicanálise que dissocia a clínica e a política é uma práxis colonial. Nesses termos, “um pressuposto fundamental da ética psicanalítica é a indissociabilidade entre clínica e política” (OLIVEIRA; PALMA; VERONESE, 2009, p. 1345).

O inconsciente tem cor (NOGUEIRA, 1998) e, ao contrário de uma metapsicologia do racismo, é preciso uma metapsicologia a partir do racismo estrutural e estruturante que leve em conta que as relações de poder, raça, gênero, classe, sexualidades heterodissidentes (AYOUCHE, 2019).

A metapsicologia freudiana é apresentada como a metapsicologia universal, porém, muitas vezes, é uma metapsicologia situada no identitarismo branco, ou seja, situada na Europa. A psicanálise nasceu num contexto em que se centrava em relações de sexualidade e gênero, enquanto o restante do planeta estava sob o jugo de relações sociais de dominação pela raça. Será que isso não desloca a metapsicologia? (AYOUCHE, 2019)

É importante abandonar a *branquitude* na clínica, como nos ensina tatiana nascimento na Formação aberta. Isso porque o racismo estruturante promove a desumanização tanto das pessoas negras e indígenas quanto das pessoas brancas.

A análise da implicação no campo das relações raciais é essencial para compreender a colonialidade. Por vezes, isso perpassa fatos como, por exemplo, segurar o caixão junto dos corpos negros e indígenas vítimas do genocídio e interromper a fábrica de aniquilamento de vidas negras que continua desovando corpos no Cemitério dos Pretos Novos. Com isso, constatamos que “a verdade é que a colonização, em sua essência, se apresentava já como uma grande fornecedora dos hospitais psiquiátricos” (FANON, 1979, p. 212).

É necessário analisar-se singularmente a experiência de racialidade e perscrutar quando a raça foi uma questão, pois encontrar a si, em sua construção racial, é um processo singular de identificação das violências que sofremos e praticamos. Essa é uma maneira de desobstruir a escuta e suas consequentes afetações.

“O combate ao racismo não é uma demanda minha, é uma demanda do CRAS”, disse uma das componentes do Grupo Aquilombamento nas Margens. Resposta que ela deu ao ser questionada, no seu serviço, sobre a importância de se pautar questões raciais para serem atreladas ao cuidado da saúde e assistência social.

Como Lia Vainer Schucman⁶³ disse na Formação Aberta, não há dúvidas de que impera o privilégio no âmbito simbólico da branquitude. O que permite às pessoas brancas não fazerem das questões raciais questões que lhes dizem respeito e tampouco torná-las uma escolha.

Contudo, até que ponto é possível ignorar a violência quando se carrega a monstrosidade racista nas entranhas de suas subjetividades? É possível a clínica oferecer outra relação entre a vida e a Política?

Política é a arte de movimentação dos afetos para uma determinada ação. Assim, a atividade principal da clínica é escutar a política do desejo na sua voz ativa, ou seja, é analisar com quais forças estamos lidando e onde o desejo está sendo colonizado por forças reativas.

Nessa perspectiva, tal qual Spinoza (2019), vale perguntarmos quais formas políticas aumentam as potências singulares e quais as diminuem? Quais são propícias à liberdade e quais levam à colonização?

Ao longo de sua obra, Fanon deu diferentes lugares para o subjetivo no social e para o social na clínica:

Há, então, por parte de Fanon, a junção dessas perspectivas para pensar uma psiquiatria que dê conta de pensar o simbólico e que não se resuma ao biológico. A psicanálise, portanto, foi decisiva nesse processo, só que ela é só mais um dos elementos [de] que o autor lança mão para pensar essa clínica, que é psiquiátrica antes de qualquer coisa. Essa clínica psiquiátrica é uma clínica que não se esgota em si mesma, pois para Fanon há uma relação entre social e político que implica pensar transformações sociais como elementos de possibilidade inclusive de cura e de resignificação (FAUSTINO, 2022b).

Como colocar em pauta as transformações sociais quando isso sequer está no horizonte político comum? Por outra via, como na clínica cuidamos do devir-revolucionário, isto é, da capacidade de as pessoas se tornarem revolucionárias?

⁶³ Para ver mais: <https://youtu.be/728VkRya7l0>

São questões em aberto para trabalhos futuros, para o que vai nascer. No entanto, vale ressaltar que, para agirmos na dimensão revolucionária de um processo de descolonização do desejo, é preciso compreender os efeitos da colonialidade no desejo.

Nesse sentido, esta pesquisa trouxe três perguntas principais correspondentes a cada **Mergulho**: o que produz a colonialidade? Como diagnosticar seus efeitos? Como aquilombar a clínica?

Para tanto, busquei *escutar com o olhar* o Modo de Produção Colonial (MPC) e, também, analisar onde a voz ativa do desejo escapa à colonização: a pulsão diaspórica.

Como disse anteriormente, a colonialidade é um incêndio que desmatou toda uma fauna de modos de existir, de modos de relação com a vida.

Assim, o país se construiu a partir de seu fantasma fundamental, a saber, o fantasma do espaço vazio, amorfo, que traga todos para a letargia e o nada. Um fantasma colonial por excelência, talvez o mais brutal de todos, aquele que apaga tudo antes do momento da “descoberta”. Pois se nunca há nada aqui, então não há porque olhar para trás, não há porque se preocupar com aquilo que o fogo queima e consome. Ao contrário, há de se vencer o atraso, há de se desenvolver o país, conquistar o próprio território, tirá-lo do tempo sem destino para que ele enfim produza riqueza e encontremos nosso pretense grande destino (SAFATLE, 2020b).

A colonização não acabou. Ela continua por meio de emboscadas coloniais. O racismo é uma manifestação da colonialidade, logo, o léxico e a gramática racial permitem a escuta dos analisadores éticos da nossa sociedade.

O MPC, correlato do Modo Capitalista de Produção, tem uma relação dialética com o dispositivo colonial-escravocrata. Ao mesmo tempo em que alimenta a fantasia colonial e a escravização do gozo, é mantido por ambos. A síntese desse processo dialético é o mal-estar colonial.

Conforme Deleuze e Guatarri (2010, p. 24-26): “todo conceito remete a um problema, a problemas sem os quais não teria sentido, e que só podem ser isolados ou compreendidos na medida de sua solução. [...] Cada conceito opera um novo corte, assume novos contornos, deve ser reativado ou recortado”.

Desse modo, qual problema remete aos conceitos centrais de dispositivo colonial-escravocrata, ao diagnóstico ético e ao Aquilombamento da clínica?

O diagnóstico ético se refere a um sociodiagnóstico (FANON, 2008).

Assim, a perspectiva sociogênica se apresenta como uma mediação dialética que não anula nem a experiência individual nem aquilo que é mais geral, do ponto de vista das capacidades humanas ou dos processos psíquicos. Essas mediações, no entanto, não são entidades metafísicas ou biológicas, mas sim determinações históricas que atravessam as condições concretas de vida, restringindo e constringendo as possibilidades de subjetivação. A ênfase na dimensão histórico-social, aqui, é fundamental, pois permite pensar as mediações como elementos sujeitos à intervenção humana através de uma práxis política. Por essa razão, antes de enfatizar que o “prognóstico está nas mãos daqueles que anseiam abalar as carcomidas fundações do edifício”, Fanon argumenta: “A sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não está imune à influência humana” (Fanon [1952] 2020: 25) (FAUSTINO, 2022a, p. 48).

A sociogênese objetiva uma outra articulação dos conceitos de universal, particular e singular na prática diagnóstica. A singularização se daria pela articulação do universal e do particular (COSTA-ROSA, 2013).

Nesse sentido, ainda estamos calcados na fantasia colonial e a introjetamos através da repetição da violência colonial cíclica (FANON, 1979). Tais conceitos remetem à problemática da subjetivação do poder e da dissociação da clínica com a política.

Ao indivíduo submetido à situação colonial é exigido “que viva sem a própria matéria de sua afetividade” (Fanon [1961] 2010: 19). Enquanto esse fator não fosse levado em consideração, não seria possível estabelecer um diagnóstico psíquico coerente, pois, no plano político e social, seria inviabilizado aquilo que ele entendia por “verdadeira desalienação do negro” (Fanon [1952] 2020: 25) (FAUSTINO, 2022a, p. 49).

É comum ouvir na clínica o relato de pessoas negras que se sentem em carne-viva, pois o contato com o racismo estrutural as esfolia, como se lhes retirasse uma cobertura de proteção sensível, desumanizando os sujeitos.

O processo de melanização do Aquilombamento da clínica é de acesso à segunda pele transpessoal, a partir do estrato germinativo (virtual) de intensificação da existência por meio da identificação com o traço vivo.

Como diz Renato Nogueira na Formação Aberta, existe algo em comum nos quilombos que é um projeto de *re-xistência* negra contra hegemônico. Ele afirma que o conflito é inerente à vida humana e o Aquilombamento é uma forma de gestão dos conflitos em que os problemas são compartilhados. Há um princípio de que podemos

viver juntos, o que não quer dizer que não existem conflitos, mas sim que precisamos de tecnologias para elaborá-los.

Ademais, Nogueira salienta que o Aquilombamento é uma proposta política cosmoafílica, diferente das sociedades cosmoafóbicas, que operam no registro do medo com a necessidades de muralhas. Já os quilombos não têm uma base filosófica para o estabelecimento de princípios políticos, não têm a necessidade de produzir sistemas de exclusão e seletividade permanentes.

Nessa medida, o Aquilombamento só é possível se for calcado em um território cultural cosmoafílico. Nele, todxs têm lugar. O desafio é que o nosso modo de sentir, pensar e desejar é cosmoafóbico.

No início da pesquisa, a pergunta era se a clínica poderia ser um dispositivo de descolonização. Porém, antes é preciso perguntar a qual colonização ela está submetida para compreendermos o quanto está colonizada e o quanto podemos subverter essa colonização.

Nesse sentido, o Aquilombamento da clínica é um desdobramento da descolonização dela, travando um duplo agenciamento: i) o diálogo com outras bases e ii) a invenção de outros dispositivos clínicos.

É nesse sentido que vale pensar uma clínica que é uma clínica da encruzilhada. Encruzilhada no sentido afro-brasileiro, em termos de Exu, não como fim de caminho, mas como abertura ambígua, oxímora, contraditória, de horizontes possíveis; de ligações entre masculino e feminino, morto e vivo, passado e presente, marxismo e psicanálise. Fanon parece estar no meio dessa tensão, e a forma com que ele pensa alienação reflete justamente essa tensão entre psicanálise e marxismo, mas também aquela mediada pelas provocações do movimento de negritude. A clínica para Fanon é fundamental, mas é preciso revolucionar o mundo para que a subjetividade possa ter um outro espaço de vivência do conflito, da alienação e do mal-estar. Há uma aposta dele nessa revolução como processo terapêutico (FAUSTINO, 2022b).

A encruzilhada ética proposta pelo Aquilombamento da clínica é a reavaliação do dispositivo colonial-escravocrata que promove a desumanização dos colonizados e dos colonos. Assim, é preciso uma *escuta do olhar*, uma escuta – encruzilhada atenta à fantasia colonial e à escravização do gozo. Do contrário, continuaremos reproduzindo formas de vinculação coloniais. Por exemplo, em “Pele negra, máscaras brancas” (FANON, 2008), o psiquiatra martinicano comenta sobre as relações interraciais, não para moralizá-las, mas sim para apontar o MPC no registro simbólico.

Em suma, o autor destaca a forma de articulação afetiva que a fantasia colonial produz e a sua política de afetação.

Portanto, surge a proposta de Aquilombamento da clínica, tornando-a um espaço em que seja possível transformar o silenciamento do pacto narcísico da *branquitude*⁶⁴ (BENTO, 2002) em linguagem. Para isso, foi necessário escutar diferentes campos de saber (psicanálise, filosofia da diferença, feminismo negro interseccional, etc.) na encruzilhada. Foi preciso colocá-los em diálogo, escutar como essa conversa os modificava e, também, qual práxis adviria desse encontro.

Por fim, como afirma Borges (2020), é necessário o protagonismo das mulheres negras para a criação de um novo pacto civilizatório fora do MPC, para desenvolver uma concepção de humanidade na sua radicalidade. Pois, a subjetividade das mulheres negras é capaz de portar os ideais de uma revolução.

“São das mais profundamente excluídas que poderemos ouvir vozes que enunciem um universal sobre o alcance dessa tarefa” (BORGES, 2020). As feministas negras, por estarem na borda, seriam as mais autorizadas a medir a ética de uma diferença absoluta em exercício. Assim, é possível assumir uma posição interseccional, uma escuta – encruzilhada, o que nos reposiciona nas relações de poder estabelecidas a partir dos corpos que foram marcados historicamente (mulheres, negros, LGBTQI+, indígenas etc.). Isso porque elas portam a expertise de serem as protagonistas do pacto civilizatório do Aquilombamento das margens.

A margem é o lugar da exclusão. Margem é o território da falta, da escassez, da destituição histórica, da perda e, também, o lugar em que nós, habitantes das margens, homens e mulheres negros e indígenas, reelaboramos nossas vidas. É lugar da potência de onde nos insurgimos (BORGES, 2020). Em outras palavras, “o verdadeiro nome da falta é a diferença” (SCHIAVON, 2003, p. 230).

A “terceira margem” (ROSA, 2001) é a zona de passagem da pulsão diaspórica, tendo em vista que a pulsão é sempre diaspórica frente à racionalidade colonial. Isso significa que ela sempre escapa, vaza, transborda às capturas da colonização.

A pulsão diaspórica sintetiza esta tese e é o seu ponto de partida/chegada, uma carta ao que vai nascer. Ela é menos uma nova nomeação e mais uma *ampliação* a partir da reavaliação das implicações subjetivas do dispositivo colonial-escravocrata.

⁶⁴ Conceito cunhado pela Tatiana Nascimento.

Tem menos a finalidade de cunhar uma nova modalidade pulsional e mais o objetivo de enfatizar a revisão dessa colonização que contamina as bases clínicas.

Por fim, o quilombo surge para restituir a potência para além do espaço topológico. Cria uma via de passagem da pulsão diaspórica, da perspectiva da diferença absoluta. Ademais, como formulou poeticamente Rosane Borges, na Formação Aberta, o aquilombamento, frente às luzes do poder, é a reunião de vagalumes. É a expansão da potência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADICHIE, C. N. **O perigo de uma história única**. Tradução de Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Editora Pólen, 2019.
- ALMEIDA, S. L. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- ALMEIDA, S. L. A morte e a política. **Folha de São Paulo**, São Paulo, mar. 2021. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/silvio-almeida/2021/03/a-morte-e-a-politica.shtml>>. Acesso em: 20 mar. 2022.
- ALMEIDA, S. L. As instituições estão funcionando. **Folha de São Paulo**, São Paulo, out. 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/silvio-almeida/2020/10/as-instituicoes-estao-funcionando.shtml>>. Acesso em: 21 jan. 2021.
- ALVES, C. **Obras completas**. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1997.
- ANZALDÚA, G. **Boderlands/La frontera: the new mestiza**. San Francisco: Spinters: Aunt Lute, 1987.
- ANZALDÚA, G. To(o) queer the writer – loca, escritora y chicana. In: KEATING, Ana Louise (Ed.). **The Gloria Anzaldúa Reader**. Durham: Duke University Press, 2009, p. 163-175.
- AYOUCHE, T. **Psicanálise e hibridez: gênero, colonialidade e subjetivações**. Curitiba: Calligraphie, 2019.
- BAPTISTA, L. A. dos S. **A fábrica de interiores: a formação psi em questão**. Niterói: EdUFF, 2000.
- BAPTISTA, L. A. **A Cidade dos Sábios**. São Paulo: Summus, 1999. Disponível em: <http://www.slab.uff.br/index.php/producao/8-noticias/49-luisantoniobaptistatextos>
- BARROS, M. **Águas**. Campo Grande: Sanesul, 2001.
- BARROS, M. **Retrato do artista quando coisa**. Rio de Janeiro: Record, 1998.
- BARTHES, R. **Fragmentos de um Discurso Amoroso**. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1981.
- BELO, F. **Psicanálise e racismo: Interpretações a partir de Quarto de despejo**. Belo Horizonte, MG: Relicário, 2018.
- BENELLI, S. J.; COSTA-ROSA, A. Paradigmas diversos no campo da assistência social e seus estabelecimentos assistenciais típicos. **Psicologia USP** [online], São Paulo, v. 23, n. 4, p. 609-660, dez. 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-65642012000400002>. Disponível em:

<<https://www.scielo.br/j/pusp/a/F7t5GM5SM7VfNQSfPFdCgyc/?lang=pt>>. Acesso em 20 mar. 2022.

BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: _____.; CARONE, I. (Orgs.). **Psicologia social do racismo**: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis - RJ: Vozes, 2002.

BERNARDES, L. A. **(De)composição de conflitos**: um ensaio dos afetos no teatro do Judiciário. 2019. 86 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia: Psicologia Clínica) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

BIRMAN, J. **As pulsões e seus destinos**: do corporal ao psíquico. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

BORGES, R. Democracia, reforma política e a dimensão racial e de gênero: qual o caminho possível? **Medium**, 14 de ago. 2020. Disponível em: <https://medium.com/@rosanesborges/democracia-reforma-pol%C3%ADtica-e-a-dimens%C3%A3o-racial-e-de-g%C3%AAnero-c072e175bbdf> . Acesso em: 24 mar. 2022.

BRECHT, B. **Poemas**: 1913-1956. São Paulo: Editora 34, 2000.

BRUM, E. A Amazônia é o centro do mundo. **El País**, 09 ago. 2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/09/opinion/1565386635_311270.html>. Acesso em: 21. jan. 2021.

BRUM, E. O “gado humano” que Bolsonaro leva ao matadouro. **El País**, 19 ago. 2020. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-19/o-gado-humano-que-bolsonaro-leva-ao-matadouro.html>>. Acesso em: 21 jan. 2021.

BRUM, E. O suicídio dos que não viram adultos nesse mundo corroído. **El País**, 19 jun. 2018. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/06/18/opinion/1529328111_109277.html>. Acesso em: 21 jan. 2021.

BRUM, E. Um negro em eterno exílio. **El país**, 31 ago. 2015. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2015/08/31/opinion/1441035388_761260.html>. Acesso em: 21 jan. 2021.

BUENO, P. A. T. **O direito e o avesso**: psicanálise e a exceção necropolítica na intersetorialidade. 2021. 198 f. Tese (Doutorado em Psicologia: Psicologia Social) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021.

CÁRDENAS, T. **Cachorro velho**. Tradução de Joana Angélica d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

CARNEIRO, A. S. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CÉSAIRE, A. **Discurso sobre o colonialismo**. Tradução de Claudio Willer. São Paulo: Veneta, 2020.

CHAUÍ, M. Laços do desejo. In: NOVAES, A. **O desejo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CONCEIÇÃO, W. L. **Branquitude**: dilema racial brasileiro. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2020. Disponível em: <http://www.papeisselvagens.com/uploads/6/9/3/3/69339767/branquitude_dilema_racial_brasileiro.pdf>. Acesso em 22 mai. 2022.

COSTA-ROSA, A. **Atenção Psicossocial além da Reforma Psiquiátrica**: contribuições a uma Clínica Crítica dos processos de subjetivação na Saúde Coletiva. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

COSTA-ROSA, A. Ética e clínica na Atenção Psicossocial: contribuições de Freud e Lacan. **Revista Saúde Soc.** São Paulo, v. 20, n. 3, p. 743-75, set. 2011.

COSTA-ROSA, A.; LUZIO, C. A.; YASUI, S. Atenção Psicossocial: rumo a um novo paradigma na Saúde Mental Coletiva. In: AMARANTE, P. (Org.). **Archivos de Saúde Mental e Atenção Psicossocial**. Rio de Janeiro: Nau, 2003.

CRENSHAW, K. **Porque é que a interseccionalidade não pode esperar**. Tradução de Santiago D'Almeida Ferreira. Disponível em: <<https://apidentidade.wordpress.com/2015/09/27/porque-e-que-a-interseccionalidade-nao-pode-esperar-kimberle-crenshaw/>>. Acesso em: 12 mar. 2021.

DANTO, E. A. **As clínicas públicas de Freud**. Tradução de Margarida Goldstajn. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

DAVID, E. C. **Saúde mental e racismo: a atuação de um Centro de Atenção Psicossocial II Infantojuvenil**. 2018. 168 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2018.

DELEUZE, G. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, G. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução do GT Deleuze – 12; Coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELEUZE, G. **Sobre o teatro**: um manifesto a menos. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G., PARNET, C. **Diálogos**. Tradução de Eloisa Araújo Ribeiro. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

DELEUZE, G., GUATTARI, F. **O anti-édipo**: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DERRIDA, J. **Margens da Filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e Antônio M. Magalhães. Campinas - SP: Papirus, 1991.

DERRIDA, J.; ROUDINESCO, E. **De que amanhã**: diálogos. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

DIÓGENES, G. A estética da indiferença. Revista **Bemditojor** [online], 2022. Disponível em: <<https://bemditojor.com/a-estetica-da-indiferenca/>>. Acesso em 22 mai. 2022.

DU BOIS, W. E. B. **Black Reconstruction in America**: Toward a history of the part which black folk played in the attempt to reconstruct democracy in America, 1860-1880. London: Routledge, 2017.

DUNKER, C. I. L. Mal-estar, sofrimento e sintoma: releitura diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista. **Tempo Social, Revista de sociologia da USP**, v. 23, n. 1, p. 115-136, 2011.

DUNKER, C. I. L. **Mal-estar, sofrimento e sintoma**: uma psicopatologia do Brasil entre muros. São Paulo: Boitempo, 2015.

EHRENBERG, Alain. O sujeito cerebral. **Psicologia clínica**. Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 187-213, 2009. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652009000100013&lng=pt&nrm=iso>. Acesso: 13 abr. 2022

EU NÃO SOU SEU NEGRO (I am not negro). Direção de Raoul Peck. França, Estados Unidos da América e Bélgica: Magnolia Pictures Amazon Studios, 2016. DVD (96 min.).

EVARISTO, C. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas - Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

FANON, F. **Alienação e liberdade**: escritos psiquiátricos. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1979.

FAUSTINO, D. A “interdição do reconhecimento” em Frantz Fanon: a negação colonial, a dialética hegeliana e a apropriação calibanizada dos cânones ocidentais. **Rev. Filos. Aurora**, Curitiba, v. 33, n. 59, p. 455-481, mai./ago. 2021. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/28065/25101>>. Acesso em mai. 2022.

FAUSTINO, D. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. **SER Social**, Brasília, v. 20, n. 42, p. 148-163, jan.-jun./2018a. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/SER_Social/article/download/14288/12963/25186>. Acesso em mai. 2022.

FAUSTINO, D. **Frantz Fanon e as encruzilhadas**: teoria, política e subjetividade. São Paulo: Ubu Editora, 2022a.

FAUSTINO, D. Frantz Fanon e o mal-estar colonial: algumas reflexões sobre a clínica da encruzilhada. São Paulo, **Revista n-1**, 2022b. Disponível em: <<https://www.n-1edicoes.org/frantz-fanon-e-o-mal-estar-colonial-algumas-reflexoes-sobre-uma-clinica-da-encruzilhada>>. Acesso em mai. 2022.

FAUSTINO, D. Reflexões indigestas sobre a cor da morte: as dimensões de classe e raça da violência contemporânea. In: Feffermann, M.; Kalckmann, S.; Faustino (Nkosi), D.; Oliveira, D.; Calado, M. G.; Batista, L. E.; Cheregatto, R. (Orgs.). **As interfaces do genocídio: raça, gênero e classe**. São Paulo: Instituto de Saúde, 2018b.

FEDERICI, S. **Mulheres e caça às bruxas**: da Idade Média aos dias atuais. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2019.

FREUD, S. **As pulsões e seus destinos**. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

FREUD, S. **Luto e melancolia**. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

FREUD, S. O inconsciente. (1915). In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. v. 14. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

FREUD, S. **O mal-estar na civilização**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1997.

FREUD, S. **Repetir, recordar e elaborar**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914). 2010.

FOUCAULT, M. **A coragem da verdade**: O governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

FOUCAULT, M. A vida dos homens infames. In: **O que é um autor?** Lisboa: Passagens, 1992.

FOUCAULT, M. **História da Loucura**: na Idade clássica. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2012.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza de Costa Alburquerque e J. A. Guilhon Alburquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

GALEANO, E. **O livro dos abraços**. Tradução de Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 2016.

GIUSEPPE, A.; GONÇALVES, P. A. P. Lélia Gonzales: intelectual da práxis amefricana. In: ARAÚJO, M. C. *et al.* (Orgs.). **Trajetórias negras na universidade**: resistências, histórias e intelectualidades. Maringá, PR: Uniedusul, 2020.

GONDAR, J. **Generidades**: Sexo, Gênero, Psicanálise. 2019. (52min). Disponível em: <<https://youtu.be/hhMFCGSHhTw>>. Acesso em: 11 fev. 2020.

GONDAR, J. Ouvir com os olhos: gestos, expressões, ritmo. **Revista Reverso**. Belo Horizonte, ano 42, n. 79, 2020.

GONZALES, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. *et al.* (Orgs.). Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. **Ciências Sociais Hoje**, Brasília, ANPOCS, n. 2, p. 223-244, 1983.

GROSFOGUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo do século XVI, **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, jan./abr. 2016.

GUATTARI, F. **Revolução molecular**: pulsações políticas do desejo. Tradução e organização de Suely Rolnik. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

GUATTARI, F. As pulsões. **Cadernos de Subjetividade**. (PUCSP), v. 10, 2010.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial, **Cadernos Pagu**, Campinas - SP, v. 5, 1995.

HERRMANN, F. **Clínica psicanalítica: a arte da interpretação**. São Paulo: Brasiliense, 1991.

hooks, b. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Tradução de Cátia Bocaiúva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010**. Brasília, 2010.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (Org.). **Atlas da violência 2017**. Rio de Janeiro: Ipea; FBSP, 2017.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (Org.). **Atlas da violência 2018**. Rio de Janeiro: IPEA; FBSP, 2018.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (Org.). **Atlas da violência 2019**. Brasília; Rio de Janeiro; São Paulo: IPEA; FBSP, 2019.

JESUS, C. M. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. São Paulo: Ática, 2014.

KILOMBA, G. **Descolonizando o conhecimento: uma Palestra-Performance**. Tradução de J. Oliveira. 2016. Disponível em: <www.geledes.org.br/descolonizando-o-conhecimento-uma-palestra/?gclid=EAlalQobChMlj6jUtNbm6gIViYeRCh3wJAYvEAAYASAAEgJEHPD_BwE>. Acesso em: 12 mar. 2021.

KILOMBA, G. **Grada Kilomba: desobediências poéticas**. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2019a.

KILOMBA, G. **1968 – Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019b.

KON, N. M.; ABUD C. C.; SILVA, M. L. (Orgs.). **O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017.

LABANCA, M. **Exceto na região da noite**. Cotia - SP: Uratau, 2019.

LACAN, J. **O seminário, livro 8: a transferência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. **O seminário, livro 14: a lógica da fantasia**. Versão não estabelecida.

LACAN, J. **O seminário, livro 20: mais, ainda**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1982.

LACAN, J. "Os Nomes-do-Pai", **Che Voiu**, ano 1, n. 2, Cooperativa Cultural Jacques Lacan, Porto Alegre, 1986.

LACAN, J. **Outros escritos**. Tradução Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

LAPOUJADE, D. **As existências mínimas**. Tradução de Hortência Santos Lencastre. São Paulo: n-1 edições, 2017.

LOPES, N.; SIMAS, L. A. **Filosofias africanas: uma introdução**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

LUGONES, M. Rumo a um feminismo descolonial, **Revista Estudo Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.

MACHADO, R. Introdução. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Tradução de Roberto Machado. 26ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. VII-XXIII.

MALDONADO-TORRES, N. Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial. In: MESTRI, Mohamed; GROSGUÉL, Ramon; SOUM, El Yamine (Eds). **Islamophobie dans le monde moderne**. Paris IIT, 2008.

MARCASSA, M. P. **Sons de Banzo**. 2016. 144 f. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2016.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018a.

MBEMBE, A. **Descolonização, necropolítica e o futuro do mundo**. Tradução d'A fita, A fita (site), 2019. Disponível em: <http://afita.com.br/outras-fitas-descolonizacao-necropolitica-e-o-futuro-do-mundo-com-achille-mbembe/?fbclid=IwAR30uNKpUoRVWnyMISQuKRj-yh2uW_KnVt7n3SIImGnYocs7tS0RDVavsdY>. Acesso em mai. 2022.

MBEMBE, A. **Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**. Tradução de Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018b.

MBEMBE, A. **O fardo da raça**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018c.

MBEMBE, A. **Sair da grande noite**. Ensaio sobre a África descolonizada. Edição pedago e Mulemba, Luanda, 2014.

MEIRELES, C. **Cecília Meireles: Obra em Prosa - Volume 1**. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1998.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Portaria nº 3.088, de 23 de dezembro de 2011. Disponível em:
<http://bvsms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2011/prt3088_23_12_2011_rep.html>
. Acesso em: 12 mar. 2021.

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

MOORE, C. Pichón, Minha vida e a revolução cubana. In. Brum, E. Um negro em eterno exílio. **El país**, ago., 2015. Disponível em:
<https://brasil.elpais.com/brasil/2015/08/31/opinion/1441035388_761260.html>.
Acesso em: mar. 2021.

MOURA, C. **A sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

MOURA, C. **Rebeliões da senzala**. São Paulo: Editora Lech, 1990.

MOURA, C. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: EDUFAL, 2001.

MUNANGA, K. Nosso racismo é um crime perfeito. **Revista Fórum**, nov., 2011. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/blogs/mariafro/bmariafro-kabengele-munanga-nosso-racismo-e-um-crime-perfeito/>

NASCIMENTO, A. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

NASCIMENTO, M. B. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

NASCIMENTO, M. B. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. **Afrodiáspora Nos**. vol. 6-7, p. 41-49, 1985.

NASCIMENTO, M. B. O movimento de Antônio Conselheiro e o abolicionismo. Rio de Janeiro, **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 25, 1997.

NASCIMENTO, M. B. **Textos e narração de Orí**. Transcrição (mimeo), 1989.

NASCIMENTO, M. B. **Uma história feita por mãos negras**: relações raciais, quilombos e movimentos. Org: Alex Ratts. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

nascimento, t. **Cuírlombismo literário**. São Paulo: n-1 Edições, 2019.

NETO, J. C. M. **Antologia Poética**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução de Inês A. Lohbauer São Paulo: Martin Claret, 2011a.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2000.

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

NOGUERA, R. Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas, **Griot – Revista de Filosofia**, Amargosa, Bahia, v. 4, n. 2, 2011.

NOGUEIRA, I. B. **Significações do corpo negro**. 1998. 146 f. Tese de doutorado: Universidade Estadual de São Paulo (USP): São Paulo, 1998.

OLIVEIRA, I.M.A.; VERONESE, L.G.; PALMA, C.M.S. A servidão mais que voluntária: dispositivos burocráticos em instituição de saúde mental. **Rev. Mal-Estar Subj.**, v. 9, n. 4, p. 1343-1354, dez. 2009.

ONU. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/quase-80-da-populacao-brasileira-que-depender-do-sus-se-autodeclara-negra>>. Acesso em: mar. 2021.

PELBART, P. Negros, judeus, palestinos: do monopólio do sofrimento, **Revista Percurso**, n. 60, 2018. Disponível em: <http://revistapercurso.uol.com.br/index.php?apg=artigo_view&ida=1292&ori=edicao&id_edicao=60>. Acesso em: mar. 2021.

PELBART, P. **O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento**. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

PELBART, P. O mimimi como categoria biopolítica. **Cadernos de Subjetividade**. (PUCSP), v. 20, 2019.

PESSANHA, J. G. **Província da Escrita**. Revista Cult, São Paulo, n.48, p.26-31, junho 2001.

PORCHAT, P. In AYOUGH, T. **Psicanálise e hibridez: gênero, colonialidade e subjetivações**. Curitiba: Calligraphie, 2019.

PRADO, G. A. S. **A voz do silêncio: inquietações entre arte e produção de sentido na resignificação em saúde mental**. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal Fluminense, 2013.

PRECIADO, P. B. **Aprendendo com o vírus**. El país, mar 2020. Tradução de Gustavo Teramatsu e Wagner Nabarro. Disponível: <<http://agbcampinas.com.br/site/2020/paul-b-preciado-aprendendo-com-o-virus/>>. Acesso em mai. 2022.

PRESTES, C. R. S. **Estratégias de promoção da saúde de mulheres negras: interseccionalidade e bem viver**. 2018. 206 f. Tese de Doutorado Catálogo USP, Instituto de Psicologia, São Paulo, 2018.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina. In. LANDER, Edgardo (Org). **A colonialidade do Saber Eurocentrismo e Ciências Sociais – perspectivas Latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

REAJA ou Será Morta, Reaja ou Será Morto. Facebook. Disponível em: <www.facebook.com/ReajaOuSeraMortaReajaOuSeraMorto/>. Acesso em: 12 mar. 2021.

ROLNIK, S. **Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo**, Porto Alegre: Sulina, Editora da UFRGS, 2014.

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

ROLNIK, S. Las arañas, el pueblo guaraní y algunos europeos. Otros apuntes para descolonizar el inconsciente (primera parte). *Atlántica. Revista de Arte y Pensamiento*. Las Palmas de Gran Canaria, v.1, n.1, p. 33-45. ISSN : 2792-3827, 2021.

ROLNIK, S. O mal-estar na diferença. **Psicanálise**. São Paulo, n. 3, p. 97-103, 1995.

ROLNIK, S. O regime de inconsciente colonial-racializante-capitalístico Sugestões para abolir la monocultura espiritual (segunda parte). **Atlántica. Revista de Arte y Pensamiento**. Las Palmas de Gran Canaria, v.1, n.2, p. 11-22. ISSN : 2792-382, no prelo.

ROSA, J. G. **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

RUFINO, L. **Exú e a Pedagogia das Encruzilhadas**. 2017. 231 f. Tese (Doutorado em Educação), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

RUFINO, L; SIMAS, L. A. **Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SAFATLE, V. **Bem-vindo ao estado suicidário**. São Paulo: n - 1 edições, 2020a.

SAFATLE, V. **Da arte de aprender a cair**. El país, jan, 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opinion/2020-01-03/da-arte-de-aprender-a-cair.html> . Acesso em: dez. 2021.

SAFATLE, V. **Governar é fazer desaparecer**. Revista Cult. São Paulo. n. 225, jul. de 2017. Disponível em: <revistacult.uol.com.br/home/vladimir-safatle-governar-e-fazer-desaparecer/>. Acesso em: mar. 2021.

SAFATLE, V. Governar é produzir incêndios. El país, out. 2020b. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-10-16/governar-e-produzir-incendios.html>>. Acesso em : mar. 2022.

SAFATLE, V. **O Brasil e sua engenharia da indiferença**. El país, jul. 2020c. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-07-02/o-brasil-e-sua-engenharia-da-indiferenca.html?event_log=oklogin&o=cerrbr&prod=REGCRARTBR>. Acesso em: mar. 2021.

SAFATLE, V. **Uma política dos afetos**. Folha de São Paulo, São Paulo, 2014.

SANTOS, K. Y. P.; TEIXEIRA-FILHO, F. S. A clínica e a construção dos lugares de fala e de escuta. **Cadernos de Subjetividade**. (PUCSP), v. 1, 2020.

SANTOS, V. S. **Pele**. Brasil Escola. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/biologia/pele.htm>>. Acesso em 27 de abril de 2021

SCHIAVON, J. P. Trecho da participação do psicanalista e prof. João Perci Schiavon no Seminário "Novos Povoamentos", organizado pelo **Núcleo de Estudos da Subjetividade (PUC-SP)**, em 30 de setembro de 2016. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=5UzC1V9yt74&t=2591s>. Acesso em: 18 jan. 2021.

SCHIAVON, J. P. A imanência analítica. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, pp. 116-126, abril, 2018. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982018000100116&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 fev. 2020.

SCHIAVON, J. P. **A lógica da vida desejante**. Curitiba: Criar Edições, 2003.

SCHIAVON, J. P. **Pragmatismo pulsional – Clínica psicanalítica**. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica), Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

SCHIAVON, J. P.; PELBART, P. P. Subjetividade literária. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, pp. 38-46, 2020. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982020000300038&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 fev. 2020.

SCHWARCZ, L. M. **Sobre o autoritarismo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SILVA, D. F. **A Dívida Impagável**. São Paulo: Casa do povo, 2019.

SILVA, D. F. **Toward a Global Idea of Race**. Boderlines, v. 27. Minneapolis (EUA): University of Minnesota Press, 2007.

SIMAS, L. A. **Exu, Benjamin e as centelhas de esperança**. IREE, 21 de out de 2021. Disponível em: <<https://iree.org.br/exu-benjamin-e-as-centelhas-de-esperanca/>>. Acesso em: mai. 2022.

SOUZA, J. **A elite do atraso**: da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, N. S. Contra o racismo: com muito orgulho e amor. **Correio da Baixada**, 13 mai 2008.

SOUZA, N. S. O estrangeiro: nossa condição. In: KOLTAL, Caterina (Org.). **O estrangeiro**. São Paulo: Escuta, 1998.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SOUZA, T. DE P.; DAMICO, J. G.; DAVID, E. DE C. Paradoxos das políticas identitárias: (des)racialização como estratégia quilombista do comum. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**, v. 42, n. 3, p. 56465, 15 dez. 2020. Disponível em: <<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/56465>>. Acesso em: mai. 2022.

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

VEIGA, Lucas Motta. Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. **Fractal, Rev. Psicol.**, Rio de Janeiro, v. 31, n. spe, pp. 244-248, dez. 2019. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922019000600244&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 11 jun. 2020. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29000.

VELOSO, A. M. **“Apesar que o vida loka também ama”**: experiência afetiva de adolescentes inseridos no tráfico de drogas. 2015. 177 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social), Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

ZOLTHI, L. O psicanalista à escuta do silêncio. In. NASIO, J.-D. **O silêncio na psicanálise**. Tradução Martha Prada e Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.