



Universidade Federal do Delta do Parnaíba - UFDPa
Campus Ministro Reis Velloso - CMRV
Programa de Pós-Graduação em Psicologia – PPGPsi
Mestrado Acadêmico em Psicologia

Deivison Warlla Miranda Sales

**ENCRUZANÁLISE: CLÍNICA DAS ENCRUZILHADAS COM SUBJETIVIDADES
PERIFÉRICAS**

Parnaíba-PI

2023

Deivison Warlla Miranda Sales

Encruzanálise: Clínica das Encruzilhadas com Subjetividades Periféricas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba (UFDPar), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Vladimir Félix da Silva.

Parnaíba – PI

2023

FICHA CATALOGRÁFICA

Universidade Federal do Delta do
Parnaíba Biblioteca Central Prof.
Cândido Athayde Serviço de
Processamento Técnico

S163e Sales, Deivison Warlla Miranda

Encruzanálise: clínica das encruzilhadas com
subjetividades periféricas[recurso eletrônico] Deivison Warlla
Miranda Sales. – 2023.

1 Arquivo em PDF.

Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal
do Delta do Parnaíba, 2023.

Orientação: Prof. Dr. Antônio Vladimir Félix

Deivison Warlla Miranda Sales

Encruzanálise: clínica das encruzilhadas com subjetividades periféricas

Dissertação de Mestrado apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia – PPGPsi da Universidade Federal do Delta do Parnaíba -UFDPAr, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia.

Aprovado em: 31/03/2023

Banca Examinadora



Prof. Dr. Antônio Vladimir Félix da Silva

(Orientador/Presidente da Banca) Universidade Federal do Delta do Parnaíba –
UFDPAr



Prof. Dra. Carla Fernanda de Lima

(Membro Interna) Universidade Federal do Delta do Parnaíba – UFDPAr



Prof. Dr. Deivison Mendes Faustino

Membro Externo (Universidade Federal de São Paulo –
UNIFESP)



Prof. Dr. Abrahão De Oliveira Santos

Membro Externo (Universidade Federal Fluminense -UFF)

Lista de Figuras

Figura 1- Um pivetinho (14 dias de nascido).....	13
Figura 2- Preta Velha e Preto Velho.....	14
Figura 3- Primeiros acordes (2002).....	15
Figura 4- Sorriso (2015).....	18
Figura 5- Palhaço peralta - <i>projeto sou mais riso (Parnaíba)</i>.....	23
Figura 6- III Encontro de formação política, 2013 – Luís Correia – Piauí.....	24
Figura 7- Apresentação do espetáculo Diferença do Caps II na UFPI em 2014.....	25
Figura 8- Jantar de um artista de rua - fotografia de minha autoria.....	26
Figura 9- Grupo de Escuta e Acolhimento (GEA). Fotografia de minha autoria.....	28
Figura 10- Educação Permanente sobre a Rede de Atenção Psicossocial em Parnaíba...29	
Figura 11- Colação de grau (2015).....	30
Figura 12 - Evento clínicas na contemporaneidade na UEFS.....	32
Figura 13 - Oficina de Arte-Educação com a Maloca do Corra (2018).....	36
Figura 14: Frase escrita na parede do diretório acadêmico de Psicologia da UEFS.....	37
Figura 15 Primeiro banho de mar de Bento, 2021.....	41
Figura 16 - Encruzanálise enquanto entrada (análise).....	102
Figura 17 - Encruzanálise enquanto saída (intervenção).....	102
Figura 18 – Encruzanálise: caminhos leitos e afluentes.....	132
Figura 19 Encruzanálise- análise (entrada) - Maria Molambo.....	148
Figura 20 Encruzanálise- intervenção (saída) - Maria Molambo.....	184
Figura 21 – Encruzanálise- análise (entrada) - Gira Mundo.....	193
Figura 22 - Encruzanálise intervenção (saída) - Gira Mundo.....	201
Figura 23 - Encruzanálise- análise (entrada) – Maria Navalha.....	226
Figura 24 - Encruzanálise intervenção (saída) – Maria Navalha.....	238
Figura 25 - Encruzanálise- análise (entrada) – Madame Satã.....	271
Figura 26 - Encruzanálise intervenção (saída) – Madame Satã.....	275

Lista de Músicas

Todo menino é um rei (Roberto Ribeiro).....	16
https://www.youtube.com/watch?v=oHv-m7YISqc	
Te amo, mãe (Mattos Nascimento).....	17
https://www.youtube.com/watch?v=2nsZ5v2obd0	
Trem da minha vida (Jorge Vercillo).....	21
https://www.youtube.com/watch?v=7YwCEWbhfiY	
Não mexe comigo (Maria Bethânia).....	21
https://www.youtube.com/watch?v=tjZgiXwDxwQ	
A vida é um desafio (Racionais Mc's).....	22
https://www.youtube.com/watch?v=4PNmrGkiXUE	
Vou mimbora pra Bahia (Mestre Matias).....	30-31
https://www.youtube.com/watch?v=GfbfGhOD8BM	
Mistério do Planeta (Novos Baianos).....	32
https://www.youtube.com/watch?v=WWfseMcAUZY	
Milionário do Sonho (Elisa Lucinda e Emicida).....	49
https://www.youtube.com/watch?v=QltUrxFBJB0	
Vida Loka I (Racionais Mc's).....	56
https://www.youtube.com/watch?v=1Q7xbzQK5YA	
Mandume (Emicida, Drik Barbosa, Amiri, Rico Dalasam, Muzzike, Raphão Alaafin)..	58
https://www.youtube.com/watch?v=mC_vrzqYfQc	
Abre caminho (Baco Exu do Blues).....	63
https://www.youtube.com/watch?v=cuXZ-hKzpgg	
É tudo pra ontem (Emicida e Gilberto Gil).....	67
https://www.youtube.com/watch?v=qbQC60p5eZk	
Povoada (Sued Nunes).....	69
https://www.youtube.com/watch?v=dIFzUVxAb8c	
Maré Kawô (Deise Fatuma).....	103
https://www.youtube.com/watch?v=oNLM_3ezmAc	
Flo Jo (Tasha, Tracie).....	112
https://www.youtube.com/watch?v=fZLjyS6YZXs	
Sucrilhos (Criolo).....	113
https://www.youtube.com/watch?v=qV012LaRnEA	

Ismália (Emicida, Larissa Luz, Fernanda Montenegro).....	121
https://www.youtube.com/watch?v=EtN1jBk0ZQg	
Yayá Massemba (Maria Bethânia).....	135
https://www.youtube.com/watch?v=sfGMCm-ZPfQ	
Eterno (Djonga).....	135
https://www.youtube.com/watch?v=0tKbFQJ2XJ8	
Alguém (Pedro Pondé).....	149
https://youtu.be/uM_Az5dnFXM	
Negro Drama (Racionais Mc's).....	150
https://www.youtube.com/watch?v=mrAT_xG-opk	
Verde e Cinza (Roça Sound e Tonho Dionorina).....	152
https://www.youtube.com/watch?v=HEUSOZ9kwRI	
Da ponte pra cá (Racionais Mc's).....	153
https://www.youtube.com/watch?v=HIHN8VSIRwE	
Malandragem (Cantiga Capoeira Angola – Autor desconhecido).....	155
https://www.youtube.com/watch?v=bSm28D2LkL0	
Na sombra da noite (Edson Gomes).....	162
https://www.youtube.com/watch?v=q2ALYj8nFuk	
Jesus chorou (Racionais Mc's).....	176
https://www.youtube.com/watch?v=Hqp_LkLzFFM	
Um homem na estrada (Racionais Mc's).....	187
https://www.youtube.com/watch?v=wadV2_2htQU	
Barrados (Edson Gomes).....	189
https://www.youtube.com/watch?v=HjIgwjPOy-8	
Capítulo 4, Versículo 3 (Racionais Mc's).....	197
https://www.youtube.com/watch?v=TITRneC6jLU	
Lágrimas de sangue (Facção Central).....	200
https://www.youtube.com/watch?v=QSSPOT4kn_o	
Esquiva da esgrima (Criolo).....	200
https://www.youtube.com/watch?v=ufAg_bbmyAo	
Amor amor (Linn da Quebrada).....	206
https://www.youtube.com/watch?v=POBIyOZKAwA	
Construção (Chico Buarque).....	221
https://www.youtube.com/watch?v=suia_i5dEZc	

Lista de Abreviaturas

IRA - Índice de Rendimento Acadêmico

CAPS – Centro de Atenção Psicossocial

PET-SAÚDE – Programa de Educação pelo Trabalho para a Saúde.

SUS – Sistema Único de Saúde

RAPS – Rede de Atenção Psicossocial

GEA – Grupo de Escuta e Acolhimento

NASF – Núcleo de Apoio à Saúde da Família

ACS – Agente Comunitária de Saúde

REDA – Regime Especial de Direito Administrativo

GT – Grupo de Trabalho

HD – Hospital-Dia

TCC – Trabalho de Conclusão de Curso

CENTRO POP – Centro de Referência Especializado para Pessoas em Situação de Rua

Resumo

Introdução: Saúdo os mais velhos, os mais novos e os meus iguais. Para abrir caminhos para esta escrita, peço licença a *Èşú*, operador dos processos de comunicação e transmutação abertura e fechamento. Neste estudo, as encruzilhadas têm lugar plural, como signo e operador epistêmico para compor trânsitos e interseções e transversalizações, mas também como método de análise e intervenção clínica. Interessa a esta pesquisa especificamente o encontro da clínica com o que estamos chamando de subjetividades periféricas, como forma de se referir às vidas que estão afastadas dos diversos centros: políticos, sociais, econômicos, étnico-raciais, de gênero e sexualidades, *etc.* A partir da inspiração das epistemologias das encruzilhadas de Exu, os objetivos deste trabalho foram descritos como caminhos e podem ser pensados separadamente e de modo entrecruzado, pois são indissociáveis e co-imbricados: *Caminho Um: Cartografar a clínica em seu encontro com subjetividades periféricas, Caminho Dois: Mapear processos interseccionais das subjetividades periféricas em seu encontro com a clínica, Caminho Três: Experimentar a invenção de uma clínica descolonizada e descolonizante que sentipense onde/quando/com quem se encontra; Caminho Quatro: Entrecruzar a clínica com epistemologias das encruzilhadas.* Como **método** de pesquisa utilizado, a cartografia de Deleuze e Guattari foi atravessada por Exu como intercessor em seu caminhar como processo de constituição de uma pesquisa que permite desvios, modificações, interferências, *diferenCriações*, a partir do primado dos encontros, do entrecruzamento entre vidas periféricas e a clínica que contempla um coletivo de forças para empreender uma análise das conexões, dos cruzos, das variações, inseparabilidade entre conhecer-fazer, pesquisar-intervir, crítica-clínica. A partir da análise de diários cartográficos construídos na experiência do encontro da clínica subjetividades periféricas no meu trabalho no Programa Corra pro Abraço em Feira de Santana/Bahia em 2018 e na psicoterapia *online* entre 2020 e 2021. Foram analisados o entrecruzamento de processos analíticos com os processos de subjetivação e resistência das

subjetividades periféricas de 4 participantes: uma mulher negra em situação de rua, uma travesti negra, um homem negro em situação de rua e uma bicha preta. Como **análise dos dados**, propomos o que estamos chamando de Encruzanálise que, a partir das epistemologias das encruzilhadas, foi percorrida em duas vias: enquanto *entrada* por analisar quais linhas-caminhos (micro e macro) se entrecruzam nas narrativas na constituição das subjetividades e *saída* ao analisar-propor a criação-destruição em movimentos de intensificação-multiplicação-pluralização de caminhos de saída, de novos possíveis e resistência tanto das subjetividades periféricas, quanto da clínica. Como **resultados** alcançados através da cartografia do encontro da clínica com dois personagens com pseudônimos *Maria Molambo*, *Gira Mundo*, *Maria Navalha* e *Madame Satã* (enquanto entidades que habitaram/habitam as ruas), pudemos mapear nas subjetividades periféricas analisadas processos plurais de natureza macro e micropolítica que envolviam racismo (estrutural, institucional, interpessoal), machismo, aporofobia, violência policial, sorofobia, necropolítica, mas também processos de resistência, potencialização e intensificação das vidas periféricas na arte, nas sabedorias das oralituras periféricas. Os resultados destas encruzanálises apontam para a potência da experimentação de outro *ethos* clínico através da influência das epistemologias das encruzilhadas em *gingas* de uma clínica que sentipensa onde/quando e com quem se encontra.

Palavras-chave: *Encruzilhadas, Clínica, Subjetividade Periférica, Colonização, Cartografia.*

Sumário

Lista de figuras.....	3
Lista de músicas.....	4
Lista de abreviações	5
Resumo.....	6
<i>Quantos outramentos cabem em meu corpo?.....</i>	13
<i>Chinyere: o pivetinho tão esperado.....</i>	13
<i>Sorriso e um adulecer prematuro.....</i>	16
<i>O bom “conselheiro”.....</i>	19
<i>Escola de barão e a construção de um não-lugar.....</i>	20
<i>Para onde foi o trem da minha vida.....</i>	21
<i>Encontrar/EncOutrar.....</i>	24
<i>Nasce um Rualista!.....</i>	26
<i>Tornar-se trabalhador do SUS.....</i>	27
<i>Formatura: entre lágrimas e sorrisos.....</i>	29
<i>Vou mimbora pra Bahia!.....</i>	31
<i>O dotô quer ser chamado pelo nome.....</i>	33
<i>Pé no chão e sangue no olho: o reencontro com os rualismos.....</i>	34
<i>Quem só de Psicologia sabe, nem de Psicologia sabe: voltando à universidade.....</i>	37
<i>Do menino-sem-pai ao homem que sonhava em ter um filho: nas tramas de um devir-mãe...39</i>	39
<i>Corpo-afetado, caminhos abertos</i>	44
<i>Pensando a partir das encruzilhadas.....</i>	51
<i>Pode a clínica psicológica escutar as subjetividades periféricas?.....</i>	53
<i>Ginga Um: Exu dança nas encruzilhadas e a multiplicidade de caminhos.....</i>	64
<i>As encruzilhadas de Exu como método.....</i>	65
<i>Memórias d(e) encontros.....</i>	70

<i>Encontro 1: Filósofo das Ruas e a denúncia da Psicologia como prática de silenciamento...</i>	73
<i>Encontro 2: A denúncia-maloca da Psicologia que não olha nos olhos.....</i>	75
<i>Encontro 3: Você não vê que ela é uma mulher?.....</i>	76
<i>Arriar a cartografia nas epistemologias das encruzilhadas.....</i>	81
<i>Cartografias espiralares das revivências: experiências-memória.....</i>	92
<i>Co-Pesquisadores/Corpesquisadores.....</i>	102
<i>Da feitura de Dados.....</i>	102
<i>Análise dos Caminhos das Subjetividades Periféricas.....</i>	103
<i>Ginga Dois: Uma clínica que sentipensa com os pés nas encruzilhadas onde pisa.....</i>	108
<i>Encruzanálise: gingas para uma clínica exuística.....</i>	122
<i>Subjetividade Caminhúnico: descoletivização e despotencialização.....</i>	125
<i>Exu e as Subjetividades Encruzilhadas.....</i>	129
<i>Encruzanálise: psicologiras clínicas exuísticas.....</i>	135
<i>Ginga três: Encruzanálise e as Subjetividades Periféricas.....</i>	143
<i>Pisando devagar.....</i>	143
<i>Eu não sou sacizeira, eu tenho nome! (Maria Molambo).....</i>	145
<i>Vidas navalhas (Gira Mundo).....</i>	189
<i>Da voz só que é ouvida quando se faz grito (Maria Navalha).....</i>	206
<i>"Eu disse Eu, eles ouviram Erro" (Madame Satã).....</i>	239
<i>Gingas encruzanalíticas.....</i>	276
<i>Referências Bibliográficas.....</i>	287

Quantos outramentos cabem em meu corpo?

*Ah, que ninguém me dê piedosas intenções,
Ninguém me peça definições!
Ninguém me diga: 'vem por aqui'!
A minha vida é um vendaval que se soltou,
É uma onda que se alevantou,
É um átomo a mais que se animou...
Não sei por onde vou,
Não sei para onde vou
Sei que não vou por aí!"*
José Régio – Cântico Negro

Chinyere¹, o pivetinho tão esperado

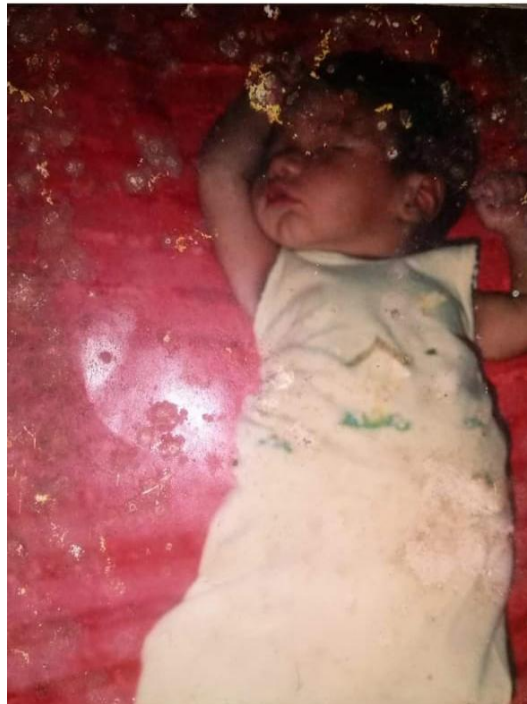


Figura 1 – Um pivetinho (14 dias de nascido)

Baiano não nasce, baiano estreia (risos). E vestindo a carapuça da popular anedota, situo que minha estreia foi em Feira de Santana, Bahia em 17 de outubro de 1990. Cidade assentada sobre uma grande encruzilhada com entradas e saídas para todos os lados, característica própria

¹ Presente de Deus no Ibo da Nigéria

do maior entroncamento rodoviário da América Latina. Terra de muitas passagens, idas e vindas, muitos encontros e desencontros. Terra de Lucas da Feira e de Maria Quitéria de baratino e bolo-doido, da Caixa D'água do Tomba e do *Feiraguay*, do Bando Anunciador e dos Angoleiros do Sertão. É muito comum ouvir menções à Feira de Santana como terra de corres e correrias.

As histórias que ouço sobre minha primeira infância contam que eu tinha uma saúde frágil com repetitivos desmaios que, obviamente, deixavam mainha e painho com muito medo. Pudera, as mesmas histórias dizem que fui esperado depois de 5 filhas, não tinha como a saúde frágil do menino caçula não preocupar. Mainha, por já ter perdido um filho menino e meu pai pelo risco de perder seu tão esperado e promissor futuro amigo. Tamanha preocupação confirmada por um Preto Velho ao anunciar em sua sabedoria ancestral que havia sim riscos de morte, pois em um desses desmaios eu poderia não mais voltar, mas que ele voltaria para cuidar do *pivetinho*². E cumpriu, sentou-se em um banquinho na frente do chuveiro e pediu a painho que me entregasse a ele para que me colocasse de cabeça pra baixo no chuveiro. Baforou a fumaça do seu cachimbo sobre mim e utilizou bem suas folhas *numa* silenciosa reza.



Figura 2 Preta Velha e Preto Velho

² Maneira como eu era chamado quando criança pelas entidades espirituais que me acompanham desde o nascimento.

Criado por/entre mulheres, tive o privilégio de conviver com a sensibilidade, com o afeto, o carinho, a força de maneira cotidiana. Mainha conta que aos meus 5 anos, em uma semana que meu pai viajou a trabalho (como de *praxe* em sua árdua rotina como soldador em uma instituição pública que levava água para as cidades da zona rural), uma chuva torrencial dava um tom tenebroso com inúmeros trovões, o que provocou a falta de energia e o choro de minhas irmãs. Até que me ajoelhei no chão encostado na cama e fiz uma prece: “*Papai do céu, manda essa chuva ir embora para minhas irmãs pararem de chorar*”.

Aos 11 anos, já anunciando que seguiria passos diferentes do esperado por painho (gostar de música sertaneja raiz e tocar uma viola caipira), pedi um cavaquinho de presente de aniversário, decerto desapontado subiu a ladeira enquanto eu o observava de longe com uma caixa de papelão tentando desvendar o que continha naquele presente, afinal meu pai não era lá um homem muito sensível. Mas por surpresa positiva do destino, ele trazia em suas mãos um cavaquinho tonante e tudo soava mágico, a cor, o cheiro de madeira nova, o verniz que eu conseguia me enxergar.



Figura 3 - primeiros acordes (2002)

Com a ponta dos dedos ainda bem despreparadas, precisava colocar cola na ponta dos frágeis e finos dedinhos na tentativa de pressionar firme as cordas do cavaco, distanciando-se da tradição familiar de amar música sertaneja em acordes então desajustados, o pivetinho desejava ser sambista.

Sorriso e um adulatecer prematuro

*A vida que eu sonhei
No tempo que eu era só
Nada mais do que menino
Menino pensando só
No reino do amanhã
Na deusa do amor maior
Nas caminhadas sem pedras
No rumo sem ter um nó
Todo menino é um rei
Eu também já fui rei
Mas quá!
Despertei*

Jose Luiz Costa Ferreira / Jose Ferreira / Nelson Rufino

Com 13 anos, prometi a diretora da escola que estudava que faria uma apresentação musical para a abertura da Feira de Cultura, evento que proporcionou meus primeiros passos no teatro e meu primeiro *show*. A promessa animou imensamente a diretora, mas se tornou uma grande responsabilidade para mim: afinal tinha que montar em dois meses um grupo de samba afinado para tocar no — então — maior teatro da cidade, pois prometi o *show* sem ter a banda ainda (risos). Assim inicia minha trajetória no samba, convocando os vizinhos para criar um grupo e ensaiar um repertório com 6 músicas para a apresentação. Mesmo sendo o mais novo do grupo, já começava a protagonizar um papel de liderança na banda. Imagina, um menino de 13 exigindo pontualidade, rigor, concentração, seriedade, assiduidade de homens de 19, 20 anos.

Depois dessa apresentação, os *shows* se multiplicaram. Não mais amadores como o primeiro, pois foram ganhando um tom mais sério com contratos, agendas, figurino e maior rigor no estudo e execução das técnicas musicais. Aos poucos a o registro ancestral foi me

fazendo arrepiar muito mais com os toques da percussão do que com os acordes elaborados do casvaquinho que foi aos poucos virando *hobby* enquanto eu fui construindo um caminho como percussionista, o couro da percussão me chamava. E novamente era o mais novo entre os companheiros mais velhos (adultos, casados, com filhos, trabalho fora da música, etc).

Tão jovem, vi de certa forma minha adolescência sendo atravessada por vivências além do que se esperava para a minha idade: aprendizados sobre relacionamento, dilemas da masculinidade, viagens, processos envolvendo interesses financeiros, relações de poder dentro dos grupos, exigências sobre musicalidade e a maior parte dos finais de semana destinados aos *shows*. O que me proporcionou um amadurecimento precoce que interferia nas relações na escola, pois não mais conseguia me encaixar entre os modos de vida dos colegas de escola de mesma idade. Os temas, as vivências, as brincadeiras dos colegas de escola já não me interessavam mais. Imperava um certo ter-que-ser homem para que o menino não tivesse sua opinião, qualidade e até a musicalidade questionadas por argumentos “Mas você é só um menino”.

E nas viagens pelo interior da Bahia, a condição que minha mãe estabeleceu para a liberação para tocar na madrugada foi que algum adulto viesse me trazer na porta de casa, para a minha segurança, porque a vaidade me fazia caprichar no estilo: bonés importados no estilo *Gangsta rapper*, correntes volumosas, sapatos de basquete. Apesar da constante piada do “filhinho-da-mamãe” precisar de seguranças, os companheiros de banda se dividiam nesta incumbência e minha mãe acompanhava, pois das quintas aos domingos me esperava na rede e só ia dormir quando eu chegava em casa. E assim foram muitas madrugadas na espera do filho que sonhava em fazer sucesso na música.

*Mãe, obrigado pelo que fizeste a mim
Quantas vezes tu ficaste sem dormir
Esperando até a hora de voltar*

Mattos Nascimento

Certa feita, fiquei chateado por ter que substituir um colega de banda que tinha viajado para outro estado e deixar de tocar o instrumento que tocava: o repique-de-mão. O produtor da banda na época usou um tom lapidar como um convite a experimentar as minhas multiplicidades. “*Velho, você quer ser um percussionista ou um repiqueiro?*”. Um belo chamado para ensejar ramificações na minha musicalidade, fato que anos depois seria uma marca na minha profissão: a versatilidade. “O pivetinho novinho toca tudo, po!”.

E a timidez própria de um menino negro, franzino foi irrompida por um processo de outramento³ que já ensaiara dissoluções de um eu-engessado: Sorriso. Nome dado pelos companheiros de banda pelo fato de sempre *tocar com os dentes abertos*⁴. Sorriso era diferente do pivetinho, ousava habitar um interstício entre o adolescente e homem, desafiava as imposições de beleza e chamava atenção não só por ser um sambista vestido como *50 cent*⁵, mas por seu virtuosismo musical em meio aos homenzarrões.



Figura 4 - Sorriso (2015)

³ Em *Poéticas da Alteridade*, Pelbart (2004) afirma que Fernando Pessoa criou um verbo para situar a experiência de tornar-se outros: outrar. Aqui opero com o conceito de outramento como um movimento de outrar.

⁴ Maneira como os amigos explicavam o porquê do apelido Sorriso. Trabalho com o conceito devir-sorriso no Trabalho de Conclusão de Curso da Graduação em Psicologia de título *NARRATIVAS, MEMÓRIAS E FISSURAS: (DES)ENCONTROS ENTRE FORMAÇÃO, ARTE E LOUCURA*.

⁵ Rapper norte-americano.

O bom “conselheiro”

Sempre observador, prestava muita atenção nas conversas sobre relacionamentos amorosos dos companheiros de banda. O que me permitiu aprender como não ser enquanto homem, visto que era nítida a realidade do machismo e da misoginia (o que só foi nomeado e se tornou mais nítido com o passar dos anos) nas histórias e nas atitudes dos companheiros de banda, mas também me permitiu ter um certo repertório de episódios de aprendizado que foram me construindo enquanto um bom ouvinte, aos olhos dos amigos de escola.

*Deivison, segui o conselho
que você me deu.
Obrigada! Deu certo.
Você daria um bom psicólogo
Colega da escola*

Esta fala reverberou em mim como um desejo, como um horizonte de possibilidade. À revelia do que desejara meu pai, que seu filho fosse militar, engenheiro civil ou concursado. E para a surpresa de minha mãe que já havia me visto por inúmeras vezes com medo dos *doidos* e, sobretudo, do ar mortífero do manicômio da cidade, como discuti no trabalho de conclusão de curso da graduação que versava sobre os encontros entre arte e loucura se atravessaram na minha formação enquanto psicólogo (Miranda D., 2015).

Inclusive, Mainha contava/conta em tom humorístico um episódio que ocorrera em Alagoinhas-BA (cidade onde, segundo os causos locais diziam, o prefeito tinha fechado o manicômio local e os “loucos” caminhavam livremente nas ruas: música aos ouvidos do Deivison de hoje, medo ao Deivison de 14 anos de idade). Em uma das vezes que acompanhei mainha nas suas viagens de trabalho, um desses personagens me pediu um pedaço de pastel, tremendo de medo não tive outra reação: joguei de supetão o pastel no lixo. O que não foi nenhum problema para ele, abriu a lata de lixo, pegou o pastel e saiu comendo, andando com a

ajuda de um cajado. Hoje brinco dizendo que era Oxalufan me preparando para a vida como profissional da saúde mental. (risos).

Escola de barão e a construção de um não-lugar

E o desejo de me tornar psicólogo, passava pela luta em me dividir entre a música e a escola. E foi na escola que ocorreu um dos episódios difíceis de como o racismo opera suas opressões, pois em uma escola eminentemente branca e rica o meu corpo negro com roupas largas e bonés pala reta⁶ destoavam e causavam incômodos aos olhos normativos de corpos-farda que repetiam seus padrões estéticos da branquitude de classe média alta de Feira de Santana.

Mas foi um comentário cortante de um professor de Física que utilizou do seu lugar de saber-poder para reforçar minha condição de não-lugar naquela escola, afirmando taxativamente: *Este aí não passa nem em uma faculdade particular, nem pagando...* O som dos microrrisos ao fundo me rasgaram a pele de maneira violenta, fazendo desejar naquele momento ser invisível ou me teletransportar. Ao chegar em casa, uma mensagem da espiritualidade me colocou no colo, como um contramovimento da água que resiste às pedras: *Não desista, você vai fazer a diferença.* E foi com estas palavras da entidade que rege minha cabeça que relembrei como palavras podem ter o dom de abraçar.

Lembrei de tantas vezes que me falaram que eu iria me arrastar, que eu seria apenas uma repetição da família Sales (sobrenome da família paterna), marcada pela performance de uma masculinidade dura, insensível, rígida como sinônimo de força e altivez. Todavia, essa lembrança não veio mais como um fardo, mas como um chamado para a potência de resistir. Mesmo com dificuldade, insisti e o aluno que não conseguiria passar sequer em uma faculdade particular pagando para passar, foi aprovado em duas universidades federais. A lagarta só se arrasta até sua metamorfose, para criar asas e voar.

⁶ Maneira como chamamos na Bahia os bonés de aba reta, no estilo Hip Hop.

Para onde foi o trem da minha vida

*Já vou, eu vou, ó mãe!
 Eu vou no trem da minha vida
 Chegou a hora da partida, ó mãe
 Não quero choro e despedida
 E o mundo que eu levar
 Será tudo que você me ensinou
 Muita garra pra lutar, honestidade
 Que eu só devo ao seu amor
 E tudo que eu ganhar
 Terá sempre o seu carinho, a sua mão
 Será sempre fruto desse corajoso
 E enorme coração
 E quando menos esperar
 Eu volto pra te ver e te abraçar
 Eu volto pra nunca mais sumir
 Nem ficar sem saber de ti
 Mas tenha fé, eu vou voltar
 Mais pleno do que possa imaginar
 Agora dá um beijo e abençoa
 A tua cria vai voar*

Jorge Vercillo

Mesmo com muito choro em despedida, mainha deu um beijo e me abençoou para experimentar entrar em um trem da minha vida. Na infância, toda vez que eu tinha uma nota alta em alguma prova, as professoras repetiam uma frase de incentivo: “Você vai longe!”, decerto era um tom profético, pois aos 19 anos lá fui eu morar a 1400 km de casa. Eu acreditei que ia longe, mas não tão longe assim. (risos). Sem conhecer ninguém, mas muito bem acompanhado. Como canta Maria Bethânia: *Pensou que eu ando só? Atente ao tempo! (...) Não mexe comigo que eu não ando só.* E muito bem acompanhado por Yuki e Oxalufã, Preto Velho e Upiara, Ogum e Iemanjá⁷, eu me lancei em uma das experiências mais ricas da minha vida: morar sozinho, distante de mainha, em outro estado, sem conhecer absolutamente ninguém.

Meus primeiros 15 dias em Parnaíba (dias que precisei esperar para o início das aulas) foram me permitindo criar laços de afeto extra-universidade. Assim, as primeiras amizades

⁷ Orixás e entidades mensageiras que fizeram/fazem parte do meu cuidado espiritual desde pequeno, ancestralidade que se desdobrava/desdobra enquanto potência no corpo de mainha, rodante de umbanda.

foram construídas com o dono da lanchonete, o churrasqueiro, as funcionárias da pousada que morava, anunciando como Parnaíba seria um lugar de acolhimento para o Baiano (maneira como fui chamado por 5 anos na graduação).

Com certo estranhamento hoje olho para o Deivison de boa parte da graduação. Tão fechado, rígido, exigente, preso à exigência de um desempenho quase perfeito, com uma criticidade inquietante. Vivi muitas durezas próprias do modo como o capitalismo acadêmico produz nos corpos a sensação de um deveria infinito: *Devo estudar, devo valorizar o dinheiro do meu pai, devo virar a noite estudando, devo ter o maior IRA* (Índice de Rendimento Acadêmico). Sistema de *score* baseado nas notas dos alunos, o que conferia aprovações em seleções dentro da universidade e relações hierárquicas no quesito inteligência.

*“Desde cedo a mãe da gente fala assim:
 ‘Filho, por você ser preto, você tem que ser duas vezes melhor.’
 Aí passado alguns anos eu pensei:
 Como fazer duas vezes melhor, se você tá pelo menos
 cem vezes atrasado pela escravidão, pela história,
 pelo preconceito, pelos traumas, pelas psicoses...
 por tudo que aconteceu? duas vezes melhor como?”
 Racionais Mc’s – A vida é um desafio*

E foi a arte quem rompeu essa dura e pesada armadura, em meio a uma provocação desterritorializante de uma ex-namorada, me convidando a novamente outrar... *“Deivison, você veio da arte e se tornou alguém tão duro, parece um robô tão preocupado com nota, técnica, IRA”*. Aquelas palavras ecoavam em cada cômodo incômodo do meu corpo a questionar onde estavam perdidos os meus sorrisos, onde eu aprisionei o Sorriso.

A oficina de artes no Caps II de Parnaíba foi uma abertura para experimentar outros deivison’s possíveis: palhaço, descompassado, errante, sorridente, inventante, inventaniente e invencionático⁸, ousado: tal qual o era Sorriso. A Arte me fazendo perceber que para ser *psi*, não era necessário destruir minha potência inventiva, sensível e criativa que me constituíam

⁸ “Porque eu não sou da informática: eu sou da invencionática.” Barros (2018, p.25)

desde as rodas-de-samba. Nesse sentido a frase de Guattari em *As Três Ecologias* (2009, p.20) “O povo ‘psi’, para convergir nessa perspectiva com o mundo da arte, se vê intimado a se desfazer de seus aventais brancos, a começar por aqueles invisíveis que carrega na cabeça, em sua linguagem e em suas maneiras de ser”.

Arte...
O que torna e contorna
É a dobra da borda
O que desdobra e transborda
Pode ser liberdade e prisão
É fincar-se na terra ‘a dois metros do chão’
Pode ser reinvenção, movimento
É ser-se seres diferentes a cada momento
É direito de vir e ir
É devir!
É extrair da sina do cinza repetido o mais colorido tom da diferença
É resistência e, sobretudo, re-existência
 Deivison Miranda



Figura 5 - Palhaço peralta - projeto sou mais riso (Parnaíba)

Pra não dizer que não falei de amores... Apesar do que já narrei em relação à minha graduação, não há como descartar episódios de grande potência no decorrer da minha formação acadêmica. Episódios que proporcionaram viver encontros potencializadores. Bons encontros

que, segundo Espinosa (1677/2009) aumentam nossa potência de agir. Dentre estes episódios, citarei os Encontros de Formação Política para Usuários e Familiares de Saúde Mental (Encontros organizados pelas associações de Saúde Mental do Piauí, nos quais usuários, familiares, militantes, profissionais), o Parnaíba Invisível e o PET-Saúde.

Encontrar/EncOutrar

Os encontros de formação política me permitiram desfazer os lugares instituídos do aluno que se importava com o IRA, com notas, produções. Pois nos encontros, importava pouco ou quase nada os títulos, produções, formação. O que era importante eram as redes de afeto que se iam se tecendo⁹. No encontro de 2014 em Teresina, além das riquíssimas experiências que se somaram de maneira enriquecedora ao aprender com usuários e familiares e aprender algo que a universidade nunca me ensinara: a conviver com aqueles que eram chamados de loucos a partir de outros modos de relação, em que não se dividiam entre os da universidade e os do CAPS. E em outra edição deste mesmo evento uma das perguntas mais incríveis me foi feita, dando o tom de que eu estava no caminho certo no que hoje chamo de disposição ao encontro e des-posição de poder. A pergunta foi feita por Suely, diretora de cinema, mulher feminista, usuária do Caps de Teresina: *“Ei, tu é de qual CAPS mesmo?”*.

Decerto, o Deivison dos primeiros semestres faria questão de prontamente desconstruir aquela visão e demarcar que era estudante e não um usuário. Mas o Deivison em 2014 já tinha experimentado encontros que produziram tensionamentos nessa postura rígida e me abriram a outras suavidades, a saber: as disciplinas de Saúde Mental e Psicologia Comunitária, a aproximação com o movimento de Luta Antimanicomial e a participação na

⁹ Aqui uma frase da professora Eugênia Gadelha ganhava força. Em 2013, em uma aula de Psicologia Comunitária, Eugênia em seu tom corrosivamente provocativo disse: O que produz cuidado, liga, laço não é currículo! É afetação! Que segundo Lazzarotto e Carvalho (2012, p. 23) “quando vivemos a abertura ao afetar. Ao vivermos esses olhares, emprestamos nossos corpos para estar nessa relação, capacidade de afetar e ser afetado”

criação da Associação Fênix de Usuários de Saúde Mental de Parnaíba e, indubitavelmente, as oficinas de Arte do Caps II.



Figura 6 III Encontro de formação política, 2013 – Luís Correia - Piauí

Inclusive, na edição de 2014 do Encontro de Formação Política a Oficina de Arte do CAPS II apresentou ao mundo seu primeiro produto, o espetáculo: DIFERENÇA VIVA! Que nasceu como insurgências das vozes da loucura como um agenciamento coletivo de *denúncia*¹⁰ que emergiu do encontro daqueles que sentiam na pele o peso de cada palavra que o espetáculo apresentava em seu manifesto.

*Joga pedra na loucura
Joga bosta na loucura
Não sabe trabalhar
Não se sabe se tem cura
Ela afeta qualquer um
Mal-dita L-O-U-C-U-R-A!
Trecho da performance Loucura Viva, Viva a Loucura*

¹⁰ Parodiando o conceito de agenciamento coletivo de enunciação de Guattari e Rolnik (1986) em Cartografias do Desejo, o qual discute que a subjetividade não é um em-si, mas emerge enquanto produto de processos de produção que envolve agenciamentos coletivos de enunciação.



Figura 7 Apresentação do espetáculo *Diferença do Caps II* na UFPI em 2014

Nasce um Rualista!

Seguindo na mesma direção dos outros projetos de ofertar visibilidade e escuta aos corpos invisibilizados e indizibilizados pela sociedade, foi criado o Parnaíba Invisível. Saíamos às ruas de Parnaíba eu, Ingryd Silva, Kennedy Rodrigues e Marlos Ribeiro com a proposta de escutar histórias de pessoas que viviam em situação de rua, pedindo autorização para redigi-las e postar em uma página no *Facebook*.¹¹



Figura 8 - Jantar de um artista de rua - fotografia de minha autoria

¹¹ <https://www.facebook.com/Parna%C3%ADba-Invis%C3%ADvel-739064599513174>

Mais do que minha primeira experiência com pessoas em situação de rua, o Parnaíba Invisível foi uma espécie de meu batizado enquanto rualista (maneira como o professor Marlos nos chamava de maneira poética), produzindo um outro modo de pensar a habitação das ruas, de operar uma escuta e de composição com histórias marcadas por processos de exclusão e opressão e passavam despercebidos aos olhos da sociedade, inclusive aos meus até então. E o meu tornar-se rualista me permitiu abrir os olhos e minha escuta para conhecer aquelas histórias de vida sem qualquer aprisionamento ao crivo do diagnóstico, das teorias. Depois de escutar tantas histórias que existiam ao meu lado, debaixo dos meus olhos e as velocidades próprias do modo de produção acadêmica capitalista não me permitiam conhecer, escutar, eu sempre voltava diferente para casa, um corpo reterritorializado em um outro modo de enxergar a rua, as pessoas, a vida, a rua, mas também atravessado por angústias diante das desigualdades e violação de direitos que aconteciam tão perto de mim. Percebia como a busca incessante de estar preparado só era uma ilusão em meio à necessidade de se colocar na condição de abertura que comportava também a surpresa, o não-saber, o desvelar com.

Tornar-se trabalhador do SUS

Indubitavelmente, a atuação no PET-Saúde foi uma das principais e mais consistentes experiência da minha formação como psicólogo. O PET tinha como proposta principal a modelagem da Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) em Parnaíba, articulando estudantes de Psicologia e Fisioterapia, trabalhadoras(es) dos serviços como preceptoras(es), professoras(es) tutoras(es) em um processo de experimentação de uma educação produzida em ato no cotidiano do trabalho nos serviços, na reflexão sobre as linhas de força que compunham as redes macro e micropolíticas.

Minha inserção na comunidade se deu em uma Unidade Básica de Saúde no bairro da Ilha Grande de Santa Isabel-Parnaíba. Vivenciando desde o cotidiano do serviço, ao consolidado

na região Grupo de Escuta e Acolhimento (GEA) que reunia às segundas uma grande quantidade de pessoas da comunidade para grupos terapêuticos facilitados por profissionais do NASF. Tal experiência proporcionou um outro modo de pensar uma atuação em grupo, visto que minha primeira experiência com grupos se deu em um plantão psicológico em uma comunidade terapêutica em que o grupo era apenas um nome bonito para uma reunião de pessoas que recebiam intervenções individualizantes, culpabilizantes como ordenava a ética manicomial, por mais que na época eu pensasse que um certo “olhar humanizado” era capaz de superar um *modus operandi* institucional.



Figura 9 - Grupo de Escuta e Acolhimento (GEA). Fotografia de minha autoria

As maiores aliadas desse trabalho foram as Agentes Comunitárias de Saúde que atravessaram meu caminho desde o ensinamento em ato da prática de visitas domiciliares que envolviam, muito mais do que a técnica cintilante do *povo da universidade*, uma inclinação afetiva para se aproximar de realidades no encontro com a diferença. Percebi que, apesar de aprender tanto sobre as bases teóricas para a minha escuta, foi a rua que me proporcionou escutar a fome, a pobreza, a exclusão, as desigualdades em uma ciência viciada em traduzir/reduzir qualquer sofrimento a mente, nosologia e transtorno.

Outra experiência envolvendo as ACS's foi vivenciada na Educação Permanente em Saúde construída com estas profissionais para pensar elementos sobre Rede de Atenção Psicossocial, especificidade dos serviços, a atuação das ACS's nos casos de Saúde Mental, cuidado, atuação em rede. Tal experiência proporcionou um modo de experimentação singular que marcou a graduação pela possibilidade de troca de experiências, mas por compreender que a arrogância acadêmica de depositante de conhecimentos não dava conta de um tecido relacional tão complexo e sutil. Afinal, não eram técnicas com defeito, nem meros corpos-sem-teoria, eram mulheres negras, periféricas que também faziam parte da comunidade e sofriam tanto pelas dinâmicas dos processos de trabalho, quanto pelas afetações de assistir (por vezes de mãos atadas diante de um processo estrutural) o sofrimento da comunidade.



Figura 10- Educação Permanente sobre a Rede de Atenção Psicossocial em Parnaíba

Formatura: entre lágrimas e sorrisos

Ainda no décimo semestre, fui aprovado em um REDA para psicólogo de um Caps numa cidade do interior da Bahia. Tal fato, além de motivo de muitas alegrias, tornou-se um disparador para acelerar minha volta para casa, ou melhor dizendo: primeira casa, já que Parnaíba se tornara minha segunda casa. Assim, meus últimos meses na graduação foram atravessados por uma aceleração para fechar os compromissos acadêmicos a tempo de voltar.

No entanto, o tão sonhado primeiro emprego não viria naquele momento por processos que eu só viria a perceber no meio do caminho, ao custo da desilusão com processos seletivos frágeis e permeados de questões eleitoreiras. A espera da convocação produzia muita angústia, reforçada pelas inúmeras e insistentes perguntas baseadas, decerto, em uma supervalorização baseada no aluno que fui na graduação. *Já começou a trabalhar? E o Reda, já saiu a convocação?* soavam como unhas arranhando o quadro negro.

Chegado o momento da formatura, cruzaram-se momentos de alegria e de tristeza. Alegria pela realização de me formar, ver o ciclo permeado com muita luta e dificuldades se findando com a concretização da colação de grau, mas a tristeza de não ter mainha perto que sofria de dores intensas na coluna em virtude de uma hérnia de disco, o que impediu de tê-la em um momento tão especial. E nesse momento os laços de afeto construídos foram afago e cuidado à sensação de solidão sem ter os meus por perto. E eis que Oxalá enviou Suzy para estar ao meu lado como madrinha para provar que eu não estava sozinho, para cuidar e representar mainha como ninguém o faria.



Figura 11 - Colação de grau (2015)

A despedida de Parnaíba foi arraigada de sorrisos, boas lembranças, mas também lágrimas, sobretudo pela consciência de que alguns encontros se tornariam esporádicos e outros,

quicá, teriam um tom de despedida. Como cantavam os Novos Baianos, pela lei natural dos encontros, eu deixei e recebi um tanto de Parnaíba e dos encontros que ela me proporcionou.

Vou mimbora¹² pra Bahia

*Oi vivendo aqui distante
eu não quero mais ficar,
vou voltar lá pra Bahia,
lá é meu lugar.
Eu vou mimbora,
eu vou mimbora lá prá Bahia,
terra de muito Axé
terra do samba reggae,
capoeira e candomblé.
Terra do Mestre Bimba,
criador da regional, e também,
Mestre Pastinha,
angola tradicional.
É terra de mandingueiro,
tem roda lá no mercado,
praça da Sé e no terreiro.
Mestre Matias*

Buscando driblar a angústia de não ter sido convocado para o processo seletivo que havia passado, fui encontrando outras vias de me manter em movimento, dos quais cito: participação da criação do primeiro Coletivo de Luta Antimanicomial da cidade, aproximação com o Conselho Regional de Psicologia que proporcionou a possibilidade de representar o estado na Delegação Baiana do 9º e 10º Congresso Nacional de Psicologia em Brasília, em 2016 e 2019. Oportunidades de conhecer o cenário da Psicologia na Bahia e também de me apresentar enquanto psicólogo em meu estado, pois na região muitos conheciam o percussionista, mas pouquíssimos o psicólogo.

Mas uma das experiências mais potentes dessa época foi a criação e coordenação do Grupo de Trabalho de Clínica, Arte e Saúde Mental do Conselho Regional de Psicologia da

¹² Preferi escrever desta maneira à escrita formal (vou-me embora para a Bahia) para manter a sonoridade do canto da capoeira d'angola.

Bahia, onde experimentei minhas primeiras experiências de inclinação docente em um grupo formado por estudantes e profissionais de Psicologia que estavam se propondo a discutir sobre saúde mental na perspectiva antimanicomial e, sobretudo, do híbrido arte e clínica. Este GT proporcionou eventos relevantes para a cidade e proporcionou que eu comesse a ser “identificado” nos círculos acadêmicos como o psicólogo que trabalha com arte, clínica e saúde mental e o psicólogo que discute “uma tal de Esquizoanálise” (*risos*).

Acostumado a ser um corpo em movimento, o vácuo subjetivo entre o estudante e o psicólogo me colocou em um não-lugar, com muitos questionamentos e inquietações que não mais cabiam no silêncio. Então nasceu o *Esquizografias*¹³, como modo de experimentar uma escrita de textos inclinados às Esquizoanálises em uma estética de escrita que fugisse à normatividade da academia com suas normas rígidas e suposição de neutralidade. O que iniciou como mero exercício da escrita se tornou um espaço de criação gambiarrada de conceitos e textos que ganharam voo. Para além de números, *likes* e compartilhamentos, o *Esquizografias* me proporcionou encontros com pessoas de outros estados do país, sendo inclusive para alguns uma primeira experiência de leitura da esquizoanálise.



Figura 12 - Evento clínicas na contemporaneidade na UEFS

¹³ *Esquizo* (cisão, ruptura, divisão) + *Grafos* (escrita) se propondo a uma escrita com rupturas, uma escrita que produz rupturas, fissuras e cria outros possíveis, se possível, poeáveis!

O dotô quer ser chamado pelo nome¹⁴

*Vou mostrando como sou
E vou sendo como posso
Jogando meu corpo no mundo
Andando por todos os cantos
E pela lei natural dos encontros
Eu deixo e recebo um tanto
Novos Baianos*

Apesar da minha incipiente inspiração foucaulteana¹⁵ de não me reconhecer nos campos de estudo depois de um grande envolvimento com um tema, os atravessamentos entre Arte e Clínica estiveram presentes em boa parte da minha vida e foram um dos pontos altos da minha seleção para um emprego em um Hospital Dia. Pandeiro e chapéu panamá, uma cantiga que elaborei em uma inspiração espinosista no Gt de Arte e Saúde Mental despertou a atenção das(os) pacientes¹⁶:

*“O que pode o corpo?
Pode cantar!
Pode mais um pouco!
Pode dançar
Pode mais um pouco!”*

Muito mais do que *experimentorção* cênica da frase de Espinosa (1677/2009) em *Ética* “O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo [...] pode e o que não pode fazer” (p. 101). Perguntar o que pode o corpo se tornara a tônica de um analisador dos processos instituídos no hospital, que fui percebendo aos poucos e buscando interferindo na rigidez do que podiam os corpos dos pacientes e o meu corpo. Em meio aos processos enrijecidos como se apresentar como doutor (mesmo sem ter doutorado, para criar uma relação de autoridade, hierarquia e distanciamento

¹⁴ Frase proferida por um paciente do hospital dia que trabalhava ao me apresentar aos outros pacientes. As linhas instituídas pela gestão era que todos os profissionais deveriam ser chamados de Doutor(a) pelos pacientes e entre os profissionais.

¹⁵ Machado (2017) afirma no livro *Impressões de Foucault* que o filósofo afirmava que não se reconhecia em objetos de estudo de livros anteriores e, inclusive, desviava de perguntas que se referiam a estudos de outras épocas de sua vida.

¹⁶ Utilizarei no corpo do texto a denominação utilizada por cada serviço ao se referir às pessoas atendidas como modo de apresentar as diferenças institucionais que situam os diferentes espaços onde atuei.

afetivo), cumprimentar pacientes no máximo com aperto de mão,urgia uma ruptura nesta postura sisuda pela ousadia de me apresentar com o nome próprio, como de experimentar a fissura nas relações verticalizadas, os abraços e risos nos cumprimentos como modo de afirmar que gostaria de experimentar corporalidades relacionais que quebrassem a rigidez do corpo-psi x corpo-paciente e criar corpos-coletivos que podem-mais-um-pouco do que a mimética manicomial da não-relação, lida inclusive como requisito metodológico para a clínica.

E meu trabalho neste Hospital Dia (HD) seguiu experimentando outros modos de pensar a desinstitucionalização de práticas enrijecidas calcadas na figura da psiquiatra, criando contratualizações-fuga com os pacientes como modo de evitar encaminhamentos para a internação total em um hospital psiquiátrico particular associado ao HD que eu trabalhava. Além de *des-pensar* a lógica engessada de que as relações de afetação positivas calcadas na sensibilidade e na quebra do distanciamento vertical eram sinônimo de atitude antiprofissional.

A atuação no HD me proporcionou a experimentação de outros modos de operar a clínica *psi* atravessado pelas leituras esquizoanalíticas, meu olhar sobre os processos de subjetivação foram se desindividualizando e implicando uma análise mais afinada aos lineamentos que atravessavam os corpos nas dinâmicas relacionais: paciente-paciente, paciente-profissional, profissional-profissional, profissional-serviço, paciente-serviço, paciente-família, família-serviço, *etc.*

Pé no chão e sangue no olho: o reencontro com os rualismos

Em 2018 aconteceu umas das mais importantes experiências profissionais que vivi: a atuação com Pessoas em Situação de Rua. Em um programa ligado ao Governo do Estado da Bahia voltado para a Redução de Danos sociais e à saúde e a produção de cidadania de pessoas em situação de vulnerabilidade, com ênfase nas pessoas em situação de rua: o Programa Corra pro Abraço.

Programa criado em meados dos anos 2013, no bojo das lutas no campo das políticas de drogas que articulavam militantes, população, pesquisadores e trabalhadores. O mote principal para a criação do programa foi a construção de um programa articulado de práticas que visavam a defesa dos direitos humanos e a cidadania das pessoas em uso e/ou abuso de drogas em contextos de vulnerabilidade, sobretudo as pessoas em situação de rua e juventudes periféricas. O programa é uma iniciativa do Governo do Estado da Bahia através da Superintendência de Política sobre Drogas e Acolhimento a Grupos Vulneráveis (Suprad) da Secretaria de Justiça, Direitos Humanos e Desenvolvimento Social (SJDHDS) (Araújo & Saad, 2020).

Em uma atuação de natureza majoritariamente comunitária através do mapeamento territorial de fluxos de concentração de pessoas, territórios mais vulnerabilizados e assolados pela negação de direitos e violência, o “Corra” (maneira como é chamado carinhosamente por assistidos e profissionais) se construiu a partir da Redução de Danos enquanto paradigma e estratégia, através de atividades de extensão (com atendimento itinerante nos cenários de uso, espaços de concentração de pessoas em situação de rua), oficinas de arte-educação (teatro, capoeira, percussão, futsal), oficinas e cursos de formação na sede (direitos da população em situação de rua, redução de danos, racismo institucional, etc), orientação, mediação institucional, além de atividades culturais como visita a teatros, museus, shows e apresentações culturais das pessoas acompanhadas pelo programa.

As oficinas de Arte-Educação me reapresentaram outras possibilidades de ação e intervenção para além da escuta: ginga, atabaque e composição de cantigas mandigueiras na capoeira, as dinâmicas interacionais no futsal, percussionista e regente de castelações¹⁷ que misturavam Edson Gomes com Augusto Boal, Racionais Mc’s com Brecht, Samba de Roda do Recôncavo com Paulo Freire. Aqui as rachaduras na língua dura da academia se tornavam

¹⁷ Castelações são maneiras como as pessoas em situação de rua utilizam para dizer que estão refletindo, pensativos.

imprescindíveis para produzir comuns e fugir do estrangeirismo do que produziram distanciamento.

Em meios aos tensionamentos
 A maloca encurrala
 Em meio às críticas
 A maloca broca colete
 Em meio às reflexões
 A maloca castela
 Em meio às malandragens
 A maloca dá baratino
 Em meio ao muito potente
 A maloca é barril dobrado
 Em meio às armadilhas
 A maloca denuncia as laranjadas
 Em meio ao prestar atenção
 A maloca pega a visão



Figura 13: Oficina de Arte-Educação com a Maloca do Corra (2018)

*Ow raiou o Sol, suspende a Lua
 Tem mais respeito com o povo de rua
 Ow tomba aqui, ow tomba lá
 Que a maloca acabou de chegar
 Papai, Vovó, venha ver, Titia
 Aqui não é só treta, também é alegria*

Paródia que fiz de uma cantiga da palhaçaria

*Quem só de Psicologia sabe, nem de Psicologia sabe:
voltando à universidade*

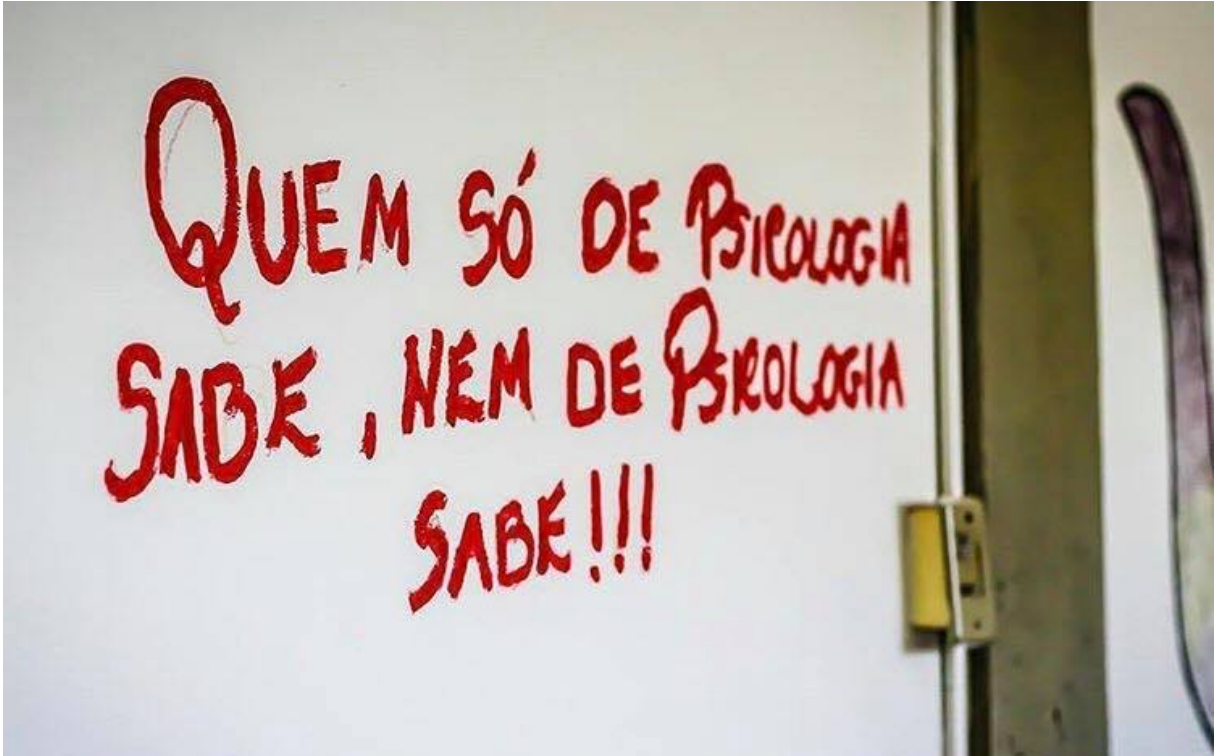


Figura 14: Frase escrita na parede do diretório acadêmico de Psicologia da UEFS

Em 2017, fui informado por uma professora do curso de Psicologia da Universidade Estadual de Feira de Santana de um edital de especialização que, segundo ela, era “luva para minhas mãos”: Filosofia Contemporânea. Os colegas de trabalho indagavam: “Filosofia? Por que não Psicologia?”. Respondia em tom escorregadio para não falar de maneira tão direta meus receios com o cenário de especializações em Psicologia nas proximidades de onde eu morava, com cursos sempre voltados aos especialismos com seus campos de trabalho específicos, reforçando de uma ortopedização da Psicologia, assumindo a *boutade* foucaulteana.

Inspirado nas afirmações do Deleuze em *Proust e os Signos* (2003) e *Conversações* (1992), questionei-me quais processos me forçavam a pensar, quais crises me convocavam a criar perguntas. A efervescência de um cenário político complexo no período pós-golpe à presidenta Dilma e a maneira como as narrativas nas redes sociais do, então candidato, Jair

Messias Bolsonaro iam criando cenários de contágio em muitos corpos. Eis que o incômodo foi se formulando e me fazendo enveredar para pensar o microfascismo que ganhou forma na escrita do trabalho de conclusão de curso intitulado *O microfascista que habita em nós: microfascismo e processos de subjetivação* que analisou as relações entre o fascismo de Estado e o microfascismo, traçando relações com os processos de produção subjetividades microfascistas no cenário contemporâneo, com ênfase no Brasil.

- *Amanhã a gente desembola essa onda!*

- *Que caralho de amanhã, Deivinho!*

Eu nem sei se tô vivo amanhã

Luciano Saturnino, assassinado dia 11 de Julho de 2019

Luciano, presente!

Na mesma esteira de pesquisar o que me incomodava, um dos processos que mais me inquietavam no cuidado às pessoas em situação de rua estava relacionado às tão recorrentes mortes da maloca, de inúmeras formas e por inúmeros motivos. A partir desse cenário de luto como verbo e substantivo emergiu a temática para a especialização em Direitos Humanos e Contemporaneidade da Universidade Federal da Bahia, na qual escrevi o TCC intitulado *A Maloca como Corpos Matáveis: Pessoas em Situação de Rua nas Encruzilhadas da Biopolítica e da Necropolítica*.

A escrita do trabalho de conclusão de curso foi carregada de dores, angústias e lágrimas pelas perdas de pessoas que acompanhei no tempo em que trabalhei no programa, como o caso de Luciano: homem negro, pai de um adolescente, com grandes planos para o futuro. No decorrer da escrita, recebi a notícia de que Luciano foi assassinado em plena luz do dia em uma praça da cidade. Apesar do choro que permeou as letras e visitou o momento da defesa, dois elementos me alegraram neste trabalho: uma das sessões da escrita denominada *Pra maloca ler e castelar*, sessão em que faço um grande resumo do meu trabalho em uma linguagem que a

maloca me ensinou a falar com seu português em norma-puta¹⁸ para que o trabalho pudesse circular pela maloca e a participação de uma mulher em situação de rua na minha defesa como avaliadora da banca oficial: Jussara Silva de Araújo, a quem apresento no TCC como “Mulher negra, um pouco poetisa e com os dois pés no teatro e na Arte de viver! Vivenciou e vivencia as nuances da Maloca há 14 anos vivendo em situação de rua (entre idas e vindas) Doutora sobre as castelações da vida” (Miranda D., 2020, p.3).

Iniciei uma terceira especialização, esta com foco nas pessoas em situação de rua: Especialização para Profissionais da Saúde envolvidos com a População em situação de Rua, com foco na População Negra do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares do Núcleo de Estudos Estratégicos da Universidade de Brasília. Na qual pretendia estudar o cenário da crise em saúde mental das pessoas em situação de rua. No entanto, a empreitada foi interrompida pela pandemia.

“E o mestrado, Deivison? Não vai tentar?” *A priori*, a resposta para não fazer o mestrado logo após a graduação estava muito afinada a uma posição de não me tornar um docente sem experiências enquanto profissional, como modo de superar a lógica apenas calcada na teoria vazia. No entanto, no meio do caminho a posição de não tentar um mestrado foi ganhando contornos de um sentimento de incapacidade, por não me achar competente ou inteligente suficientemente para ser aprovado em um edital de mestrado. As faces do que o racismo faz com a subjetividade das pessoas negras.

Do menino-sem-pai ao homem que sonhava em ter um filho: nas tramas de um devir-mãe¹⁹

*entre cuidar-ser cuidado
entre amar-ser amado*

¹⁸ Frase proferida por um assistido “Vocês falam norma-culta, o maloqueiro fala a norma-puta”

¹⁹ Pensando com Deleuze e Guattari no Volume 4 de Mil Platôs (1997, p. 41) “Por que há tantos devires do homem, mas não um devir-homem? É primeiro porque o homem é majoritário por excelência, enquanto que os devires são minoritários, todo devir é um devir-minoritário.” Diante disso, percebo que não há devir-pai, se eu quiser resistir ao meu poder de dominação, controle próprios do lugar majoritário que ocupa em virtude do meu gênero, preciso devir-mãe não como modo de imitar, fazer como, mas experimentar descentramentos do lugar de poder do pai para compor suavidades de cuidado! Essa tem sido minha tentativa diária.

*entre ser com-ser só
 entre só ser e devir
 entre os entes
 entre o entre
 entre ser-ter que ser
 entre ser bricante e brincar de ser
 entre tantos ser escolhido
 entretanto poder escolher
 entre tantos não ser só mais um
 entretanto não ser comum
 entre a força e a doçura
 entre arrastar e voar
 metamorfoses por entre
 entre lágrima e sorriso
 entre ser gigante e ser menino
 entre não ter pai e ser pai
 entre ser filho e ter um filho
 entre a sensibilidade e o furacão
 entre dançar e mudar
 entre tocar e ser tocado
 entre afetar e ser afetado
 entre a suavidade e o caos
 entre o sopro e o furacão
 entre sou e somos
 entre o que fui e o que serei
 entre perceber que posso ser mais do que sou no momento
 e aprender que ser menos também é potência
 entre um sonho que cabe em um ventre
 entre a realidade que me faz caminhar por entre
 entre o pé no chão e o sangue no olho
 Por meio deste entres
 Um entremeio
 Não vim ao mundo a passeio!
 Água que ora insiste, ultrapassa, transborda
 Ora desvia e segue seu curso
 Por entre as pedras
 Deivison Miranda*

Sonhado, planejado e desejado três palavras que definem a vinda de Bento marcam minha pele em uma tatuagem no braço. Na data em que escrevo este memorial, Bento Pinheiro Miranda tem 2 anos e 7 meses e tem sido uma inspiração de novos possíveis para mim. Uma espécie de farol que me faz mirar sempre para algum lugar. Que me inspira a me transformar como homem, como pessoa e a me tornar pai em cada atitude. Confesso que às vezes me pego em lágrimas ainda em processo de acreditar que estou a cada dia me tornando pai de bento!

E como somos “início, meio e início”, como afirma Antônio “Nego Bispo” dos Santos (2022, p.18): hoje sou eu quem observo o mesmo Preto Velho que me pegou de cabeça pra baixo e salvou minha vida quando pivetinho, sentar em um banquinho de madeira, juntar algumas folhas a mão, pedir que eu coloque seu chapéu de palha e rezar pacientemente o meu pivetinho.



Figura 15. Primeiro banho de mar de Bento, 2021.

Inclusive, o paternar de Bento foi/é/está sendo um dos sopros de leveza em meio ao caos. Enquanto pensador, sempre sou muito instigado pelo que me inquieta, pelo que me incomoda e isso torna muito do meu dia voltado a maquinar fazer do pensamento um modo de resistência. Meu corpo dividido entre cuidar de pessoas que tem suas vidas atravessadas por sofrimentos e maquinar resistências possíveis no campo do pensamento, encontra suavidade no paternar de Bento, o que me faz realmente perceber a potência da suavidade em cada passo, ato, avanço.

Dentre os campos profissionais que o trabalho *online* durante a pandemia proporcionou foram as supervisões de psicólogas(os) recém formadas(os) em seus dilemas com o *ethos* clínico. Esta experiência proporcionou uma ampliação do leque de experiências pela articulação entre o cuidado das(os) cuidadoras(es) e a tarefa do pensar uma clínica que fugisse às demandas do neoliberalismo e a reprodução de uma clínica medicalizante, psicopatologizante. O esquizografias proporcionou a experimentação de pensar mesmo fora dos circuitos de produção acadêmica formal, pois a página passou a ser considerada por alguns uma das primeiras experiências de leitura da esquizoanálise que teve.

A produção de pensamento na página acompanhou as mudanças que meu pensamento experimentou no próprio processo de afroperspectivação do meu pensamento. De um tradutor de Deleuze e Guattari para uma linguagem menos inacessível aos entrecruzamentos com outras referências. E nesse sentido a primeira pensadora a abrir caminhos para um modo mais autoral de experimentar o pensamento a partir de torções, criações, rupturas foi Estamira, pois a recusa de enquadrá-la enquanto louca, objeto de estudo me inspirou a convocá-la intercessora de pensar uma esquizoanálise que come farofa e cachaça, toca pandeiro e rima no *rap*.

Na ampliação desta tarefa de desobediência à imposição de repetição da esquizoanálise tal qual os autores o fizeram, fui experimentando outras vias de pensamento. A exemplo dos textos sobre devir-ogum de 2019²⁰, o axé como máquina de guerra de 2019²¹, Fissurar a Esquizoanálise com a navalha de Fanon de 2020²², As fissuras de Fanon na constituição de uma clínica das encruzilhadas de 2020²³ e, mais recentemente, Entre os cus de Deleuze e Guattari e

²⁰https://www.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid02gJDjt2c7mLHmG95xTfYaXRWGE1SpANNmjhwOPCRmcV9tHKsUtHhjdDJVLomPZR4hl&id=997150653637267&mibextid=qC1gEa&_rdr

²¹https://www.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid0D77qhm1zTK2WrnyBaVDdKKcSEo9xCoG5iZV6wqeMm2akZoH4SsPBLhhNbSsNmV6RI&id=997150653637267&mibextid=qC1gEa&_rdr

²²<https://www.facebook.com/997150653637267/posts/pfbid02LZooUGjoPDAcWPbdLcqkSh7Sffuq7EsxrP928p7yGoZMeMCb8PjTSU2tX59i5g3WI/?d=w&mibextid=qC1gEa>

²³ <https://www.instagram.com/p/CGcqVw3JAPA/?igshid=YmMyMTA2M2Y%3D>

a boca de Exu: experimentando desobediências na Esquizoanálise de 2022²⁴. Estes textos têm algo em comum além da minha ousadia em deixar de ruminar os conceitos esquizoanalíticos *ipsis litteris* e de alguns olhares de desdém: a ousadia de me aproximar com referências negras e de axé, além de uma repercussão consideravelmente menor em comparação aos outros textos da página. Sem apego aos números, mas só a título de ilustração: enquanto textos que discutem/explicam/suavizam os conceitos da esquizoanálise tinham o alcance de 3 a 5 mil pessoas, estes textos supracitados nunca passaram de 800 pessoas.

Outro aspecto importante que estas experimentações me proporcionaram foi o reconhecimento que referências de axé que me atravessavam desde o nascimento e que por muito tempo foram silenciadas em mim por conta do racismo científico. Foi quando percebi que a academia que aplaudia a produção de pensamento a partir de deuses ocidentais como Apolo, Dionísio, Eros, Cronos, Tanatos e se incomodava com Exu, Ogum, encruzilhadas, assim como há críticas à utilização de expressão do yorubá como "Ori", "ẹ̀ṣẹ" enquanto *Dasein*, *Verwerfung*, *Übermensch* são usados corriqueiramente.

O texto que se segue foi escrito com uma atmosfera afetiva que misturou risos, lágrimas, lembranças, alguns arrepios e muito sangue no olho. Essa escrita-corpo procede por uma via não linear, com doses de um tom labiríntico que ora experimenta o entrecruzamento entre teoria, experiência, inquietação, ousadia, poesia e música. A quem me conhece, sabe que esta mistura diz muito do que experimento na vida. Como diria Baiana Sytem: Mistura adrenalina, melanina e dendê!

²⁴ <https://esquizografias.medium.com/entre-os-cus-de-deleuze-e-guattari-e-a-boca-de-exu-experimentando-desobediências-epistemológicas-5a2669de1c39>

Corpo-afetado, caminhos abertos

Exu matou o pássaro ontem com a pedra que só jogou hoje

Itã Iorubá

Saúdo os mais velhos, os mais novos e os meus iguais! Para abrir caminhos para esta escrita, peço licença a *Esú* como simbologia do “princípio dinâmico que medeia todos os atos de criação e interpretação de conhecimento”, como afirma²⁵ Leda Maria Martins (1998, pp. 28-29) na cosmoepistemologia²⁶ iorubá. Operador dos processos de comunicação, abertura e fechamento, *Esú* corporifica e habita os territórios do caos e da arrumação, da multiplicidade e da multipliSidade, da erosão das dicotomias e afirmação das singularidades para além dos regimes de julgamento balizados pela norma, pela forma, pela moral maniqueísta como égides coloniais.

A ordem que se firma pelo caos e o caos faz ruir qualquer ordem petrificante, a justiça que se produz por meio de uma luta contra a injustiça, a seriedade de um sorriso, simbologia de uma queda das oposições dicotômicas e afirmação dos entrecruzamentos díspares na composição de multiplicidades de possíveis. Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro!²⁷

Convoco Exu como o caos que aponta a possibilidade de *poiésis*, na indissociabilidade entre criação e destruição. Exu age como princípio disparador dos dinamismos, movimentos, da comunicação e das possibilidades que se transmutam em ato a partir de modos de experimentação (Rufino, 2019). Caminho exuísticamente para compor um pensamento

²⁵ Apesar da norma acadêmica escolhida permitir a citação dos autores apenas ao final, sinalizando apenas um número que os identifique como modo de permitir uma escrita mais fluida. No caso de autoras(es) negras e indígenas brasileiras ou estrangeiras mantereí o nome no corpo do texto como uma atitude anti-epistemicida por se recusar a submeter autoras(es) negras(os) e indígenas a uma condição de coadjuvante no processo do conhecimento. Ademais, todas as vezes que um(a) autor(a) negra(o) ou indígena for citado(a) será mencionado seu nome e sobrenome como um ato político de afirmação e reconhecimento de escritas que seguem à margem da universidade e, seguindo as orientações de Lélia Gonzalez (s.d) que afirma que negro precisa ter nome e sobrenome, senão os brancos arranjam um apelido... ao gosto deles”

²⁶ Distancio das clássicas dicotomias entre cosmologia e epistemologia e aposto numa cosmoepistemologia, posto quando se trata dos saberes indígenas, africanos e afrodiassóricos cosmogonias, cosmologias e epistemologias se mostram indissociáveis.

²⁷ Itãn iorubá de Exu

disruptivo-criativo e des-pensar a realidade constituída em si como fato, fardo a ser engolido e afirmo o movimento da diferença como constituição da realidade, tal qual Exu emergiu da diferença e faz dela motor de criação de seres, saberes e mundos.

Quem precisa de Dionísio quando se tem Exu!?

(pergunta que fiz em um evento nacional de esquizoanálise em 2021)

Nesta empreitada, aproximo-me do que Rolnik (2016) afirma sobre o cartógrafo em sua tarefa de expropriar materiais de múltiplas procedências, sem qualquer tipo de racismo epistêmico (apesar de mesmo dentro do campo das cartografias ainda termos uma massiva maioria de autores eurocêtricos e plurais epistemicídios, ainda que os discursos sejam impecavelmente polidos). Assim, experimentarei a construção de um pensamento a partir de cosmogonias, epistemologias, experiências plurais como modo de subverter o epistemicídio que condenou inúmeros saberes ao silenciamento (inclusive aqueles que já existiam no meu corpo enquanto jovem negro sambista, percussionista, baiano, poeta, fã de rap nacional) como processo próprio da colonização que alocou como saber legítimo apenas o que provinha de seus perímetros rígidos de pensamento científico eurocêntrico.

Habitar nos entremeios destes terrenos tidos como dicotômicos fez/faz parte dos meus passos há muito tempo: arte e ciência, malandro e menino, clínica e política, fala e escuta, militância e universidade, o que agradeço a *Êsù* que abre caminho para meu corpo-pesquisador a ser visitado por caminhos outros, a ocupar seres outros. E destes caminhos que trilhei que emerge como disparador de inquietações que compõem esta pesquisa as vidas que atravessaram meu *ethos* clínico em à pandemia de covid-19, mas sobretudo no contexto da rua desde uma atuação como militante da luta antimanicomial no projeto Parnaíba Invisível em Parnaíba-Piauí, em 2014, à atuação como psicólogo no Programa Corra pro Abraço em Feira de Santana-Bahia em 2018: as subjetividades periféricas.

As ruas são de Exu, local onde falas e corpos circulam, lugar de encontros e desencontros, de movimento e destinos. Nas ruas habitam as diferenças, diferentes vozes, seres, saberes em uma polifonia que desafia os ouvidos desacostumados às encruzilhadas linguísticas que entrecruzam saberes plurais (Simas, 2019). Em seu clássico livro *A Alma Encantadora da Rua* de 1908, João do Rio produz de maneira poética uma espécie de animismo das ruas.

A rua era para eles apenas um alinhado de fachadas por onde se anda nas povoações.

Ora, a rua é mais do que isso, a rua é um fator da vida das cidades, a rua tem alma! (...)

A rua é agasalhadora da miséria. Os desgraçados não se sentem de todo sem auxílio dos deuses enquanto diante dos seus olhos uma rua abre para outra rua. A rua é o aplauso dos medíocres, dos infelizes, dos miseráveis da arte. Bate palmas aos saltimbancos que, sem voz, rouquejam com fome para alegrá-la e para comer. (...) A rua continua, matando substantivos, transformando a significação dos termos, impondo aos dicionários as palavras que inventam, criando o calção que é o patrimônio clássicos dos léxicos futuros (Rio, 1908/2013, p.20)

Reconhecer o hibridismo dos caminhos que me constituem e que trilhei até chegar aqui me inspira a produção de uma *leiturativa* de autoras e autores como uma espécie de leitura crítico-criativa que desconsidera as lógicas passivas de apreensão de saberes e coloca o pensamento como movimento de criação, revisão, destruição (com a prudência e honestidade intelectual necessárias). Busquei, dessa forma, compor um pensamento que ousa produzir rupturas, desvios, *experimen-torções* em pensamentos de modo a constituir: uma escrita assentada nas fissuras, rupturas, torções como fundamento do que discutirei neste trabalho enquanto uma clínica *exuística* que não só recuse certos maniqueísmos que ainda operam na universidade, com escritas e práticas endurecidas, segregações e hierarquias de saberes, mas também que caminhe nos entremeios, que faça dos entrecruzamentos a criação de outros caminhos possíveis, se possível *poesíveis*.

Apesar de ser escrito em alguns momentos em primeira pessoa, este estudo não tem qualquer intenção de se fundar sobre o sujeito-autor, mas intenta uma cisão desta figura como experiência de abertura de fissuras na divisão entre eu-outro-mundo onde, ao narrar experiências, digo mais de um desmanchamento do ego-autor para pensar linhas de força dos encontros, das vidas fazendo emergir um outramento que “nos destitui do poder de dizer Eu” como diz Deleuze (2011, p.13) em *Crítica e Clínica*. Nesta escrita-experiência que borra as bordas nítidas do ego-autor, Pelbart (2016) discute:

Já temos aqui um pequeno paradoxo: como um *escrito* nasce de uma experiência pessoal, mas resulta precisamente na abolição desse mesmo autor que as viveu (...), segundo o qual há experiências e experiências, de pensamento ou de escrita, que colocam justamente em cheque o autor em sua identidade, até mesmo em sua coerência? Todo o desafio está em conciliar o fato de que um *escrito* parte de uma experiência pessoal, mas não constitui o relato dessa experiência, já que o *escrito* é em si mesmo uma experiência de sentido mais radical, a saber, uma transformação de si, e não reprodução experiência vivida ‘tal qual como ela ocorreu e que estaria na origem dessa escrita, nem sua transposição direta. (pp. 233-234).

Dessa forma, experimentei duas fugas: da escrita sem corpo, fincada na ilusão de neutralidade como tentativa de amputar a vida da escrita (como se fosse isso possível), mas também do sujeito excessivamente fechado em si. Através desta afirmação da dissolução de uma *escrita-sem-corpo* e as armadilhas da prisão ao sujeito como origem ou finalidade, visei borrar unidades estáveis através de linhas sinuosas que ensaiam transversalizações entre processos dicotômicos: individual-coletivo, pessoal-político, singular-plural, desejante-social. Eis que retorno a Exu, quem me ensina a traçar rotas no *entre*, no tempo-entre-tempos como saber sincopado (Rufino, 2019), como um platô perigoso, mas recheado de afetos-mundo.

E é na tênue fenda entre um saber-do-corpo (que nada tem a ver com um pré-saber da abstração, da reflexão ou das hipóteses estruturadas a serem confirmadas, mas com um corpo que sabe e que tem seu saber espalhado em todo o corpo) que se produz a partir dos encontros que experimentei, mas que recusa certos jogos de produção de verdade como afirma Foucault (2010a), e um não-saber que se entrecruzam, confundem-se e se ramificam na construção de um pensamento a partir dos encontros e, por meio desse processo destes, pensar uma encruzilhada clínica em seu encontro com as subjetividades periféricas.

“A escritura não tem outro objetivo: o vento, mesmo quando nós não nos movemos”, assim disse Deleuze em seus *Diálogos com Parnet* (1998). Tal passagem contempla o que uma pesquisa baseada em encontros, em experiências visa: o vento. Como os rodopios de Iansã²⁸ desejo uma escrita que produza um ventaniar como movimentação de outras intensidades, pois a divindade dos ventos faz do seu rodopio também um *inventaniar*, pois criação pelos deslocamentos, levanta a poeira do mesmo e re-vela outros modos de vida, saber, fazer. Para criar outros mundos possíveis é preciso estar disposto a fazer do corpo como ferramenta de Ogum para destruir este mundo para abrir caminho para outros e outros. Afinal, pensando com Jota Mombaça (2021) e Ailton Krenak (2019) para adiar o fim do mundo é preciso estar disposto a adiantar o fim deste mundo. Escrevo aqui como modo de adiantar o fim da clínica colonizada-colonizante.

Estes escritos partem de uma experiência singular, mas miram na superação da lógica voltada ao sujeito-autor na experimentação de uma escrita de si como habitação de um campo abertos de forças plurais que disparam a criação de outros caminhos. Escrita que nasce em um corpo povoado de encontros, mas que quer abrir outramentos: do autor, do leitor, da clínica.

*Escrevo porque sim!
Não há motivo...*

²⁸ Também conhecida como *Oyá*, deusa do rio Níger, senhora dos ventos, mãe da noite- *Iya (o)san* é a divindade africana que ordena os ventos. Seu ventaniar é capaz tanto de destruir, quanto de produzir movimento e aticar criações¹⁰

Escrevo para viver, para não sufocar
 Para não sucumbir, para não me esgotar
 Escrevo para respirar, para inspirar,
 Para não parar, para parir outros de mim, para PIRAR
 Escrevo para não NORMALECER!
 Escrevo no limiar entre verdade e ficção, entre ideia e ação
 Escrevo minha história sem início e sem fim
 Escrevo com força!
 Escrevo forças
 Nunca escrevo à força
 O que força o desejo a desejar?
 Escrevo porque acredito
 Escrevo para a mudança:
 no meu corpo, nos nossos passos, no mundo...
 Escrevo para resistir a mim-mesmo
 Para resistir ao império do mesmo
 Escrevo para diferir!
 E há quem queira tentar digerir o que escrevo
 Que tentem...
 Se o sabor destas letras vos fizer
 Aumentar a potência de agir: boa digestão!
 Se não produzir bons encontros: cuspa longe!
 Eu escrevo na borda, no além, escrevo para ninguém...
 Se escrevo é porque os gritos que me visitam precisam ter voz
 Escrevo porque minha alma vive uma bagunça
 Escrevo para me des-organizar!
 Escrevo para devir
 ESCREVO PARA NÃO SER EU!
 E se saio o mesmo de antes depois de ESCREVER, foi em vão...
 Se consigo produzir diferença
 em um corpo que lê o que escrevo, cumpri minha missão
 Escrever precisa almejar movimentar partículas,
 Criar forças de diferenciação, tocar o plano das intensidades
 E criar, criar, criar, criar
 Se escrever é criar, logo o é RESISTIR!
 Escrever como uma dança com o FORA
 Não escrever como vomitar VERBORRAGIA
 Escrevo com a vida
 Escrevo a vida
 Escrevo para a vida
 Escrevo?
 Escrevo para criar vidas
 Plurais, intensivas, livres, potentes
 Escrevo para criar outras vidas
 Para você, para nós, para o mundo...
 Escrevo e pronto
 Escrevo e ponto final

Inspirado em Exu enquanto um saber incorporado (Rufino, 2019), a quem lê estas linhas o corpo que as tece: um homem cis, negro, nordestino, baiano de Feira de Santana, músico percussionista, pai de Bento, filho de Oxalufã militante da Luta Antimanicomial, psicólogo, poeta e escutador de histórias. Esta pesquisa definitivamente não intenta imprimir um viés objetivista e imparcial, pois visa *inter-férir* em modos de construção de dispositivos clínicos a partir de um compromisso ético-político da Clínica *Psi* em que não basta apenas não ser colonizada, precisa ser descolonizada, não basta não ser colonizante: precisa ser descolonizante, como referência a frase da feminista negra Angela Davis (1979) “Numa sociedade racista não basta não ser racista, é preciso ser antirracista”.

*Aprendi com as travestis e com as entidades da rua
A andar com a navalhas embaixo da língua
Saber cortar
Cortar o saber
Rachar e fissurar
Alimento para a carne-vida
Revide na arte da lida
Deivison Miranda*

É necessário situar que esta discussão sobre a descolonização da clínica opera aqui de maneira dissociada dos outros movimentos de descolonização por motivos nitidamente de circunscrição de um campo de estudo, pois há uma consciência a partir dos ensinamentos de Frantz Fanon (1961/2022) de que o processo de descolonização é um processo que passa pela nação enquanto plano de organização, sem que desconsidere seus efeitos na subjetividade, como afirma:

A descolonização nunca passa despercebida, pois atinge o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados, recolhidos de modo quase grandioso pelos raios luminosos da História. Ela introduz no ser um ritmo próprio, trazido pelos novos homens, uma nova

linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é indiscutivelmente uma criação de homens novos. (Fanon, 1961/2022, p.32)

Como o abebé de Oxum²⁹ que, ao contrário do que pensam e dizem se tratar de um objeto narcísico, não serve para apenas se enxergar, mas também para enxergar mundos e seres ao seu redor; a presente pesquisa tem como mote a problematização de uma clínica que limpe suas lentes de enxergar mundos e seres a partir de uma concavidade importada de longe e aprenda a recusar espelhos vindos de fora em troca de vidas, da vida. Limpar lentes para enxergar a diferença, para enxergar a vida e o mundo a partir dos encontros que experimenta. Recusar espelhos que trazem consigo a introjeção de um sentimento de inadequação, inferioridade e não-reconhecimento enquanto vidas, tal qual o colonialismo fez e faz há séculos.

Pensando a partir das encruzilhadas

*Falo querendo entender, canto para espalhar o
saber e fazer você perceber
Que há sempre um mundo, apesar de já começado,
há sempre um mundo pra gente fazer
Um mundo não acabado
Um mundo filho nosso, com a nossa cara,
o mundo que eu disponho agora foi criado por mim
Elisa Lucinda e Emicida – Milionário do Sonho*

Nesse sentido cabe reforçar que a cosmopercepção³⁰ das Encruzilhadas nos acompanhará para pensar a erosão de processos que a história do pensamento ocidental insistiu e insiste em dicotomizar como forma de afirmar maniqueísmos ou de afirmar processos unitários (essencializados, universalizados, das sínteses dialéticas) para pensar cruzos, entrecruzamentos que afirmam a co-permanência radical de movimentos na constituição de

²⁹ *Oṣun*, divindade da beleza, do amor, da fertilidade, da feminilidade. Rainha da nação Efan, recebe a alcunha de *ìyálódè* (Iyá – mãe + Lóódè - lado de fora) como mãe dos que estão do lado de fora, mãe dos que estão nas ruas. Oxum é a divindade que ordena nas águas doces, afirma o movimento, as intensidades da vida e a inconstância¹⁰.

³⁰ Nesta dissertação operei com o conceito de Cosmopercepção, a partir da influência da socióloga nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021) em seu contraponto a expressão cosmovisão que revela o privilégio da visão no ocidente e busca a ampliação de sentidos como modo de concepção e apreensão de mundos.

uma realidade marcada por um diferencar como invenção de mundos, a diferença como cosmogênese.

Deixo nítido que neste trabalho a clínica não foi operada a partir da noção de *topos*, enquanto um “lugar” atribuído hegemonicamente ao consultório, ao *setting*, ao divã e sim enquanto *ethos*, uma atitude, uma disposição clínica que perpassa inúmeros lugares, campos de atuação, dentre elas a rua, a roça, as favelas, comunidades quilombolas e indígenas, as políticas públicas e, inclusive, o consultório.

Parto do reconhecimento de que é preciso *desinventar* a clínica colonizada e colonizante, des-pensar e des-fazer essa clínica para produzir outros encontros. Trato da problematização de um cenário de atuação clínica baseado na repetição mimética de modelos (sobretudo europeus) que não levam em consideração a especificidade dos processos de subjetivação e enunciação de vidas que se situam a partir de onde nossos pés pisam, desviando da construção de cartografias analíticas singulares para perseguir a repetição de modelos que se supõem universais.

Em um exemplo meramente ilustrativo e hipotético, se ao invés de escutar a elite de Viena do século XIX, um famoso analista tivesse escutado os maloqueiros em situação de rua em Feira de Santana no século XXI, será que teríamos uma mesma análise? Se a resposta for sim, estamos admitindo a existência de uma subjetividade universal, a-histórica, a-social, a-política, se a resposta for não, faço uma pergunta: Por que ainda se repetem, por vezes de maneira *ipsis litteris*, análises de outros contextos, desconsiderando por vezes elementos ligados a história, geografia, relações étnico-raciais, geracionais, de gênero e sexualidade, política, economia e cultura em nome de uma suposta subjetividade universal?

É a desconsideração do que Frantz Fanon (1952/2020) chamou de sociogenia para apresentar um processo para além da filogenia e à ontogenia. Nesta direção, Deivison Faustino (2022) explica que as psicologias filogenéticas ou constitucionais relacionavam o

comportamento com base em esquemas explicativos ancorados em aspectos fisio-morfológicos, em uma matriz generalista da relação entre corpo biológico e aspectos psicológicos. Fanon (1952/2020) situa que Freud deu um salto ao exigir uma compreensão individual da subjetividade por meio da sua ontogênese, porém arremata ao afirmar que não há como analisar a alienação do negro como questão meramente individual, sendo necessário – portanto – um sociodiagnóstico que consideramos que não é possível fazer por meio de uma escuta-mímica de modelos importados.

As vozes, corpos, vidas em situação de rua que encontrei traziam como subtexto e às vezes como texto: “se você não aprender a se inclinar de outros modos, não conseguirá acompanhar nossas vidas”, ou em termos muito mais próximos da maloca “Ou aprende a gingar, ou não vá que é barril!”. Quem está acostumado com permanências, não consegue acompanhar o giro de Iansã que é, ao mesmo tempo, dança, criação e destruição. Assim, ratifico aqui o plano de inspiração maior desta discussão às pessoas em situação de rua que assumem um lugar muito mais amplo e importante do que o engessado “objeto de estudo”.

No plano acadêmico, sem sombra de dúvidas o meu encontro com o livro *Os Condenados da Terra* do Frantz Fanon (1961/2022), no qual o filósofo e psiquiatra martinicano lança seu olhar médico-filosófico para compreender a especificidade do sofrimento de pessoas negras diante da guerra colonial. O que nos abre margem para compreender a especificidade do sofrimento produzido por outras guerras (diretas ou indiretas, veladas ou desveladas) a exemplo da guerra às drogas, na necropolítica racial, que afeta majoritariamente povos negro e indígena no Brasil, o ecocídio orquestrado por garimpeiros, pecuaristas, pelo agronegócio, etc que são intermediados pelo racismo em suas diferentes dimensões (interpessoal, estrutural, institucional, ambiental) e que têm como disparador comum os processos coloniais.

Pode a clínica psicológica escutar as subjetividades periféricas?

Parto do questionamento da pensadora Gayatri Spivak (2010) “Pode o subalterno falar?” para propor outro questionamento: Pode a clínica escutar³¹ as subjetividades periféricas? A inversão da pergunta coloca a ênfase não nas falas das subjetividades periféricas, mas sim na escuta da clínica psicológica. A opção de substituir a expressão “subalterno” por “subjetividades periféricas” parte de um movimento de reconhecer que além da condição de subalternidade que a colonização produziu/produz, existem processos de resistência que também precisam ser valorizados e reconhecidos enquanto caminhos de potência nas análises clínicas. A opção de enfatizar a escuta da clínica parte de uma compreensão de que não convocarmos a clínica a pensar suas disposições ético-epistemológico-metodológicas para deslocar sua *práxis*, ainda há chance de se reproduzir o recorte de línguas com base em uma espécie de gramática do sofrimento.

Parto dessa problematização acerca do modo como se produz esta escuta, sobretudo no que diz respeito a reprodução/repetição das lentes epistemológicas e metodológicas importadas (sobretudo da Europa e Estados Unidos, baseadas hegemonicamente em corpos brancos, cisgênero, heterossexuais) que apresentam análises voltadas aos processos de subjetivação com suas especificidades geográficas e históricas, mas também raciais, de gênero e sexualidade, mas que se supõem universais.

Produzido pelo Conselho Federal de Psicologia-CFP (2022), o segundo *volume do Censo da Psicologia Brasileira: condições de trabalho, fazeres profissionais e engajamento social* endossa o que discuto aqui ao apresentar os autores de referência de 20.207 psicólogas(os/es) respondentes do censo:

Tabela 1

Autores de referência

N

%

³¹ É importante salientar que, apesar de centrar na expressão escuta, parto de uma compreensão de que a tarefa clínica transcende a escuta como ferramenta analítica.

Freud	3745	28%
Aaron Beck	1941	14%
Lacan	1546	11%
Carl Rogers	1170	9%
Skinner	1097	8%
Jung	1019	8%
Winnicott	953	7%
Judith Beck	821	6%
Friedrich Perls	772	6%
Vygotsky	733	5%
Melanie Klein	354	3%
Martin Heidegger	319	2%
Foucault	317	2%
Jeffrey Young	310	2%
Viktor Frankl	284	2%
Jacob Moreno	260	2%
Steven Hayes	233	2%
Silvia Lane	226	2%
Robert Leahy	225	2%
Jorge Ponciano Ribeiro	212	2%
Sartre	205	2%

(Conselho Federal de Psicologia, 2022, pp. 107-108)

Apesar das diferenças epistemológicas e metodológicas, dos(as) 21 autores(as) citados da tabela 90,5% são do eixo Europa-Estados Unidos da América, sendo apenas 9,5% do Brasil.

Sendo 95,3 de pessoas brancas, totalizando 20 autores(as) e apenas 1 considerado negro de pele clara. Ou seja, a crítica de que as bases da psicologia brasileira são majoritariamente do eixo Europa-EUA, sobretudo de homens brancos, cisgêneros, heterossexuais.

Voltando à pergunta disparadora: pode a clínica psicológica escutar as subjetividades periféricas?, para além de uma resposta fechada (afirmativa ou negativa), o que move este capítulo é problematizar os operadores teórico-metodológicos a partir dos quais esta escuta está embasada, o que por si delibera processos ético-políticos na afirmação da *práxis* clínica. Por conseguinte, experimentei possibilidades de análise a partir de outras perspectivas teórico-metodológicas e a partir do encontro com subjetividades periféricas.

Travestis, Negras(os), Indígenas, Mulheres, Pessoas em Conflito com a Lei fazem parte dos encontros que experimentei em minha experiência com pessoas em situação de rua e, ao me deparar com as dificuldades que a clínica (até então majoritariamente eurocêntrica em suas análises) oferecia nesses encontros. Decerto por sofrer com não-escutas, a maloca de Feira de Santana sempre foi rígida com as manifestações clínicas que não tiram os sapatos para pisar de pé no chão da rua.

Baseado nas Epistemologias³² das Encruzilhadas, os percursos metodológicos da pesquisa estão descritos como Caminhos como modo de conceber as inspirações balizadas pelo movimento, pela andança em cartografias que se tecem com os pés, no e ao caminhar, no modo mais andarilho tal qual o é Exu. Estes caminhos estão apresentados separadamente apenas a título de sistematização, pois se encontram em condição de entrecruzamentos que permitem, inclusive, criação de outros caminhos.

Caminho Um: Cartografar a clínica em seu encontro com subjetividades periféricas

Do grego antigo *περιφέρεια* (*peri* + *ferein*), periférico está sendo utilizado aqui como referência ao que está afastado do centro, dos diversos centros: topológicos, epistêmicos,

³² Neologismo que criei inspirado nas elaborações de Haddock-Lobo (2022) acerca do seu convite para a Ontologia girar.

políticos, econômicos, sociais, étnico-raciais, clínicos. No que se refere à topografia, atualmente o caráter “afastamento do centro” em termos dos estudos das urbanidades não tem sido suficiente para a explicação das periferias, pois há muitos locais que estão afastados do centro e não são consideradas periferias (Serpa, 2001) a lembrar do massivo movimento de criação de condomínios distantes do grande centro como uma espécie de criação de outros centros. Podemos acrescentar que, por exemplo: nas ruas, há uma periferia constituída por malocas³³ que ocupam o centro geográfico, à revelia das tentativas de invisibilização. Assim, mais do que aspectos puramente ligados à distância do centro, as periferias são caracterizadas por processos de precarização da vida de quem vive afastado das relações instituídas de poder, resistindo constantemente ao risco de ser despejado, expulso e até eliminado do espaço que ocupa e até do corpo que habita, são vidas descartáveis de territórios de existência rural, urbano, rururbano/rururbano ou do campo, da floresta e das águas.

Concebemos estas existências periféricas desviando da concepção de identidade como prisão rígida e fechada em um modo unitário e ensimesmamento de ser, enquanto *rígididade*. Para Achille Mbembe (2021) a identidade é compreendida, como no pensamento africano, a partir de sua dimensão marcada pela dispersão, fragmentação, nem fixa nem imutável, mas constituída por uma plasticidade que se coloca nos múltiplos arranjos/des-arranjos e rearranjos de forças e fluxos de vida. Esta cosmopercepção se constitui como uma “metafísica do devir, não da substância” (pp. 110-111).

Caminho Dois: Mapear processos interseccionais das subjetividades periféricas em seu encontro com a clínica;

³³ Vinda do tupi "mar'oka" em referência a grande cabana de moradia coletiva, a palavra maloca assume dois sentidos entre algumas pessoas em situação de rua. Como verbo malocar diz respeito a buscar um local seguro para dormir e como substantivo faz referência ao modo como as pessoas em situação de rua se identificam “os maloca”, como coletivo “a maloca”. O dicionário Michaelis traz uma significação pejorativa da derivação maloqueiro: “Indivíduo maltrapilho ou sem educação; Menino que vive nas ruas, rouba e se abriga em malocas; Bandido que se esconde em maloca e/ou pertence a grupos que praticam crimes”

Este caminho põe em condição de co-determinação e co-imbricação aspectos epistemológicos, éticos, políticos, metodológicos relacionados à clínica e(m) seu encontro com subjetividades periféricas que, por motivos plurais (colonialismo, racismo, machismo, homofobia, lesbofobia, bifobia, transfobia, capitalismo, etc.), foram colocadas à margem da sociedade e de muitas clínicas que vêm se inspirando em referenciais teórico-metodológicos circunscritos no foco subjetividade majoritária tomada como universal.

É preciso compreender que as subjetividades periféricas não se constituem enquanto outro um *per se* como nos ilustra Kilomba (2019), pois emergem enquanto efeito de uma arquitetura colonial que distribui socialmente, economicamente, topologicamente a partir de referentes raciais. Assim, há neste processo subjetividades que são periferizadas como efeito de um processo colonial da branquitude que, concomitantemente, circunscreve sua raça (apesar de se crer desracializada), história, vida enquanto um centro e empurra as vidas que não se encaixam para o fora, o “ao redor”. É importante situar que proponho falar em subjetividades periféricas não apenas por se afastarem do centro hegemônico, mas também pelos processos de opressão que são operadas nas vidas que se distanciam do centro-norma *branco-masculino-cis-hetero*.

Em *Vida Loka I*, Mano Brown marca em nossa pele as seguintes palavras que viraram um hino para o povo negro e favelado: “Onde estiver, seja lá como for... Tenha fé porque até no lixão nasce flor”. E em meio ao des-terro, o povo periférico fez e faz emergir potência, mesmo à revelia do que se espera. Da periferia-lugar, dos corpos-periféricos nascem existências-resistências de vidas que não apenas sobrevivem ao Estado brasileiro como uma macroindústria de produção de genocídio do povo negro, indígena e periférico, mas também de vidas que inventam possíveis na insistência, persistência, na cultura, no riso, na ginga e no gingado, no samba de partido alto, terreiro, de roda, nos maracatus, cocos e tambores de mina, no rap, no *funk*, no pagodão.

Tenho reverberado como um ilá³⁴ a frase “A cabeça pensa onde os pés pisam” (Betto, 2007, n.d.), sobre a qual produzo uma torção da seguinte maneira: “O corpo *sentipensa*³⁵ onde/quando/com quem é afetado”. Essa inquietação vem me afetando não só como pesquisador, mas também como analista e supervisor clínico e é base para o que estou chamando aqui de Encruzanálise.

Ao *sentipensar* onde/quando/com quem se encontra, o corpo-clínica é convidado a produzir cartografias a partir do encontro com subjetividades marcadas por aspectos étnico-raciais, de gênero e sexualidades, lugar, história singulares. Nesta direção emerge o próximo caminho que tem como fator disparador os entrecruzamentos de processos de subjetivação e opressão que atravessam as subjetividades periféricas.

Da análise destas opressões, vem à tona a centralidade do conceito de interseccionalidade, criado por autoras do feminismo negro, a partir da inspiração de autoras como Kimberlé Crenshaw (2002), Patrícia Hill Collins e Bilge (2020) e Carla Akotirene (2019). A interseccionalidade, aqui, é um processo de entrecruzamento, sendo necessário operar a compreensão deste processo com uma “sensibilidade analítica” (Akotirene, 2019, p.14) para problematizar processos de opressão que submetem corpos e mentes à colonização dos seus desejos, e, ao mesmo tempo, para pensar modos existência que resistem e inventam caminhos de fugas.

Caminho Três: Experimentar a invenção de uma clínica descolonizada e descolonizante que sentipense onde/quando/com quem se encontra;

O árduo e contínuo processo de descolonização da Psicologia envolve um movimento crítico ao que está posto como hegemônico na formação, a saber: a Psicologia oriunda de uma matriz de pensamento eurocêntrica e euromericana como afirma Nogueira (2019), mas também

³⁴ Som característico emitido por cada orixá ao ser encarnado, com onomatopeias que encarnam fenômenos da natureza e sons de animais, o ilá identifica cada orixá.

³⁵ Neologismo criado por Torre e Moraes (2018) para situar a indissociabilidade entre pensar e sentir, como um outro modo de apreensão do mundo em face da clássica separação entre pensamento e sentimento.

envolve uma retomada e valorização de epistemologias, cosmopercepções desocidentalizadas que historicamente vem sendo menosprezadas, distorcidas, desqualificadas na Psicologia: sobretudo o pensamento africano, afrodiaspórico, indígena, latino-americano. Este primado inspira a criação do próximo caminho.

Caminho Quatro: Entrecruzar a clínica com as epistemologias das encruzilhadas;

Cansei de comer feijão com arroz e arrotar Croissant!

Deivison Miranda

Uma das principais operações do colonialismo foi estabelecer o pensamento branco-europeu como modelo de compreensão do mundo alocado como universal, do qual todas as outras realidades precisariam se submeter como afirmam Frantz Fanon (1952/2020) e Aimé Césaire (1913/2018). Esse cenário se reforça nas psicologias clínicas, nas quais os modelos de *ethos* clínico se supõem universais (sobretudo no itinerário de verdade da ciência positivista que encontra suas atualizações nas chamadas psicologias baseadas em evidências), enquanto a diferença é submetida a uma subjugação racial, política, ontológica, epistemológica da qual se originam práticas descontextualizadas, ainda que o ideário das subjetividades sem cor, classe, gênero e sexualidades seja repassado massivamente.

Inspirado pelas considerações de Wade Nobles (2009) sobre a subjetividade africana, faço coro de que as epistemologias eurocêntricas são limitadas em sua capacidade de compreensão de subjetividades que fogem ao seu escopo analítico de(limitado), além de perpetuar o movimento de colonização que atribuía/atribui a Europa como centro do mundo. Esse processo ultrapassa a dimensão meramente voltada às fronteiras e desvia de qualquer dimensão puramente nacionalista, pois expressa uma perspectiva intimamente ligada ao processo de colonização das subjetividades.

*Só sente quem teve banzo
(Entendeu?)
Eu não consigo ser mais claro
Amiri - Mandume*

Essa concepção se coaduna com as considerações de Gayatri Spivak (2010) que toma como exemplo os autores franceses contemporâneos como modo de apontar que aqueles alocados na condição de Outro da Europa são inacessíveis às análises dos autores europeus, sobretudo a partir de suas referências limitadas em seus escopos fechados de análise. As clínicas que utilizam estes referenciais de maneira repetida e a-crítica criam lentes teórico-metodológicas que enxergam Maio de 68³⁶ em a resistência dos Quilombos brasileiros.³⁷

Lélia Gonzalez (2020, p.127) afirma que o Brasil precisa assumir sua condição de Améfrica Ladina, pois na formação histórico-cultural o Brasil se afirma por razões geográficas, inconscientes e *históricas (grifos nossos)* como um país com “formação inconsciente exclusivamente europeias, brancas”. Os grifos enunciam que os processos históricos fundamentais na produção de subjetividades, por exemplo o Colonialismo produziu processos de ordem macropolítica enquanto organização societária e micropolítica enquanto discursos, práticas, relações que constituem a produção de subjetividades. Além de não perceber a multiplicidade de povos que o constitui, Lélia Gonzalez (2020) afirma, a partir do seu referencial psicanalítico, que o país segue denegando (como mecanismo de defesa do ego a todos os sentidos atribuídos às pessoas negras e indígenas), o que marca a ilusão da democracia racial que ainda impera nos discursos e na ilusão de muitos.

Ilusão presente, inclusive, em um ar de transparência (Glissant, 1990/2021) na suposição de uma democracia interseccional da subjetividade, notavelmente explícito em comentários de psicólogas(os) nas redes sociais de conselhos federal e regionais de Psicologia em qualquer postagem de cunho social ou político. A exemplo do: *Cuidamos de humanos e não*

³⁶. Movimento de greves, manifestações ocorridas na França com a participação da classe trabalhadora, estudantes, militantes e intelectuais de esquerda (Varela & Della-Santa, 2018).

³⁷ Movimento de resistência negra ao poder de dominação do escravismo, com o intuito de construir um sistema de defesa e reação às violências coloniais com estratégias de funcionamento estruturadas e experiências espalhadas por diversos lugares do país, os quilombos podem ser considerados um dos maiores acontecimentos da resistência negra ao sistema colonial-escravista, como nos conta Clóvis Moura (1993).

de negros, indígenas e gays. Comentário que presenciei em 2021 no perfil do instagram do Conselho Federal de Psicologia.

Como referência aos saberes da capoeira, os capítulos desta dissertação foram nomeados como gingas para romper com a lógica das pistas-truques e afirmar saberes que se fazem pelo movimento, permitindo idas, vindas, composições e decomposições e que corporificam o pensamento a partir de uma cinética constante em vez da fixidez dos saberes enrijecidos, ainda que reluzentes.

Na *Ginga um: Exu dança nas encruzilhadas e a multiplicidade de caminhos*, discuto Exu e as encruzilhadas como método e o anuncio uma experimentação de inter-ferir na cartografia enquanto método de análise-intervenção, a partir dos cruzos, dos entrecruzamentos de caminhos. Busco neste capítulo anunciar a forma como a pesquisa foi realizada, situando componentes fundamentais para a sua concretização como encontros, memórias e apresentando as vidas que foram disparadoras das análises do encontro entre clínica psicológica e subjetividade periféricas. A respeito destas análises, apresento o que estou chamando de encruzanálise enquanto aplicação das encruzilhadas enquanto análise-intervenção a partir da ética dos caminhos.

Na *Ginga dois: Uma clínica que sentipensa com os pés nas encruzilhadas onde pisa* discuto a clínica psicológica em seus fundamentos éticos, metodológicos e epistemológicos a partir de uma crítica ao seu caráter colonizado e colonizante, apresentando a provocação do pensamento com os pés a partir da inspiração de Exu enquanto orixá que habita nas encruzilhadas e media movimentos, trânsitos, transmutações, conexões entre mundos. Apresentando de maneira mais apurada a Encruzanálise, enquanto interferência de Exu na subjetividade e na clínica a partir da problematização do modo como a colonização produz caminhos únicos e vielas como forma de redução das possibilidades de vida e as subjetividades

encruzilhadas enquanto ampliação de caminhos, encantamento da vida e potencialização do axé das subjetividades periféricas.

Na *Ginga três Encruzanálise e as Subjetividades Periféricas* opera a análise do encontro da minha clínica com as subjetividades periféricas que encontrei no meu trabalho enquanto psicólogo. Inicialmente apresento a história de *Maria Molambo* mulher negra retinta, mãe solo, poeta das ruas, metedora de dança nos paredões de pagodão com um histórico extenso de vida em situação de rua e *Gira Mundo* homem negro retinto, mestre das navalhas e da língua-navalha em sua eloquência e pensamento afiado. Nestas análises, aponto o modo como o *ethos* da clínica psicológica precisa ampliar seu escopo de análise para além das epistemologias eurocêtricas e convoca sua escuta para analisar processos de subjetivação que são negligenciados pela clínica hegemônica, tendo como fio condutor a encruzanálise.

Ginga um: Exu dança nas encruzilhadas e a multiplicidade de caminhos

*Eita que esse mundo tem é encruzilhada! –
Ojuara – O homem que desafiou o diabo
(Góes, 2007)*

Neste estudo, as encruzilhadas têm lugar como signo e operador epistêmico para compor trânsitos, intersecções, transversalizações, tangenciamentos, movimentos de outramento e reorganização, hibridismos estéticos, como afirma Leda Martins (1998), considerada a primeira pensadora a trazer as encruzilhadas de Exu para as discussões no campo da academia. As encruzilhadas são utilizadas, aqui, como afirmação da diferença seu movimento que vai do caos à ordem, do ser ao devir, das multiplicidades que produzem outros entrecruzamentos a partir do modo como os corpos se afetam com os processos que esta escrita pode disparar. Uma escrita-cruzo que emerge experiências cruzadas entre afeto e pensamento, entre passado e presente, entre encontros de vidas com histórias que ora se aproximam, ora se distanciam mas que mantêm fios comuns.

Os cruzos Orí-entam³⁸ um modo de conceber mundos, vidas, sentipensares, dizeres, fazeres inacabados, em processo de construção e destruição contínua a partir da conexão entre linhas, caminhos, vias, vidas, desvios no lugar do unitário, do universal, do centralizado (Simas & Rufino, 2018). A composição de saberes-fazeres de frestas, de esquiva é irreconciliável às políticas de silenciamento e invisibilização, próprias do Colonialismo, dos saberes hegemônicos da Ciência e, por consequência, da maioria das clínicas psicológicas.

Nas encruzilhadas não há fixidez, há movimento, aberturas e fechamentos, passagens e paisagens. Lugar onde Exu habita, ativa e ordena (n)as alteridades, as multiplicações de vias,

³⁸. Orí para as nações Iorubá; *camutuê* ou *mutuê* para os Bantus; e *tá* para a nação Fon é a cabeça, órgão vital que responde por nossas sensações e inteligência. Para as cosmologias africanas e afrodiáspóricas, o Orí comporta o sagrado em nós de maneira singular. O orí pode ser dividido em duas faces: Orí odê, o orí externo como cabeça física que funciona como suporte para o Orí inu, o orí interno onde estão contidas a parte divina de cada pessoa (Kileuy & De Oxaguiã, 2009)

vidas, os horizontes plurais, circulação de múltiplas intensidades e verdades: desde o louco ao são, do profano ao sagrado, da criança ao ancião, do policial ao ladrão, da festa à guerra (Simas, 2019). Onde as transmutações se constituem, as encruzilhadas enunciam criações fora do crivo unitário dos regimes de verdade da ciência e da moral.

Exuisticamente, uma *EscritAnDança* que percorra caminhos díspares em um gingado cambaleante. Percorrer intensidades diferentes para ousar, insistir em movimentos outros... Alegria, Raiva, Dança, Capoeira, Riso, Lágrima, CorpoAlma, Armadilha, Abertura, Fissura. Eis que as lâminas debaixo da língua³⁹ ganham sentido: produzir cortes, fissuras, rachaduras para insurgir outras vias, outros mundos, outras vidas, mas também outras escutas que deem conta da compreensão das subjetividades periféricas em seus outramentos.

As encruzilhadas se constituem como *locus* sagrado dos intermeios entre universos, compondo um multiverso interconectado de saberes, sentires, fazeres, corporalidades, desejos em campos de simbiose, interseção, transmutação. Leda Maria Martins (2021) afirma que nas encruzilhadas habitam “pensamento e ação (...), desafios e reviravoltas, compressão e dispersão” (p.51). Gênese do “inter”, do “entre” e do “trans” aciona movimentos (nem sempre amistosos) de constituição em um baile entre caos e criação, como ordena e performa seu dono: Exu.

As encruzilhadas de Exu como método

*Não foi pedindo licença que eu cheguei até aqui
Abre o caminho, deixa o Exu passar*

Abre Caminho – Baco Exu do Blues

Uma das interpretações etimológicas mais poéticas sobre o vocábulo “método” está presente no livro *Abre Caminho: assentamentos de metodologia cruzada* de Haddock-Lobo (2022, p.13), pois em sua “tradução” *meta* é compreendido enquanto “através de, por meio de”

³⁹ Menção relacionada tanto às Marias Navalhas que utilizavam as navalhas como modo de resistência e revide às dificuldades na vida de boemia quanto às travestis que guardam lâminas debaixo da língua como forma de se proteger da transfobia.

+ *hodos* enquanto *caminho*. Assim, ele dá um sentido à palavra método muito mais próxima do que tenho proposto aqui, o sentido de “abrir caminhos. Tarefa atribuída à majestosa potência das ferramentas do ferro a cortar, rachar para abrir caminhos que Ogum⁴⁰ faz.

Ogum
Abre a estrada guerreiro
Ogum
Zambi mandou abrir
Abre os caminhos
Ponto de ogum

Do *hodos* aos *odús*, afirmamos as encruzilhadas como entrecruzamento de caminhos na constituição de realidades, encontros, afetos. Aqui o primado pelo caminhar se constitui como fundamento ético-estético de criação de mapeamento das processualidades dinâmicas da subjetividade em suas matrizes humana e não-humana, individual e coletiva, a partir do mapeamento das múltiplas linhas que se cruzam, se bifurcam, como uma encruzilhada da diferença que traça na constituição da vida como movimento ora a multiplicação de caminhos, ora a subtração destes caminhos por forças de negação.

O conceito de decalque se constitui como fundamental para pensarmos a forma como sua ação incide em submeter a diferença à repetição, a multiplicidade ao unitário, às dicotomias ou às falsas multiplicidades, a exploração de um inconsciente supostamente pré-existente, fechado que sempre volta ao mesmo (Deleuze & Guattari, 1995). Na contramão deste processo, nossa aposta em exuzar a cartografia desponta como um mapeamento vivo de processos em movimento, que acompanha multiplicidades, como movimento de “acompanhar processos” (Passos, Kastrup & Da Escóssia, 2015, p.52) de “habitar territórios” (Alvarez & Passos, 2015, p.147) que na minha prática foram marcados intensamente pelos caminhos das encruzilhadas das vidas periféricas.

⁴⁰ Na nação Ketu Ogum (Ogún) é o senhor das cidades, da tecnologia, da forja do ferro, guerreiro que se lança nas das batalhas. Recebe a denominação de “*asiwajú* (...) aquele que abre os caminhos” (Odé Kileuy & Vera de Oxaguiã, 2009, p.335).

Para transitar nos caminhos, é fundamental retornarmos a Èṣú. Um ìtàn⁴¹ sobre a criação de Èṣú afirma que no início de tudo pairava o silêncio, a imobilidade, o branco (próprios de uma atmosfera da realeza *funfun*, as divindades pertencentes a linha dos mais velhos que participaram da criação do mundo e dos seres que o habitam. Aquelas(es) que vestem branco e representam sabedoria e paciência, dentre estes podemos citar na nação Ketu: Oxalá, Oxalufan, Oxaguiã, Orunmilá, Oduduwa, Obatalá, Orixá Oke, Ajalá, Ajagunmale. Wáwá, Olókun. Quando a frente de Olorum surgiu um emaranhado de terra avermelhada em movimento constante e desordenada, era Exu que se apresentava, ainda que informe. Para dar vida àquela criatura que se agitava, Olorum deu seu poderoso sopro e foi o primeiro Orixá a ser criado, trazendo movimento, agitação, energia às calmarias que existiam até então, como afirmam Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã (2009).

Exu Yanguí. primeiro a ser criado, se constitui como a força originária mobiliza as forças de existir das inúmeras vidas, é Exu quem melhor manifesta a potência da heterogênese, como diferença-gênese dos modos de vida. Princípio que situa a radicalidade da transgressão da norma como modo de constituição de vidas, mundos, seres a partir das rupturas, desvios, deslocamentos das forças (Rufino, 2019).

Olorum consagrou Exu a ser o comunicador, a ligação entre as pessoas e as divindades, com seu *adô* (cabaça encantada) produzia movimento, irrupção, desorganização como processos fundantes do *caos* como criação. Exu cria destruindo e destrói criando, um dos elementos que fazem dele um dos orixás mais importantes e controversos do panteão. Eis que é preciso assumir: não existe subjetividade sem Exu.

⁴¹ Do Iorubá Ìtòn, Itãs são histórias, versos e lendas que narram enquanto oralitura¹ que mantém viva a história da ancestralidade através de ensinamentos que atravessam gerações produzindo ensinamentos sobre inúmeros processos da vida¹⁰.

Outro itàn iorubá conta que Exu não tinha dinheiro, profissão e vagava pelo mundo até encontrar a casa de Oxalá⁴², a qual passou a frequentar todos os dias a observar quieto e atento Oxalá criar as pessoas. Depois de 16 anos, Oxalá solicitou a Exu que fosse se posicionar em uma encruzilhada logo à frente de sua casa para interpelar as pessoas que iam visitá-lo, só seriam permitidos passar aquelas(es) que trouxessem uma oferenda para o dono da casa. Depois de desempenhar tão bem seu trabalho, Exu recebeu uma recompensa por seu trabalho, toda pessoa que fosse visitar Oxalá teria que presentear Exu antes; e com isso ele ganhou uma profissão, muitos presentes, sabedoria e um poderoso cargo, tornou-se o dono das encruzilhadas (Prandi, 2001).

É salutar situar que a escolha de Exu como um intercessor não é aqui mera alegoria, pois, por habitar nas encruzilhadas onde se encontram caminhos por vezes opostos, Exu afirma a força dos hibridismos, transversalizações e comunica as/nas/com diferenças, apontando a fértil convivência entre fluxos em disposições díspares (Rufino, 2019). Esta concepção se comunga com as propostas metodológicas que apostamos por embarcar na comunicação entre perspectivas por vezes divergentes na construção de um emaranhado de caminhos que conjugam e entrecruzam vidas.

Aqui o conceito intercessor tem o tom dado por Rodrigues (2011) ao aproximar este conceito aos verbos “*interceptar*” enquanto de interromper passagens, desvios e devires e o verbo “*interceder*”, enquanto um ceder-entre em uma perspectiva de correlação mútua que produz transmutações no processo (p.236). Para Deleuze (2006), os intercessores são a condição para a criação, em contraponto à imitação própria da história da filosofia que só se volta ao mesmo em reflexões exaustivas. A partir dos intercessores, o pensamento se desloca para o movimento de criação de conceitos, desestabilizando o saber em si mesmo e se abrindo

⁴² Orixá pertencente às divindades funfun, considerado o pai de todas as cabeças é um dos orixás da criação, veste branco e tem profundo respeito de todo panteão de orixás. Apresenta-se de duas formas: Oxaguiã (oxalá novo), guerreiro, audaz, obstinado e Oxalufã (oxalá velho), sábio, lento e dotado de uma doçura e leveza próprios (Odé Kileuy & Vera de Oxaguiã, 2009).

para as bifurcações. O autor adverte que é necessário fabricar nossos intercessores, o que escuto como um convite a fugir da repetição dos intercessores operados pela história de uma teoria da clínica e me abrir para outros encontros. Minha fabricação de intercessores segue a tônica dos problemas e afetações que tocam meu corpo: a rua, Exu e suas encruzilhadas, a maloca.

Exu é considerado o senhor de cada percurso, atua onde os caminhos se cruzam e se multiplicam e os corpos e seus desejos circulam. Sempre vive em cruzamentos, travessias, onde os encontros acontecem em circulação de ditos, vividos e conjunção de forças, onde energias vitais se atizam (Odé Kileuy & Vera de Oxaguiã, 2009).

Como pensar em uma metodologia que se articule a componentes fundamentais para a pesquisa com caminhos, encontros, percursos, travessias e contemple o sentipensar com o corpo? Para compor um pensamento a partir das an-danças com as subjetividades periféricas, atravessado pelas outreridades e com as forças plurais que as constitui, escolhi a Cartografia de Deleuze e Guattari (1995). É fundamental situar que trabalhei a cartografia a partir de minhas experiências inspiradas em Exu, não tendo qualquer obrigação de obedecer a uma noção completamente fidedigna às concepções dos autores sobre cartografia.

A escolha da cartografia nesta pesquisa sobre caminhos, rumos, trânsitos está no seu sentido de acompanhar processos em que estamos implicados, habitar territórios como afirmam Alvarez e Passos (2005). Ademais, cartografia e clínica se atravessavam em um corpo híbrido nos movimentos indissociáveis entre análise do desejo, dos caminhos por meio de um mapeamento-intervenção nos processos, nos territórios existenciais singulares, coletivos.

*É nas encruzilhadas
Que os caminhos se encontram
Os corpos outram
O desejo corre... O suor escorre
Onde existência vira resistência
E o ser se torna devir
Toda palavra lançada
É transmutada
Ninguém sai o mesmo de uma encruzilhada
Deivison Miranda*

Memórias d(e) encontros

Viver é partir, voltar e repartir
Emicida e Gilberto Gil

Como assinalei no início, em 2018 aconteceu uma das mais importantes experiências profissionais que vivi: a atuação com Pessoas em Situação de Rua. Em um programa ligado ao Governo do Estado da Bahia voltado para a Redução de Danos sociais e à saúde e a produção de cidadania de pessoas em situação de vulnerabilidade, com ênfase nas pessoas em situação de rua. É sobretudo com base nestas memórias que esta pesquisa se constrói.

Se wo were fi na wosankofa a yenkyi
Não é errado voltar atrás pelo que esqueceste
Provérbio Africano do Sankofa

O colonialismo utilizou como uma das estratégias de dominação dos corpos negros africanos, afrodiaspóricos e indígenas a produção deliberada, por meio do epistemicídio, do esquecimento como uma espécie de desmatamento existencial para *im-plantar* uma história única, como denuncia Chimamanda Ngozi Adichie (2019), como modo de naturalização e justificação da dominação em termos científicos (a lembrar de Lombroso e Nina Rodrigues), religiosos (a lembrar da ideologia cristã católica e neo/pentecostal). Os processos de colonização sempre se ergueram sobre a subtração da potência do outro e o assalto das memórias dos povos originários, africanos e afrodiaspóricos faz parte deste processo de despotencializar como modo de se firmar enquanto supremacia de poder.

Assim — como contra-movimento — as memórias tiveram aqui lugar privilegiado na constituição das cartografias que empreendi como maneira de manter uma coerência com a retomada, reconhecimento das memórias como modo de manutenção das potências que foram perdidas, esquecidas, silenciadas. As memórias não são vistas como mero processo de fetichização do passado, mas do movimento pendular que conecta passado, presente e futuro

enquanto relações contíguas, interconectadas e inseparáveis e não como modo de superação-morte uns dos outros.

Nesse sentido, cabe lembrar o pensamento potente de Muniz Sodré (2017) em *Pensar Nagô* ao afirmar que o acontecimento se dá pela instauração do novo em uma dinâmica que articula “retrospecção (o passado que se modifica) e de prospecção, que se dá no tornar possível” (pp. 187-188) em uma dimensão que não pode, de maneira alguma, ser considerada a-temporal, mas traz um fundamento de tempo em seu caráter temporalizante, na medida em que carrega consigo poente e nascente em movimento. Exu mostra que a temporalidade não está constituída, instituída na rigidez do tempo-engessado, mas é constituinte enquanto movimento contínuo.

Tomarei como carne para as navalhas-de-análise as memórias dos encontros que experimentei enquanto psicólogo. Mais especificamente, visei nesta pesquisa produzir uma cartografia dos encontros da clínica com subjetividades periféricas, a partir da análise dos dispositivos clínicos em seus aspectos epistemológicos, éticos e metodológicos. Em uma relação de distanciamento e aproximação, estas cartografias ora trazem o pêndulo da memória para a clínica que operei nestes encontros, ora ampliam para pensar a clínica psicológica como um todo.

A concepção de memória como estou concebendo nesta pesquisa se distancia da unilateralidade das informações baseadas nos documentos oficiais, haja vista que a memória comporta seus pontos de contradição, o que para aqueles que pretendem a unidade é visto como negativo, mas pela história das sensibilidades é fundamental para a construção desta pesquisa (Bosi, 2003). Dessa forma, não desviei dos movimentos de confrontos, contradições, sobretudo por acreditar na relação entre tradução e transdução.

A partir das influências de Leda Maria Martins (1998), a memória foi reconhecida como movimento de afirmação de entrecruzamentos, intersecções, fusões, fissuras, desvios,

transmutações e confluências, torções, multiplicidades próprias de encontros que compõem um corpo que não escreve só. Pois trago como inscrição no meu corpo encontros plurais que escrevem comigo e através de mim, habitando um intermeio entre eu-mundo, passado-presente-futuro, singular coletivo.

*Povoado
Quem falou que eu ando só?
Nessa terra, nesse chão de meu Deus
Sou um, mas não sou só!
Sued Nunes*

É também inspirado em Leda Maria Martins em sua trilogia *A cena em sombras* (1995), *Afrografias da Memória* (1999) e *Em Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela* (2021) que a memória é pensada de maneira exuística, por conceber um movimento de descentramento, abertura, performance e, sobretudo, por não considerá-la como retorno do mesmo-do-mesmo, mas como retorno da diferença nas mutabilidades que Exu alimenta em cada corpo.

Num pequeno texto intitulado *Exuzinhando a memória* Wanderson Flor do Nascimento (2018) nos lembra que a memória não é apenas imagética, mas também oral, afetiva, desejante. Recheada das palavras que têm Exu como seu guardião, por ser o comunicador maior entre mundos. O autor anuncia de maneira poética “Exu anda com as palavras, anda nas palavras, anda pelas palavras, anda as palavras. Por viver (n)as palavras, como vive (n)as ruas, (n)as encruzilhadas, (n)os caminhos, Exu as tem como ferramentas para fazer mundos, encontros, memória.” (p.8).

E ainda sob o primado dos encontros, apresento aqui encontros com subjetividades periféricas que não são o foco principal destas encruzanálises, mas que foram fundamentais para a construção desta pesquisa, sobretudo dos caminhos de pesquisa já anunciados. Pensadores de rua, corpos insurgentes, vidas que precisam provocar para serem ouvidas fizeram

parte destes encontros que desestabilizaram meu pensamento para incidir movimentos de criação e destruição como tarefa estético-epistemológica.

Encontro 1: Filósofo das Ruas e a denúncia da Psicologia como prática de silenciamento.

Este encontro aconteceu em 2019 no 4º Fórum Brasileiro de Direitos Humanos e Saúde Mental, no qual ministrei o minicurso intitulado *Paradigma Ético-Estético-Político da Clínica em Situação de Rua*, com base nas minhas experiências enquanto psicólogo atuante com as pessoas em situação de rua.

Pontualmente às 9 horas, um homem com uma volumosa barba branca, jaleco manchado de poeira adentra a sala e questiona: “Aqui que é o curso de morador de rua?” E antes mesmo da minha resposta, adentra a sala com seus objetos em uma grande sacola, senta, ajusta seu chapéu e me questiona de maneira lapidar: “Já dormiu no papelão?” Ao ouvir meu tímido “não”, responde em tom cortante: “Então não pode falar sobre morador de rua”. Naquele momento o minicurso ganhava outro mediador. Quando questionou minha formação, a correção veio imediatamente “Psicologia não, PSIUcologia!”.

As memórias deste encontro me atravessaram antes mesmo de iniciarmos uma fala coletiva que encruzilhou as minhas experiências no Corra, com os corres do filósofo da rua sobre os modos como as clínicas *Psiiu* intercalam silêncios e silenciamentos⁴³, em uma espécie de escuta-peneira na qual só ultrapassam o que cabe nos limites muito bem circunscritos das teorias e técnicas psicológicas e psicanalíticas, relegando o que foge a este modelo de subjetividade o silêncio e ao silenciamento.

*Fala-calada
Cala-falada
Escuta-calada
Fala-escutada
Cala-calada*

⁴³ Discuti estes aspectos entre o silêncio e o silenciamento no *podcast* Traçando vários planos do grupo de pesquisa VIESES da Universidade Federal do Ceará
<https://www.youtube.com/watch?v=MJqYKkOAo8U&t=14s>

*Escuta-escutada
Fala-falada*

Deivison Miranda

Certa feita uma senhora falou em um grupo facilitado pelo psicanalista Hélio Pellegrino que se preocupava com a seca do nordeste, interrompida pelo psicanalista: “Não estou interessado nas suas opiniões sobre o Nordeste. Quero saber é do seu Nordeste interior”, como nos traz Gondar (2009, p.1). Nestas “escutas” silenciadoras, amputam-se aspectos étnico-raciais, políticos, sociais, de gênero e sexualidades, *etc* para embarcar em um modelo de sujeito cada vez mais interiorizado, intrapsíquico a partir de lentes que arvoram para si um lugar de saber inquestionável e universalizado.

Uma das heranças do Colonialismo é a imposição de máscaras aos corpos colonizados que insistem em se rebelar e resistir, o que define quem pode falar, sobre o que se pode falar. A boca foi/é um órgão mirado pelo Colonialismo e o Racismo por dizer não apenas ao ato de comer, mas também de falar, saldar os ancestrais e maldizer seus opressores, como nos apresenta Grada Kilomba (2019). Assim, minha aposta é pensar uma clínica que, além de ampliar sua escuta para interromper os modos de silenciamento, seja des-mascarante e des-mascarada.

Des-mascarante por romper com uma espécie de cardápio do dizível na clínica, baseado majoritariamente nas bases epistemológicas que constituem suas práticas a partir da imposição de ouvidos branco-europeus para problemas não-branco/europeus. Isto acontece mediante a definição de indizíveis na clínica temáticas que sucumbem ao silêncio infértil do analista e ao silenciamento de um subalterno que não-fala-mais-sobre-isso (referência à famosa frase sobre a clínica “fale mais sobre isso” que ganhou, inclusive, tom humorístico em alguns espaços). Assim, proponho um duplo movimento de interrupção no movimento de produção de máscaras de silenciamento e de rupturas daquelas já produzidas pela sociedade racista.

Penso em des-mascarar a clínica ao fazê-la perder sua máscara da Anastácia⁴⁴ escravizada e possa ousar a criação de uma língua-pensamento-escuta periféricos, coerentes com as vidas que encontra. Como Esú Enugbarijó, a boca do mundo, trata-se de uma língua que possa operar seu potencial antropofágico de comer, mas também de cuspir diferenças, mas de recusar saberes e práticas que não intensificam as vidas, cuspendo-o bem longe como recusa das introjeções coloniais. Comer outros verbos, versos, corpos, sobretudo aqueles que foram colocados na condição de outros como um não-eu, não-humano, não-saber (Fanon, 1952/2020) a partir da racionalidade colonial; mas também desmascarar da erosão de sua máscara branca-europeia que a impede de perceber realidades outras, cuspendo longe o que nos afasta de nós mesmos.

Encontro 2: A denúncia-maloca das Psicologias que não olham nos olhos

Em 2017 a fala de um *maloca* em uma reunião do Coletivo Feirense de Luta Antimanicomial me chamou bastante atenção. Em meio a análise sobre a Rede de Atenção Psicossocial da cidade, ele bradou em tom provocativo: “Psicólogo só sabe escutar branco granfino dentro de consultório. Eu não gosto de psicólogo, porque psicólogo não olha no meu olho. Se não olha na bolota do olho do maloqueiro, não tem como atender maloqueiro. *Pokazideia!*” Apesar de ser um dos poucos psicólogos presentes, não tinha qualquer condição de resposta, quiçá não tinha sequer o que responder. Aquela fala ecoou em mim por dias, fazendo-me pôr em análise meu *ethos* clínico, mas sobretudo o *ethos* da clínica psicológica hegemônica em si, ainda repousada sobre um pedestal de arrogância de saber-poder.

Esta denúncia não tem como ser colocada em condição de manifestação meramente individual ou episódica, pois coloca em cheque o modo como as clínicas *psi* se dispuseram ao

⁴⁴ Segundo Grada Kilomba (2019), por mais que não existam histórias “oficiais”, algumas histórias contam que Anastácia nasceu em Angola e era filha de uma família real kimbundo que foi sequestrada e escravizada na Bahia. Neste processo foi obrigada a usar uma pesada máscara de ferro como punição, sendo a motivação dividida em diferentes histórias: uns afirmam que se deu em virtude de sua potência de ativismo na organização da fuga de outras pessoas escravizadas, outros afirmam que se dava por resistir a uma tentativa de estupro e ainda atribuem esta punição a uma sinhá que tinha ciúmes da beleza de Anastácia.

cuidado das vidas periféricas, a lembrar que seu surgimento e sua ascensão esteve ligada majoritariamente aos interesses da burguesia, como nos falam Moreira, Romagnoli e Neves (2007). A burguesia foi o público que lotou os consultórios dos principais autores da Psicologia e, conseqüentemente, suas teorias e práticas tiveram como base estas experiências.

*Cara psicologia branca
Com sua escuta branca
Minha pele negra te cega?
Não consegue ouvir
Uma dor não-branca
Sua tão arrumada teoria
Por acaso saberia
Ouvir
Minha fome
Minha sede
Meu medo de morrer
Meu medo de não viver
Pelo tiro que encontra o corpo preto
Antes de pedir a carteira de identidade?
Cara psicologia branca
Do alto do seu pedestal
Da distância do seu divã
Não tem como escutar
Minha dor
Que é escura demais
Para sua escuta-detector
De dores-brancas
Deivison Miranda*

Encontro 3 – Você não vê que ela é uma mulher?

Uma travesti em situação de rua acompanhada pelo programa que trabalhei certa feita foi temática de um estudo de caso da equipe. A discussão girava em torno das dificuldades com o manejo do cuidado com a assistida⁴⁵ que estava vivenciando o cenário da prostituição e da vida em situação de rua, quando um profissional afirmou: “Quem é doido de enfrentar? Ali tem um homem dentro dela”. Na ocasião não tive reação, por falta de coragem decerto ou pela surpresa de ouvir algo que até esperava de outras pessoas, mas não de um profissional do

⁴⁵ No trabalho com o Corra pro Abraço, a expressão “usuário” em referência a “usuário do serviço” causava dificuldades de compreensão pela confusão com o sentido “usuários de drogas”. Dessa forma o programa adotou a expressão assistida(o), no sentido daquela(e) que recebe assistência.

cuidado. Isso me transportou a pensar como a clínica também pode produzir violências, por mais progressista que se julgue.

Vivências como esta me afetaram a pensar que os modos de opressão podem surgir inclusive de quem atua na área, sair afetado com esta vivência, afetações que não busco fugir nesta pesquisa. Afinal, esta escrita tem uma inspiração *Pathética*, como afirma Afonso Fonseca (1997) orientada por um *Ethos* do *Pathos* (logo, *pathetos*) em contraposição ao império da ilusão da neutralidade a-política que permeia a escrita acadêmica. Assim, fazem parte desta pesquisa impressões, inquietações, indagações de um pesquisador que ousa a deixar de ser *papagaio-de-autor*, não mais considerando que para falar em nome próprio é necessário ser submetido a um viés da competência que determina a possibilidade a partir de um certo acúmulo de leituras (Deleuze, 1996).

Desviei nesta escrita da fobia que a veia academicista tem das emoções, das narrativas, dos desvios, da dúvida e da sensibilidade (Seligmann-Silva, 2003). Este desvio não implica em uma recusa do rigor, até por discordar da oposição dicotômica e maniqueísta criada pelo pensamento positivista entre pensamento e afeto, ciência e posicionamento. Pelo contrário, esta perspectiva de pesquisa se constitui como um *rigor outro*, como nomeiam Macedo, Gallefi e Pimental (2009), ao situar uma pesquisa com implicação social, aberta a diferença e às manifestações de saber que surgem também das participantes da pesquisa a partir de uma perspectiva que não se divida entre sujeito-objeto, nem destine apenas às ciências duras a condição do único modo de rigor.

No rigor de um pensamento que permite abrir porosidades para a diferença, busco fazer constantes ligações consoantes e dissonantes, conjuntivas e disjuntivas entre o singular e o coletivo, o local e o global sem cair em uma pretensão de universalização (tal qual o fez o pensamento ocidental), nem tampouco em um tom excessivamente autobiográfico (não que este seja um problema em si, mas que para este escrito

Os poros
Espero tê-los vivos
A voar no que há de mais humano:
a possibilidade de criação
A soar o que há de mais divino:
a impossibilidade de perfeição
Quem se lança na criação
abre seus poros no entre
Entre os meios
Abertura de possibilidades
Invenção de poesibilidades
Intermeios
Quem acha que alcançou a perfeição
Fecha seus poros para sempre
Sempre como infinidade de instantes
Cada um deles eterno
Os poros são a boca da pele,
eles gritam sem voz
Já que a voz que sai da boca,
por vezes, é silenciada
A quem pode ouvi-lo, o silêncio é eloquente
Habitar nas sinestesias
Subverter os sentidos
Dissociá-los de suas amarras acostumadas
Reescrever histórias
Sem início e sem fim
Partir dos meios
Partir ao meio
Rachar
Rasgar
Digerir
Diferir
Rir
Parir diferenças
E que dos meus poros exale
o substrato do exílio de si
Exalar
Exaltar
Trans-bordar
Trans-formar
Que se abram fissuras que façam poetizar
Os poros
Espero!

Poros que gritam, Deivison Miranda (2022, p.21)

Rolnik (2003) afirma que são as marcas das marcas dos encontros que escrevem. Aqui escreverão as marcas dos encontros que experimentei e das tecituras de si que se compuseram/compõem enquanto movimento de outrar (tornar-se outros) e desejar produzir

outramentos, como movimento de produzir em nós: não arrogante tolerância e não apenas o respeito, mas o desejo pela alteridade, ou como diz a pensadora transfeminista Letícia Carolina Nascimento (2021) pela outreridade.

Esta escrita emerge de feridas que se mantêm sempre abertas pela colonização (Kilomba, 2019) nas pessoas que minha clínica encontrou e no meu corpo ao cuidar, pois a quem se permitir sentipensar-com as feridas do outro também causam dor. Mas também de uma resistência às engenharias de produção/reprodução de feridas em corpos-alvo.

As marcas emergem do encontro, que exerce sobre nós uma violência, nos forçam a pensar e garantir uma necessidade do que é pensado (Deleuze, 2003). Isso demarca que este problema de pesquisa não nasce de mera abstração teórica, mas da forma como minha pele foi fissurada pela ordem dos encontros. O tom corrosivo e provocativo da filósofa do lixão Estamira Gomes de Sousa (2004) aponta a concretude desse processo: “Vocês não aprende na escola, vocês copeiam. Vocês aprende com as ocorrências”. Essa pesquisa nasce das ocorrências, dos seus sabores e dessabores, das dores e alegrias que se fundem em um corpo-pesquisador aberto a afetabilidade da vida como motor de criação de pensamento, afeto, relação e, por consequência, de outros modos de operar a clínica.

Estes encontros não serão tomados como ponto de partida para chegar a uma finalidade já pré-estabelecida ou conhecida, pois não há aqui qualquer modelo de clínica pré-estabelecido a ser apresentado como solução, mas como um meio, um disparador para os encontros em suas conexões, suas relações macro e micropolíticas. No fundo, podemos até saber de onde viemos, mas nunca sabemos onde os caminhos que uma encruzilhada irá nos levar.

O interessante nunca é a maneira pela qual alguém começa ou termina. O interessante é o meio, o que se passa no meio. Não é por acaso que a maior velocidade está no meio. As pessoas sonham frequentemente em começar ou recomeçar do zero; e também têm medo do lugar aonde vão chegar, de seu ponto de queda. Pensam em termos de futuro

ou de passado, mas o passado, e até mesmo o futuro, é *história*. O que conta, ao contrário, é o devir: devir-revolucionário, e não o futuro ou o passado da revolução (...) É no meio que há o devir, o movimento, a velocidade, o turbilhão. O meio não é uma média, e sim, ao contrário, um excesso. É pelo meio que as coisas crescem. (Deleuze, 2010, pp. 34-35).

Esse escrito-experiência que emergiu da encruzilhada dos encontros que afetaram meu corpo-autor e carregam consigo camadas e texturas dos encontros com os partícipes da experiência que se coadunam com a noção de livro-experiência de Foucault (2010a) desmonta a ênfase na verdade, na verificação da verdade e contempla uma experiência de criação que se passa tanto no processo da escrita, da experimentação de uma dessubjetivação do autor enquanto o faz, mas também de uma produção de fissura na experiência do leitor para permiti-lo criar por meio da obra suas próprias experiências e pensamentos, em vez da busca de uma origem, ou explicação últimas.

Compreendo a escrita como experiência, pois envolve um processo de transmutação plurais (do meu corpo pesquisador, de leitores e o aceno para a transmutação do *ethos* da clínica psicológica). Escrever, nesse sentido, vai além do simples ato em si de traduzir em caracteres um pensamento, pois alcança o desejo de fazer a vida falar, fazer da vida algo muito mais do que eu, além do pessoal individuado. A escrita como um caso de devir, uma espécie de despersonalização para que vidas sejam liberadas de seu aprisionamento (Deleuze, 2011).

É necessário situar que não havia como saber como saber de antemão os rumos que esta pesquisa tomaria, ainda que este devir autor venha de experiências já vividas. Desviamos, portanto, de qualquer estabelecimento de hipóteses prévias a serem comprovadas por meio de aprofundamento do teórico. As experiências em si apontaram a abertura de campos de sentido que foram nos convocando a pensar entrecruzamentos entre o singular e o coletivo, a partir de intercessores que a realidade suscita e que, não necessariamente, emergiram no momento dos

encontros, por não se tratar de um mesmo corpo. Há uma distinção entre o corpo-analista que cartografou os encontros na época e o corpo-pesquisador que hoje cartografa estas memórias, pois carregam consigo experiências, afetações, leituras e experimentações diferentes e é neste encontro entre temporalidades, experiências e afetações que se situam à esteira de um tempo espiralar como nos diz Leda Maria Martins (2022), na medida que se movimenta entre passado, presente e futuro, entre a sabedoria do meu orí e a da sabedoria da ancestralidade.

*Escrever é assim inscrever no corpo
que dança, vozeia, canta e tamborila,
o tempo constituinte das espirais
Leda Maria Martins (2021, p.203)*

Mas isso não significa que este processo funciona na mais perfeita harmonia, pois sempre é possível a um corpo pático que experimenta encontros, experimentar em si uma crise. A crise configura um momento de percepção contraditória, ao passo que as possibilidades parecem se fechar cruzam-se movimentos de transformação em curso com abertura de possíveis. A crise revela forças em jogo e nos convida a outros regimes de sensibilidade, de escuta, de pensamento e de ação (Pelbart, 2016). Exu é quem nos ensina a fazer das crises um motor de invenção, pois habita no centro de intensidades dissonantes e contraditórias, mora nas encruzilhas: onde os caminhos se encontram e o movimento se cruza para compor pela mistura, simbiose a criação de possíveis.

Arriar a cartografia nas epistemologias das encruzilhadas

*Para cartografar, é preciso pedir licença a Exu
Que em suas insurgentes querelas
Aprende a andar entre becos e vielas
De memórias
De vidas
Reata histórias divididas
Nos entremeios... abrindo caminhos
Cria dizibilidades para afetos
Nas andanças em caminhos incertos
Des-ver, Des-vio, Des-vario
Exú dança enquanto caminha*

*Exú caminha enquanto dança
 Ginga
 Que é dança e é luta
 Que contagia, mas disputa
 Sabe defender
 Sabe atacar
 Sem bater cabeça para Exú
 Não há como cartografar
 Nas bandas de cá
 Deivison Miranda*

Interessa-nos enquanto modo de construção desta pesquisa a reversão do *modus operandi* do método da pesquisa hegemônica que vem priorizando os objetivos pré-fixados (*meta*) diante do caminho (*hodos*) como potência de construção a partir dos passos, como afirmam Passos e Benevides de Barros (2015). Nessa reversão retorno a uma ética exuística que valoriza o caminho e o caminhar como construção de objetivos, permitindo os desvios, as reviravoltas, o repensar a partir dos descentramentos que a experiência de caminhar pode propiciar.

Apesar de gargalhar, dançar, brincar, pregar peças, Exu não deixa de ser rigoroso em seus atos. Assim como Exu, apesar de apostar nesta reversão do sentido da cartografia para afirmar o caminhar como processo de constituição de uma pesquisa que permite desvios, modificações, interferências, não penso neste processo de aposta no caminho como redução do rigor de pensamento. Quiçá, se situa no que Macedo, Gallefi e Pimentel (2009) chamam de rigor outro ao denunciar que a abertura às diferenças, des-composições não retira de modo algum o rigor de uma pesquisa, mas conduz a um rigor outro.

Inclusive, é importante compreender que as perspectivas que sinonimizam rigor às metodologias de pesquisa voltadas à objetividade, controle, suposição de neutralidade atualizam os processos de colonialidade de saber (Castro-Gómez, 2005) na produção de silenciamento de determinados campos de saber enquanto epistemicídio fantasiado de discussão teórica, objetivando decerto uma metodologia única enquanto desvaloriza as outras.

Pelo contrário, pensar o primado dos encontros, do entrecruzamento entre vidas periféricas e a clínica contempla um coletivo de forças que amplia as análises do seu aspecto unitário para empreender análises das conexões, dos cruzos, das variações, das bifurcações e da produção de diferença como um modo de construir novos sentidos para o rigor metodológico e de possibilidades de produção de um exercício de inseparabilidade entre conhecer-fazer, pesquisar-intervir, crítica-clínica (Passos & Benevides de Barros, 2015).

Essa preferência pela análise destes caminhos plurais se situa ao nível do que Geni Ñunez (2021) aponta como potência das policulturas (em detrimento às monoculturas de pensamento colonial), em que a diferença não é submetida à identidade-uno mas é analisada em suas camadas, dimensões por vezes díspares. O medo do caos sempre foi motivo para enclausuramentos, Exu que o diga: enclausurado ao diabo cristão pelo medo de sua capacidade intensiva de destronar a moral.

Escolher as encruzilhadas como *cosmoepistemologia* basilar desta pesquisa se propõe coerente com os inúmeros caminhos que engendram a multiplicidade processos de subjetivação no Brasil, assentada em cruzamentos (ativos e passivos, de maneira amistosa ou não) de sistemas simbólicos, culturais, linguísticos indígenas, africanos, europeus, orientais. As encruzilhadas possibilitam a interpretação de trânsitos vivenciais, cosmogônicos, epistêmicos que riscam seus passos, gestos, linguagens que emergem dos “processos *inter* e transculturais, como afirma Leda Maria Martins (2002, p. 73). Tomada em um sentido que transcende sua significação topológica, as encruzilhadas se colocam como movimentos de “centramentos e descentramentos, interseções e desvios, textos e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação” (*idem*, p.73).

Concebo o pesquisar como operar um acompanhamento de saberes-fazeres-viveres-sentires de síncope como encontro-variação de caminhos de naturezas diferentes na produção

de hibridismos, quebra da constância, da previsibilidade do saber (Simas & Rufino, 2018). Sempre me causou certo horror pesquisador o *já-sabido*, o *pré-sabido* como algo que tenho chamado a partir do sotaque da roça como *caminhúnico* (como condensação entre as palavras caminho e único, o que retomarei mais a frente enquanto um conceito sobre a subjetividade na clínica). O pesquisar como *caminhúnico* segue uma relação linear início, meio, fim, elaborar hipóteses – pesquisar para provar hipóteses já concebidas e repetidas.

Exuzando a Cartografia, escolho a transgressão dos lugares constituídos e dicotomizados, da rigidez do pensamento imposto como verdade absoluta. Trata-se de uma pesquisa que se fez andando e apreendendo no caminhar os movimentos de vida, abrindo meu corpo-pesquisador às afetabilidades da vida, dos encontros e das redes de sentido que emergem.

Outra inversão que experimentei com esta pesquisa é da utilização das chamadas teorias de base como processos *apriorísticos* que antecedem o encontro com as vidas (tomadas como objeto de estudo de teorias pré-concebidas a serem aplicadas em técnicas), sendo elencadas muito mais por uma afinidade do pesquisador-clínico do que pelo que as vidas suscitam em seus modos de existência, sofrimento e resistência. Assim, penso que é a vida quem *con-vida* e cria os saberes que se articulam como primado ético de tomar a vida como primordial.

Esta inversão se afina com a cartografia que desvia dos modelos de pesquisa que se empenham em representar objetos preexistentes, para acompanhar processos em movimento e interferir na construção desses processos (Passos, Kastrup & Da Escóssia, 2015). A partir de Maturana e Varela (citados por Passos, Kastrup & Da Escóssia, 2015), a cognição é vista pela Cartografia como criação, ou seja, conhecer como processo indissociável de criar. Distante das compreensões que situam o conhecimento em um sujeito do conhecimento ou em um mundo previamente dado a ser conhecido, a Cartografia constitui o conhecer como criação de subjetividades e mundos de maneira indissociável.

Dessa forma, a Cartografia situa um saber-com que produz o conhecimento a partir dos encontros à medida que o cartógrafo se movimenta, experimenta e acompanha as redes de sentido produzidas pela pesquisa-intervenção. Não se afirmam generalidades a partir dos encontros, mas sim a singularidade das paisagens, das subjetividades, dos encontros que se apresentam como processo próprio do acontecimento particular do entrelaçamento co-imbricado dos sujeitos de pesquisa (Alvarez & Passos, 2015).

O mapeamento dos processos de subjetivação a partir da forma como esta pesquisa está pensada é como arriar a vida em uma encruzilhada através de dois movimentos co-engendrados: analisar quais caminhos de vida se encruzilham em processo de subjetivação, para compreender os atravessamentos de processos que se cruzam compondo mudanças de natureza, direção a partir dos encontros, das interseções, transversalidades, perpendicularidades de processos diferentes em uma vida que se afirma pela diferença; e constituir a criação de outras encruzilhadas da vida para a criação de novos possíveis, como tarefa que põe em relação a clínica e o cartógrafo, pois a criação de uma intervenção que emana novos possíveis está presente tanto na figura do analista, quanto do pesquisador cartógrafo. A encruzilhada emerge como a ampliação das possibilidades de novos rumos, possíveis como revides às políticas de desencantamento, des-pluralização e monologização da vida (Rufino, 2019).

As encruzilhadas são tomadas como lentes de enxergar mundos a partir da disrupção das dicotomias para conceber a potência da diferença, das ambivalências, das contradições, das pluralidades, imprevisibilidades, dobras, multipresenças, inacabamentos, devir em uma produção que permite rasuras, circuitos, colagens e transmutações como ética de desejo pela diferença.

Retorno a torção que produzi na pergunta de Gayatri Spivak (2010): Pode a clínica escutar as subjetividades periféricas, para isso é fundamental que o cartógrafo retire as máscaras de silenciamento das subjetividades periféricas, pois não lhe faltam língua aos afetos, como

afirma Rolnik (2016) ao enunciar a tarefa do cartógrafo, sobra-lhe língua, corpo, afeto, faltam escutas que fissurem a rigidez dos lugares fechados da/na clínica/pesquisa. Esta perspectiva se assenta enquanto um método que se afina com Exu, principal comunicador do panteão dos orixás e um questionamento sobre a clínica em sua escuta, seu cuidado de subjetividades periféricas. De que maneira se dá o encontro entre a tarefa do cartógrafo e a do clínico? Como a língua periférica produz circuitos entre expressão e escuta?

Como disse anteriormente, subjetividades periféricas não esperam cartógrafos que deem línguas aos seus afetos, suas línguas já irrompem sistemas de produção de indizibilidade ou docilização de fala a partir de gramáticas de escuta baseadas em uma normatividade que conduz ao silêncio-silenciamento e a não-escuta. Além disso, estas vidas periféricas já produzem suas próprias *Cartografias Perifexistenciais*⁴⁶ como modo de resistência. Porém, estas cartografias por vezes não são vistas/percebidas pela academia e pela clínica. Portanto, cabe mais às cartografias clínicas e as clínicas cartográficas ofertarem um *corpoescuta* que consiga acompanhar estas vidas, línguas, corporalidades que saltam em suas caras e cores e destoam aos ouvidos adestrados às línguas monocromáticas da clínica colonizada-colonizante.

Se o sentido da cartografia deleuzoguattariana é fazer rizomas como um modo de raiz subterrânea que se configura por uma lógica da multiplicidade, conexão em todas as suas faces, não-submissão a lógica da representação e do modelo genérico, estruturado (Deleuze & Guattari, 1995), convido os cartógrafos a bater cabeça pra exu e transformar o sentido das cartografias daqui em produzir encruzilhadas de análise-intervenção. A-centradas, partindo do meio, conectando a outros plurais caminhos, abrindo-se por todos lados, permitindo relações de avizinhamento, atravessamento, hibridização e invenção de inconscientes, corporalidades, sentipensares enquanto criação de vidas para a vida.

⁴⁶ Opero com o neologismo perifexistenciais para me referir às existências periféricas que não podem ser submetidas às cartografias gerais/generalizadas/generalizantes, pois carregam uma singularidade que não se curva ao universal.

Fazendo alusão à atitude do cartógrafo de devorar as linguagens que situa Rolnik (2016), faço a referência a um itã presente no complexo explicativo de Ifá, mais precisamente no Odu Oṣe Ọ̀tùrà para enunciar que Exu Elegbara já nascera com muita força, poder de sedução e muita fome. O que fazia com que tivesse uma fome implacável que o fazia querer devorar tudo e todas(os) ao seu redor. Depois de um acordo com Orunmilá para que lhe deixasse comer, metamorfoseia-se em Enugbarijó: a boca coletiva que tudo come, mastiga, devolve ao mundo de forma alterada, transmutada, conta-nos Rufino (2020). Exu vomita devires em sua boca dos outramentos.

Inspirado em Exu, busco operar um processo de alterofagia de maneira diversas, desde o diferir ao digerir, inclusive de autoras(es) da Europa, como modo de elevar meu corpo-pesquisador às potências de Exu de comer e produzir transmutações de matérias-pensamento, discursos, percepções. Renato Noguera (2020) parte de Enugbarijó para des-pensar o privilégio da visão no campo da epistemologia, para apostar em um paladar de mundo como modo de conceber o conhecimento como algo que pode nutrir ou não a vida, como possibilidade de expansão da vida a partir do comer como apreender mundos para dentro de nós. A partir desta inversão, penso também a capacidade de um outro modo de devolver, o de regurgitar saberes que não nutrem as vidas periféricas.

O cartógrafo precisa de Exu como boca do mundo que por ser o primeiro a comer, faz deste ato a abertura de caminhos de passagem para as outras presenças, intensidades e possibilidades. Exuisticamente, a cartografia engole o outro e se apropria dele em roubos ou em uma simbiose, pois permite também ser engolido pela quebra da relação hegemônica sujeito-objeto. Este movimento fissa a dureza dos papéis delimitados, para compor hibridismos de ordem plural. Neste estudo, a cartografia não foi utilizada para encontrar uma identidade clínica local, mas de 118orça-la a experimentar uma espécie de experimentação de Enugbarijó (Exu que inventou a antropofagia) ao se aproximar das subjetividades periféricas,

fazendo do devorar uma constituição de transmutação para o corpo-clínica e intensificação dos caminhos perifexistenciais.

Meu corpo-pesquisador apostou na cosmoepistemologia das encruzilhadas por valorizar a não-linearidade da vida, repleta de desvios, movimentos, transmutação, avessos. A cartografia exuística ou a análise dos caminhos e de forças da vida se coadunou com a proposta de pesquisa que se volta para vidas periféricas que não se encaixam em explicações fechadas em posições rígidas, eis que a presença de Exu que anuncia Rufino (2019) como inscrição da pluriversidade vem ao encontro por permitir a análise de diferentes caminhos que se encontram na construção das subjetividades periféricas

Tanto a cartografia quanto a encruzilhada convidam a Psicologia a descer de determinados pedestais e se permitir descentramentos que colocam em análise fundamentos epistemológicos, ético-políticos e metodológicos pelo seu encontro com vidas que historicamente foram colocadas para fora do seu perímetro de análise (inclusive pela própria Psicologia). Permitindo empréstimos, zonas de avizinhamento, entrecruzamento como forma de transgressão da postura segregacionista, silenciadora de saberes como característica própria do epistemicídio (Carneiro, 2005; Simas & Rufino, 2019). Nessa perspectiva, faz sentido a proposição de Rolnik (2016) de que a cartografia não pode ter qualquer racismo de linguagem ou estilo, o que abre a pesquisa para diálogos com outros campos de saber, criando-elegendo diferentes intercessores em uma relação de fronteira entre o clínico e o não-clínico para compor uma escrita que se constitua pela e para a diferença, a partir da coerência com um contexto e sujeitos de pesquisa que são marcados pela multiplicidade de vozes.

Dessa forma, não apenas fizeram parte autoras(es) de campos de saber distintos da Psicologia e da clínica psicológica, mas também campos de saber fora da academia. *Ìtàn*s, *Oríkìs*⁴⁷, músicas, poesias autorais e de outras(os) poetas. Isso constitui um texto híbrido que

⁴⁷ Na cultura Iorubá *oríkìs* são versos, poemas em tom de louvação à ancestralidade que representam a relação de harmonia entre o humano e sua ancestralidade¹⁰.

destoa, decerto, da escrita em suas prisões academicistas. Exu, camaleônico que o é, fala em qualquer língua, inventa, diz nos entremeios do não-dito, arrasta a língua a fazer a palavra dançar conforme o ritmo ou inventando ritmos, traçando síncope e contra-tempos, tal qual na música (Rufino, 2019).

O caráter descentrado e/ou multicentrado da cartografia mantém coerência com esta perspectiva de pesquisa em um modo de construção/produção passível de desmontar, conectar com outros caminhos, com múltiplas entradas e com o desejo de multiplicação de saídas (Rolnik, 2016), ou nossos termos, ampliação, alargamento, pluralização, diversificação de caminhos. Afinal, não há encruzilhada que não funcione como abertura para esta multiplicação de caminhos, caminhos que entrecruzam vida-morte e criação-destruição e ação-reação e prisões-fugas, obstruções-vazamentos, caos-ordem. Fazer fugir e vazar em dois sentidos, a cartografia produzindo fissuras que façam os caminhos unitários de análise encontrem vazamentos plurais por todos os lados, permitindo encontros com outras vias de pensamento e a clínica que possa fazer fugir a porosidade de uma escuta que permita adentrar outras vidas, outras línguas.

A cartografia abdica de um centro como destino e experimenta o caminho pelas multilateralidades, como um caminhar que permite olhar para todos os lados, saindo da noção de hegemônica de voo ou mergulho que fazem menção às lógicas de profundidade e distanciamento das realidades de pesquisa (Costa, 2021). Aprender a recusar a farsa do caminho único em um modo de movimentação que se coloca nas encruzilhadas como abertura para plurais entradas, a partir de um pluriversalismo, bem como como as saídas que se ampliam em intensidade e multiplicidade.

Proponho uma cartografia que encontre em Exu e nas suas encruzilhadas a afirmação da variabilidade, o polidirecionamento de possíveis análises-intervenções na constituição de uma metodologia que, assim como Exu, faz-se nômade e nomadizante, pois não apenas se

constitui como movimento de variação, mas também incide na constituição de nomadismos analíticos, existenciais.

A proposição desta concepção de cartografia que pense com os pés visa fugir de duas armadilhas apontados por Haraway (1995), a saber: o *relativismo* como forma de não estar em lugar algum mesmo que se afirme estar em todas as partes e a *totalização* que promete análises gerais e recaem no modo como a universalização sempre se constitui como jugo da colonização pela generalização do centro lido como universal, ao passo que as periferias se constituíram/constituem como outreridade excluída, alocada na condição de expulsão, apagada, folclorizada ou fetichizada. Assim, estas cartografias assumem sua condição de saber-fazer localizado que parte de um corpo-pesquisador localizado territorialmente, socialmente e temporalmente.

Portanto, em vez de qualquer in-tensão de se fechar em um saber geral como o estabelecimento de uma nova receita metodológica sofisticada a substituir as existentes, esta metodologia convida os corpos-pesquisadores a um movimento de pensar-agir, pesquisar-intervir, cartografar com os pés, tanto em sua dimensão de saber localizado que permite a singularidade parcial de onde/quando/com quem se encontram, mas também a capacidade de se movimentar e, ao fazê-lo, incidir em movimentos de reconfiguração e des-configuração, criação e destruição de acordo com a “realteridade” pesquisante-pesquisada., tomando de empréstimo um termo de Barembliit (2015).

Realteridade como modo de desviar do “global relativo” (Deleuze & Guattari, 1997, p.45) processo limitado e limitante que fixa na figura de um universal um centro sólido e estável das estruturas sedentárias. Pensar com os pés nas encruzilhadas onde pisa assinala o caráter nômade que se movimenta sem de-limitar, absolutizar, universalizar, na apreensão dos acoplamentos, na captação do infinito movimento “operações locais” sucessivas.

Tenho cores
Meu corpo não é, nem nunca será
Quadro-branco
A espera de algum encontro me colorir
Tenho cores
Tecidas
Entre tantos
Caminhos
Entretanto
Intento
Caminhar
Por entre
Tantos caminhos
Para tornar o caminho
Um tanto de si
Como multiplidade
Um tanto de nós
Como encontro com as outreridades
Ao caminhar-com
Crio tantas cores
Tantas cores me criam
Crio tanto
Tantos me criam
Crio cores
Crio
Deivison Miranda

A ética exuística de sentipensar com os pés nas encruzilhadas onde pisamos se constitui a partir de um “rolê epistemológico” (Rufino, 2019, p.89) como um passeio-fuga, uma ginga como modo de esquiva, desvio das tentativas de captura das colonizações de saber que não suportam os movimentos e tentam impor paralisações, *ritmações* forçadas. Gingar para permanecer em movimento, seja como dança, luta, defesa, revide como afirmação de um saber ancorado ético-estético-político-ecologicamente.

“A prática de um cartógrafo diz respeito, fundamentalmente, às estratégias das formações do desejo no campo social” (Rolnik, 2016, p.3). Dessa forma, a preponderância de uma análise que parta da realidade que se analisa em termos epistemológicos, éticos e metodológicos se faz presente nesta pesquisa. Como analisar as estratégias de desejo no social quando as análises são feitas baseadas em outros contextos sociais, sob a pretensão problemática da universalização? Esta lógica não se aplica apenas a relação de importação a-

crítica de autoras(es) eurocêntricas, mas também das diferenças entre rural e urbano, central e periférico, além das inúmeras diferenças relacionadas a elementos étnico-raciais, de gênero e sexualidade.

Assim, para concretizar o primado “Cartografar é habitar um território existencial” (Alvarez & Passos, 2015, p.131) é fundamental aprender a pensar com os pés onde cada território existencial se constitui, em suas paisagens psicossociais, em suas relações desejantes-sociais, em suas especificidades fundamentais intransponíveis sem as necessárias desfigurações de ordem ontológica, existencial e, por consequência, convocando reconfigurações no *ethos* da escuta clínica.

Cartografar nesta proposta de pesquisa toma o sentido de colocar a análise-intervenção a favor da vida, ainda que para isto se faça necessário uma atitude impiedosa com o que obstaculiza a vida em uma prática fundamental política (Rolnik, 2016). Esta concepção se afina com a presente proposta de pesquisa por se voltar ao encontro da clínica psicológica com as vidas subalternizadas, seus impasses e possíveis que podem ser criados.

Situo que esta pesquisa não se restringiu a uma descrição ou uma análise crítica sobre as maneiras como a clínica não escuta, seus aspectos engessados, instituídos, colonizados-colonizantes, lancei também apostas sobre a criação de outro *ethos* clínico a partir, sobretudo, de epistemologias africanas, afrodiaspóricas e indígenas que os encontros com as histórias de vida suscitem.

Cartografias espiralares das revivências: experiências-memória

A maloca reforçava o que afirmou Guattari em seu texto de 1970 *Somos todos grupúsculos*, publicado no Brasil no livro *Psicanálise e Transversalidade: Ensaio de Análise Institucional*: “Militar é agir. Pouco importam as palavras, o que interessa são os atos. É fácil falar (...)” (Guattari, 2004, p.359). A desconstrução dos boicotes e a construção de vínculos a partir de uma ética de uma atuação não-falcatrua.

*Sejamos rualistas. Exijamos novos possíveis!*⁴⁸
Deivison Miranda

Recusando toda e qualquer ilusão de neutralidade, buscava em minha atuação o que Deleuze e Guattari (1972/2010) chamavam de “análise militante” ao se referir à esquizoanálise. Porém, diante de uma popularização do termo com requintes de distorções pelas lógicas reacionárias, quiçá seja necessário distinguir aqui o militante do militonto, a partir das palavras de Frei Betto (2007):

‘Militonto’ é aquele que se gaba de estar em tudo, participar de todos os eventos e movimentos, atuar em todas as frentes. Sua linguagem é repleta de chavões e os efeitos de sua ação são superficiais. O militante aprofunda seus vínculos com o povo, estuda, reflete, medita; qualifica-se numa determinada forma e área de atuação ou atividade, valoriza os vínculos orgânicos e os projetos comunitários. (s/n)

*Todas as manhãs junto ao nascente dia
ouço a minha voz-banzo,
âncora dos navios de nossa memória.
E acredito, acredito sim
que os nossos sonhos protegidos
pelos lençóis da noite
ao se abrirem um a um
no varal de um novo tempo
escorrem as nossas lágrimas
fertilizando toda a terra
onde negras sementes resistem
reamanhecendo esperanças em nós.
Conceição Evaristo (2017, p.13)*

Em *quéchua*, família de línguas indígenas de povos originários da América do Sul espalhados por países como Bolívia, Argentina, Chile, Peru, Colômbia e ao redor dos Andes, as expressões “eu estou lembrando”, “eu estou pensando” e “eu sou o seu pensamento” se traduzem em uma mesma palavra: Yuyachkani. A palavra Yuyachkani revela a memória e o

⁴⁸ Torção que fiz na famigerada frase das paredes do maio de 68 “sejamos realistas, exijamos o impossível”

conhecimento do corpo na irrupção dos limites entre sujeitos pensantes e pensados. Para esta perspectiva o eu que rememora é, ao mesmo tempo, ativo e passivo enquanto *corpoalma* pensante-pensada, produto-produtora de si e de mundos. Nesta concepção toda memória é social, é coletiva (Taylor, 2004).

*“Lusala lwa nuni, nuni yândi wam’pâna lo
Pássaros possuem penas porque
lhes foram passadas por outros pássaros”
Bunseki Fu-Kiau⁴⁹*

Esta pesquisa está articulada a dois componentes de análise, a saber experiência e memória. Visto que as análises se constituíram como uma cartografia de memórias de experiências enquanto analista de 2017 aos dias atuais, dando ênfase a encontros com subjetividades periféricas no Programa Corra pro Abraço.

A experiência entrecruza inúmeros processos geralmente separados em planos distintos. Sujeitos pesquisadores-pesquisados, processos e efeitos, afeto e cognição, epistemologia e política em um processo de co-emergência e co-imbricação (Passos & Benevides de Barros, 2015). Tomar a experiência como processo analisado coloca em análise os processos de subjetivação por meio da clínica psicológica como produção de encontros analíticos.

Ainda que esta pesquisa se faça na aposta da potência das pesquisas produzidas a partir de experiências, penso que a empreitada vai além da transposição de experiências para o saber (Foucault, 2010a), pois precisa permitir transformações, metamorfoses, além de ter como condição poder se conectar com outras experiências na medida que não se encerre na experiência do pesquisador, mas permita escapes para encontrar outras subjetividades, para produzir outras formas de pensar-agir.

“O que no corpo e na voz se repete é também uma episteme”, diz Leda Maria Martins (2021, p.23) A experiência está na ordem do “nos que toca, nos acontece, o que nos toca”

⁴⁹ Tradução produzida por Tiganá Santana (2019) em sua tese A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil de 2019

(Larossa, 2015, p.24). Em tempos de aceleração e excesso de informação e opinião, a experiência tem se tornado cada vez mais rara em face da fragmentação e rapidez que impede a construção significativa de memórias e sentidos. A experiência não pode, porém, ser tomada como sinônimo de trabalho, pois ao se situar como possibilidade de nos tocar, afetar requer pausas, interrupções, paragens para olhar, escutar, sentir, perceber os detalhes, atentar às delicadezas em contraposição ao juízo de valor, de opinião, do automatismo e aceleração.

Apesar de situar-se no plano da experiência vivida, a proposta de uma cartografia de memórias se constituirá como um novo encontro e não a busca pelas repetições, com sua exigência de verdade irretocável. O acompanhamento das processualidades que não foram acessadas por meu corpo-analista-pesquisador na época, bem como a construção de outras paisagens a partir da proposta de analisar os encontros por meio de uma perspectiva que constitui seus passos teórico-metodológicos orí-entado pelas vivências, neste caso, re-vivências.

Um dos processos de colonização que as pessoas africanas, afrodiáspóricas e pindorâmicas sofreram foi uma condenação ao esquecimento de suas raízes, de sua ancestralidade, de sua potência para a implantação de uma nova realidade, distorcida e contada pelos colonizadores com seus mitos universais e sua farsa de histórica única, como afirma Chimamanda Ngozi Adichie (2019). Afirmo as memórias em sua potência plural, as memórias dos encontros que vivi, as memórias da ancestralidade das subjetividades periféricas se afinam nos princípios de Sankofa como o “voltar atrás e reconstruir o que esquecemos” como afirma Wade Nobles (2009, p.277) ou “voltar e *pegar*⁵⁰ aquilo que ficou para trás” (Narkim, 2008, p.31).

*(...)a gente nunca descobre nada, a gente apenas volta
a tudo aquilo que nós somos e nos esquecemos que somos
Mateus Aleluia⁵¹*

⁵⁰ Na citação original da autora a palavra que consta é apanhar. Como a palavra apanhar tem duplo sentido para pessoas negras e indígenas preferi interferir na citação.

⁵¹ Ver mais em: <https://www.youtube.com/watch?v=lq9RagVaocA&feature=youtu.be>

Engana-se quem pensa que os lugares nos quais a memória dos saberes se encontra reside apenas nos campos constituídos hegemonicamente: arquivos, museus, bibliotecas, documentos, como nos afirma Leda Maria Martins (2002). As memórias se encontram nos repertórios plurais das oralituras dos causos, dos gestos, imagens e dos corpos. Meu corpo-pesquisador foi convidado a voltar e pegar narrativas, imagens, sentidos, relações para colocar em análise o encontro da clínica psicológica com as subjetividades periféricas.

Penso nesta pesquisa como uma heteroautobiografia como afirma Seligmann-Silva (2013), pois as narrativas das minhas memórias são atravessadas pelas memórias de outras pessoas em uma relação de transversalidade entre o singular e o coletivo, entre o meu corpo e as vidas que encontrei no meu percurso como analista e, através destas narrativas, componho o corpo de análise do encontro da clínica com as subjetividades periféricas.

Faz sentido a menção ao conceito de Memória Emblemática (Stern, 2000) como uma espécie de marco que vai além de uma memória simples, como substância, apenas um conteúdo. Esta memória se constitui como um marco capaz de organizar memórias concretas e seus sentidos articulados. Entre os componentes da memória emblemática, podemos observar “a historicidade, a autenticidade, a amplitude, a projeção em espaços, a encarnação em um referente social” (pp. 77-79). Para esta pesquisa, um componente da Memória Emblemática é sua capacidade de articular o singular e o coletivo, a transformação de si e uma transformação social, pois a presente pesquisa tem intenção de produzir transformações nos universos de reflexões e práticas analíticas com subjetividades periféricas.

Para essa empreitada, foi fundamental o conceito de tempo espiralar de Leda Maria Martins (2021) ao se referir a um tempo que ocupa o corpo em suas experiências que articulam processos de percepção e experimentação ontológica como um tempo dotado de processos de “reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade das instâncias presente, passado e futuro” (p.23).

Além disso, me aproprio do que afirma Ailton Krenak (2019) para apontar este ato de retomar memórias também como modo de recuperar nossa capacidade de contar histórias como modo de adiar o fim das vidas periféricas que o colonialismo tomou como missão desde seu *status nascendi*.

*Quem diria...
Pajés e Pretos Velhos ofertavam cura pela escuta
Mesmo em meio a dor
A tantas vidas em disputa
Séculos antes que qualquer senhor
Trouxesse pra cá alguma Psicologia
Deivison Miranda*

As cosmogonias africanas, afrodiaspóricas e indígenas situam a inseparabilidade entre vida e conhecimento, enquanto as perspectivas ocidentais produzem uma cisão nestes campos, inclusive inter-ferindo nas tentativas de articulação entre vida e conhecimento em nome de um suposto conhecimento puro. A este respeito, escrevi com base no que me foi imposto na graduação em Psicologia:

*Quiseram minhas células de concreto, meus olhos de metal
Mandaram-me observar bem quieto,
Pois o “correto” era fazer tudo igual
Afeto?
Cabe no lattes?
Coube-me insurgir
Em meio às tentativas de matematizar o acontecimento
Escolhi o movimento
Mas e a vida, companheiro?
Ah, jogue-a pra debaixo do tapete da neutralidade!
Como se neutralidade existisse
Como se o silêncio não interviesse
Como eles temem os V I E S E S
E estão com os bolsos cheios deles
Calaram minha implicação
Me encheram de explicação
Qualquer coisa que adestrasse minha ação
Disseram pr’eu deixar o corpo em casa
Cortaram minhas asas
Pr’eu fazer CIENÇA de verdade
Mas eu sou gente!
Que chora, torce, muda, sangra, recusa,
Grita, pinta, vibra, afeta, que sente
Engano qualquer discurso de ‘não se afetar’*

Vã toda ilusão de controlar:
 O que desvia... transmuta... diferencia!
 Enclausurar o devir
 Com sua compulsão em categorizar
 Com sua coisificação
 Com seus ouvidos-detectores de transtornos
 Aparadores de contornos
 Que mais parecem paredes
 Fecham plurais realidades em quadros
 Demonizando toda e qualquer fuga
 Obrigando ao si-mesmo
 Tentando Des-Cobrir o que não está coberto
 Traduzir o que não pede tradução
 Introduzir a falta na desejação
 Há que se quebrar determinadas lentes
 Que nos enfiaram goela abaixo
 Com bons sotaques
 Com altos valores
 Dizendo ser as lentes corretas pra enxergar mundos
 Importadas de outros mundos lidos como universais
 Que mundo é esse que nos apresentam
 E do qual somos dele o fundo?
 Que mundo é esse que sequer somos vistos como habitantes?
 É preciso quebrar as réguas
 Que medem e inventam erros em nossos corpos:
 Narizes, lábios, coxas, cabelos, peles
 Grandes demais... feios demais... grossos demais...
 Crespos demais, escuros demais, assanhados demais...
 Demais!
 Mas em relação a...?
 Desde quando tenho que me submeter a unidade de medidas coloniais?
 Que definem o quanto somos "errados"
 Porque o certo não tem nossa cor
 Porque seu acerto sempre foi produzir nossa dor!
 É necessário produzir uma ruptura nestas amarras
 Fantasiadas de boas in-Tensões
 Permitir ao nosso corpo
 A folia, o desejo, a paz, a saúde, o gozo,
 A vida e não apenas a sobrevivência
 Abrir suas superfícies e perder sua camada rígida erigida
 Com o concreto da negação
 Permitir ao nosso corpo
 Afirmar-se como nosso, como potência
 Como um corpo e não só-corpo ou só-mais-um-corpo.
 Corporificar possíveis
 É rachar lentes, réguas e amarras
 Que seguem a insistir em nos dividir
 A quem tenta me impor o SEJA ASSIM
 Devo advertir

Outros milhões hão de (in)surgir

Deivison Miranda (2022, pp.28-30)

Estas palavras se afinam a filosofia *ubuntu* que, pensando em sua etimologia bantu, traz o *Ubu* como existência de modo geral, antes mesmo de um ente particular em um modo plural e amplo. *Ubu* é orientado por um *Ntu*, como um ponto em que a existência assume uma forma de ser. A separação entre *Ubu* e *Ntu* assumiu aqui uma função didática, posto que concretamente não é possível separá-los, em uma afirmação de indivisibilidade e unicidade como categoria indissociavelmente ontológica e epistemológica que afirma o ser e o vir a ser como processos em movimento, a partir do que nos afirma Mogobe Ramose (1999).

Arelada a uma condição de existência interconectada e afirmada no “nós” que afirma uma condição subjetividade a partir do coletivo, onde o “sou” (radicado no Eu que é base para o pensamento ocidental moderno) não tem lugar originário, mas sim o “somos” ao me inspirar na crítica de Saraiva (2019) à tradução tão popular de “Eu sou, porque todos nós somos”, na qual o Eu é o ponto de partida. Dessa forma, o autor nos chama atenção para uma tautologia necessária “nós somos, porque nós somos”. Obviamente, este movimento acena dois movimentos: o “nós” que *ubuntu* nos fala de uma interconexão de vidas e não apenas de corpos-humanos e se constitui como um ato contracolonial por produzir rupturas nas separações constituídos entre o “eu” (branco, humano, homem, cis-hetero, europeu) x “outro” (não-branco, animais, vegetais, minerais, lgbtqia+, mulheres, não-europeu).

O *ethos* do *Ubuntu* afirma que uma pessoa se constitui por meio de outras pessoas, mas também de todos os seres do universo. Em uma relação de integração entre as múltiplas formas de vida, o que implica o cuidado não apenas com as outras pessoas, mas também com o meio ambiente (Louw, 2010). Ramose (1999) situa Ubuntu como uma ontologia, uma epistemologia

e uma ética afirmada na potência do nós, da comunidade como processo definidor e anterior ao indivíduo

Inspirado pelas Afrografias da Memória de Leda Martins (1999), as narrativas das(os) partícipes da pesquisa não são consideradas menos importantes do que as referências acadêmicas, aqui eu repito: “O que no corpo e na voz se repete é também uma episteme” (Martins, 2021, p.23). Pelo contrário, as narrativas das pessoas que compõem as memórias que trouxe são consideradas como o mesmo rigor que o conhecimento acadêmico reforçando atitudes anti-epistemicídio, em contraposição a uma tradição que sempre privilegiou o conhecimento científico marcado pela cultura escrita em detrimento de saberes com forte marca da oralidade, em um processo de desconsideração, folclorização e silenciamento destes saberes.

Dessa forma, as vidas que encontrei não foram consideradas objetos de estudo como um discurso-sem-corpo a ser analisado friamente por uma ciência iluminada que lança luz em discurso bruto a ser representado, traduzido por um saber acadêmico que precisa de autoras(es) (sobretudo europeus) para referendar o discurso, como modo único de alcançar uma confiabilidade, aceitação acadêmica. Os discursos foram tomados em sua riqueza e diversidade, percebendo que uma das armadilhas da colonialidade acadêmica é opor vivência e conhecimento. Como afirma Grada Kilomba (2019):

Eles permitem que o sujeito branco posicione nossos discursos de volta nas margens, como conhecimento desviante, enquanto seus discursos se conservam no centro, como a norma. Quando elas/eles falam é científico, quando nós falamos é acientífico. universal/ específico; objetivo / subjetivo; neutro / pessoal; racional / emocional; imparcial / parcial; elas/eles têm fatos / nós temos opiniões; elas/eles têm conhecimento / nós temos experiências (p.36).

A utilização destas memórias comporta contradições, desvios, deslizos sem a prisão purista da fidedignidade que a ciência positivista (Bosi, 2003). Houve neste processo a ação de

uma memória coletiva agindo sobre a memória do meu corpo-rememoração, ampliando a condição de percepções individuais para alcançar o espectro dos encontros, as relações entre vidas (humanas ou inumanas). Além disso, as narrativas foram disparadoras de criação, construção, revisão de epistemologias e metodologias para a clínica.

Minha memória ficcionalizou invenções por entre tênues caminhos que separam lembranças e esquecimentos. Sem o peso da representação fidedigna de um corpo-tabula-rasa que exprimisse *ipsis literis* o acontecido sem interferência dos seus afetos, criei estas narrativas como cruzo bem riscado entre memória e invenção, entre vivência e ficção, eu-outro, nós-nós, nos movimentos espiralares de um tempo que pendula passado-presente-futuro, como nos diz Leda Maria Martins (2021). O convite é que os leitores abandonem o policiamento academicista para acompanhar de pé no chão estas memórias.

Leda Maria Martins (2021) situa que no pensamento ocidental Chronos (deus grego do tempo) dita uma tirania que submete o caos do tempo em suas múltiplas camadas, intensidades e componentes a uma lógica sucessiva, sequencial que organiza o tempo em uma substituição em que o passado é substituído pelo presente que é substituído pelo futuro. No entanto, a autora anuncia uma concepção de tempo dos ritornelos, das idas e retornos, das recorrências que quebram a linearidade de uma lógica da sucessão absoluta, permitindo curvamentos, reversibilidade.

*Eles querem que alguém que vem
De onde noiz vem
Seja mais humilde
Baixe a cabeça
Nunca revide
Finja que esqueceu
A coisa toda
Eu
Quero que eles se fodam!
Emicida - Mandume.*

Co-Pesquisadores/Corpesquisadores

Esta pesquisa analisou o encontro entre a clínica psicológica e subjetividades periféricas, para este propósito foram utilizadas as memórias dos encontros com 4 pessoas. uma mulher negra, uma travesti negra e um homem negro em situação de rua e uma bicha preta. 3 destes encontros ocorreram no trabalho com pessoas em situação de rua, entre 2017 e 2018 e outro ocorreu em um atendimento clínico psicoterapêutico *online*. Apesar de não participarem de maneira direta na escrita, estas pessoas participam no que inspira em meu corpo, no que me toca, me afeta e me fez criar.

Da Feitura de Dados

É salutar ratificar que esta pesquisa se constitui como uma cartografia de memórias de encontros por meio de uma análise da relação entre a clínica e as subjetividades periféricas. Para esta sistematização, foram analisadas memórias de encontros que ocorreram entre 2017 e 2018 e entre 2020 e 2021.

Dentre estes dados, alguns foram produzidos por meio de intervenções realizadas com pessoas em situação de rua, incluindo atividades de extensão; nas quais a equipe que eu fazia parte se dirigia às áreas de maior concentração de pessoas em situação de rua na cidade para ofertar práticas de cuidado, orientação e redução de danos, acompanhamentos em oficinas; nas quais as pessoas experimentavam atividades artísticas como capoeira e percussão, além das escutas livres que ocorreram de maneira espontânea (sem hora marcada, sala específica), além das escutas ocorridas em atendimento psicoterapêutico semanal.

Como instrumentos de análise foram utilizados os diários de campo que contêm anotações do momento em que estes encontros ocorreram, narrativas, impressões, questionamentos e atualizações próprias dos desdobramentos das relações que continuaram mesmo após o fim das atividades do Corra em Feira de Santana.

Apesar de se tratarem de encontros já realizados, o processo de pesquisa destes encontros permitiu novas análises e a proposição de outras intervenções, partindo de outras formas de conceber o *ethos* e a epistemologia da clínica, a partir dos processos que foram disparados no encontro com as subjetividades periféricas. O que permite uma relação de produzir análises-intervenções em modo de constituição que põe a clínica em questão.

Análise dos Caminhos das Subjetividades Periféricas

Como estratégia de análise de dados, foi utilizado o que estou chamando de *Encruzanálise*. Esta aposta consiste em analisar processos de vida, existência e resistência como o encontro caminhos de origem, natureza e intensidade diferentes a partir de um modo de compreensão que privilegia um caráter pluriversalista. É fundamental situar que as encruzilhadas serão operadas distante de sua acepção tradicional e corriqueira que significa uma dificuldade de tomar decisões, ou quando alguém se encontra em apuros.

O retorno às encruzilhadas como *Orí-entAção* epistemológica para a construção de uma análise dos processos de subjetivação contempla a atitude de conceber a maneira como caminhos de vida de natureza, intensidade e origem diferentes se entrecruzam na constituição de uma realidade marcada pelas interfaces, pelas transversalidades, pelos cruzos que tornam impossível a análise de suas linhas separadamente, pois esta pesquisa situa em um entrecruzamento de caminhos de histórias, seres, sentires, pensares, fazeres plurais e no plural. A partir do encontro de dois caminhos analíticos que se encruzilham, a saber: caminhos do encontro entre clínica e as subjetividades periféricas e os caminhos de cada vida periférica que já traz consigo diversas linhas modos de subjetivação e enunciação, expressão e opressão, poder e resistência.

A Encruzanálise foi pensada como modo de analisar os cruzos dos caminhos que se entrecruzam na constituição de modos de subjetivação, desde caminhos micropolíticos (relacionados ao campo dos encontros cotidianos, das relações) aos macropolíticos (em seus

primados estruturais e estruturantes). Esta perspectiva produz uma escuta que se atenta às realidades marcadas pela diferença e multiplicidade em que inúmeros processos co-participam na constituição dos processos de subjetivação que aparecem na clínica, permitindo pensar a partir das rupturas, dos desvios, das trocas, bifurcações. A Encruzanálise foi operada a partir de duas direções:

Enquanto entrada (análise) através do mapeamento dos caminhos que se entrecruzam na constituição dos processos de subjetivação em seus encontros que vão desde a potencialização da força até a sua subtração, desde a afirmação da vida à sua negação. Dessa forma, as vidas foram analisadas enquanto um complexo de encruzilhadas da diferença que funcionam a partir de movimentos, forças, comunicações, intensidades.

Enquanto Saída (intervenção) através da noção da encruzilhada como multiplicação de caminhos, da invenção de saídas, novos possíveis para a vida. As saídas entrecruzam processos singulares e coletivos em uma rede relacional de invenção e reconhecimento, destruição e movimentos de transmutação.

É fundamental explicitar que esta ilustração enquanto um desenho das encruzilhadas de maneira estática só funciona a nível de apresentar uma concretude do que estamos discutindo no plano teórico, posto que no plano cotidiano estas encruzilhadas estão em constante mudança, seja de adição de caminhos que percebemos no meio do caminho, seja pela ruptura com caminhos devido a acontecimentos plurais. Assim, as encruzilhadas são vivas pois se atualizam nos encontros, nas tessituras do desejo e nas relações, o que por vezes suscita a articulação de inúmeros esquemas como estes que apresentaremos para dar conta do campo das relações entre subjetividades encruzilhadas.

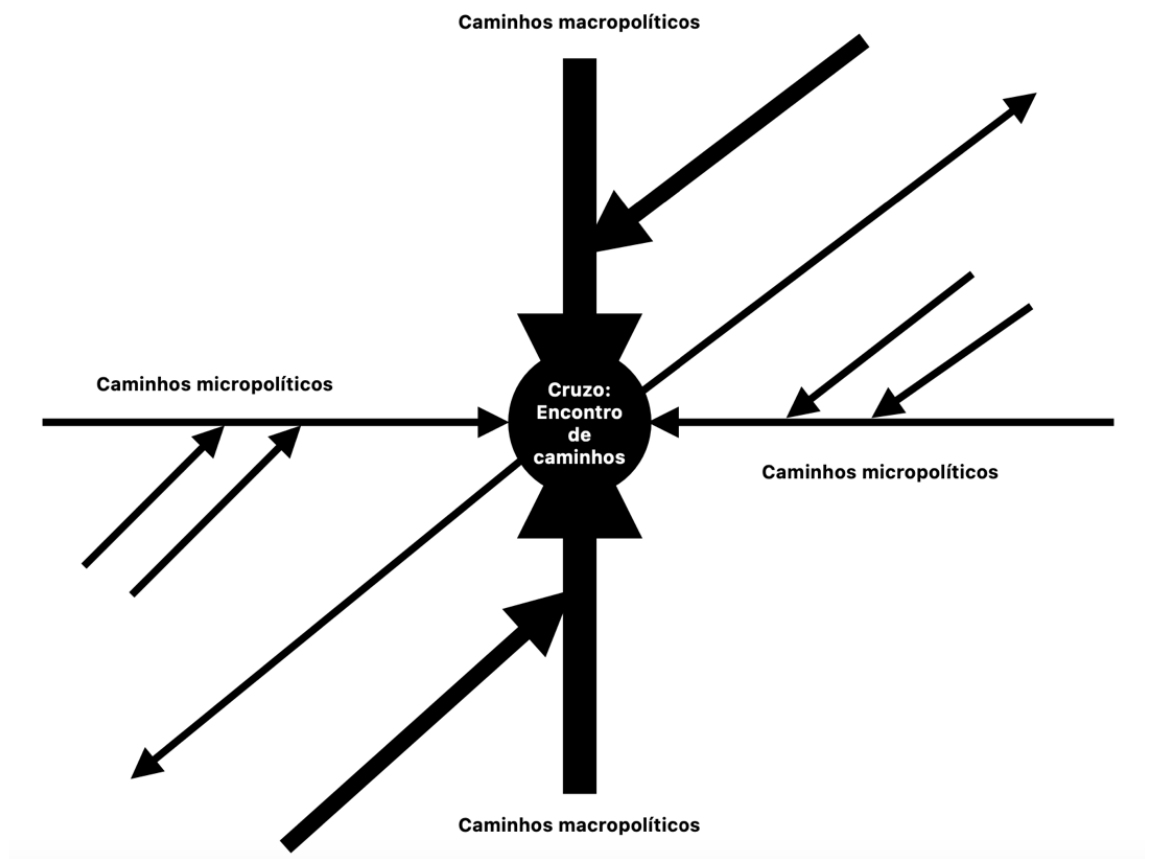


Figura 16 - Encruzanálise enquanto entrada (análise)

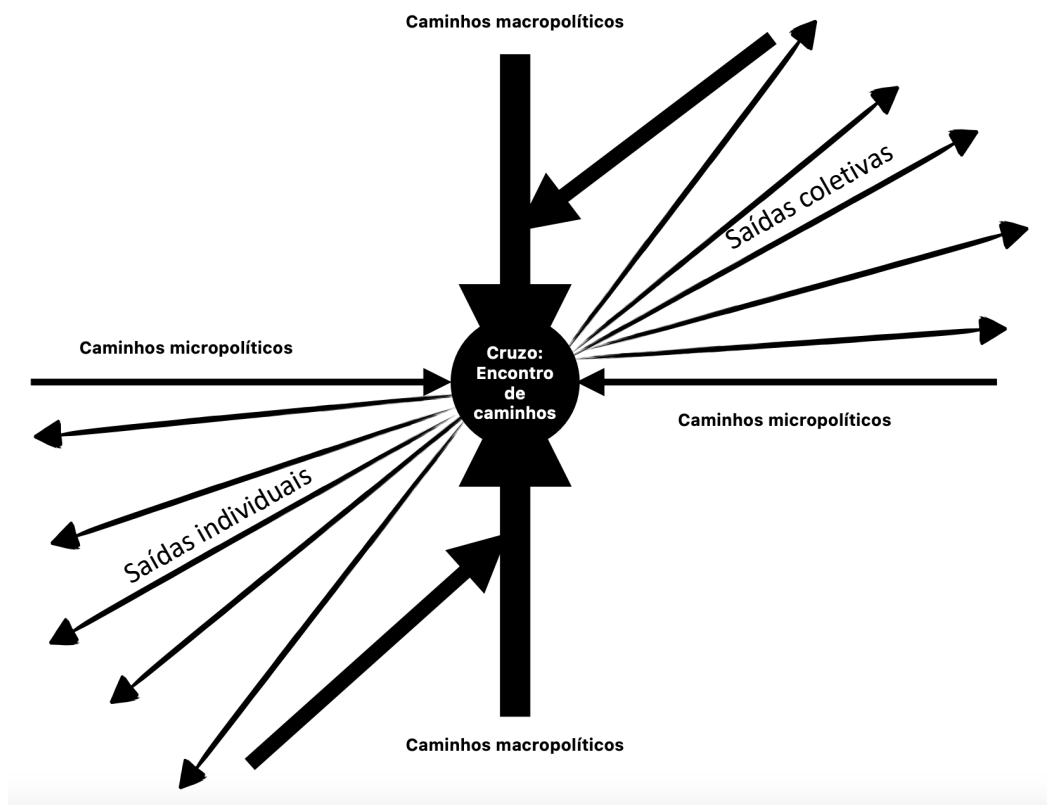


Figura 17 - Encruzanálise enquanto saída (intervenção)

Esta proposta de análise será pensada como um Ebó (Rufino, 2019) cosmoepistemológico-ontológico-ético-político por se produzir enquanto estratégia de produção de encantamento através da abertura de caminhos, das táticas de contragolpe como a *mandinga* tal qual na cosmogonia da capoeira. Este encantamento encontra vazão na potencialização da vida, no alargamento de suas possibilidades, reinvenção de si como *multipliSidade*.

Encantamento afirma um princípio fundamental de integração entre inúmeras formas de vida que foram apartadas pelas formas de colonização. Integrar visível e invisível, material e espiritual, conexão e “relações responsivas” (Simas & Rufino, 2020, p.7), diferentes espectros de espaço-tempo. Aposto no conceito de encantamento como horizonte de possibilidades de intensificar uma potência de vida que perpassa vidas humanas e não-humanas, que não segrega homem-natureza, mas se produz em uma relação harmônica, a energia vital que nos constitui: *Axé!*

Axé é compreendido como energia viva que guia o acontecer em sua capacidade de afirmação do devir. Enquanto substância vital que impulsiona a vida, o Axé ganha efeitos de circulação, comunicação, potencialização através das encruzilhadas de Exu (Simas, 2019).

*Das entranhas eu sou encruzilhadas
Da terra preta, do sagrado,
Do pé preto, mulher calcanhar rachado, mão traçada de calo.
Das entranhas eu sou encruzilhadas
Chibata de ferro minha língua navalha
Maré kawô - Deise Fatuma*

Humberto Junior (2018) pontua que as encruzilhadas também refletem, em seus encontros de caminhos, as tensões, as relações conflitantes entre linhas-caminhos, corpos, dizeres e fazeres em uma realidade que se firma pela fisicalidade das relações em movimento de embate, revide. Assim, a Encruzanálise também analisará como os encontros de caminhos

(micro e macro, singulares e coletivos, corporais e discursivos) podem revelar relações de forças que se conflitam na construção de processos de subjetivação.

Dessa forma, as encruzilhadas como saída também se constituem como prática de fuga, como contra-poder colonial em táticas de resistência trazidas pela sagacidade inventiva dos malandros que circulam nas ruas fazendo a vida criar plurais saídas por meio dos revides, das reviravoltas, desde o versado do partido alto às rasteiras da capoeira, desde a navalha eloquente às palavras afiadas. Crer na multiplicação das saídas é des-pensar o mundo enquanto fechado e a vida como consumada e conceber o potencial estético da vida que se cria enquanto possibilidade em ato. Batendo cabeça para Ogum a clínica tem como função abrir novos caminhos para a vida.

Assim, a aposta em uma metodologia que tenha nas Encruzilhadas como entradas e saídas se faz tanto pela compreensão pluriversalista e não monorracional que compreende a multiplicidade de processos, mas também se constitui como prática multiplicação de caminhos, saídas, fugas, de potencialização de Axé, de encantamento da vida.

*Mesmo cansado
Armo um sorriso
Para alguns
Bem selecionado
Sigo
Não descanso enquanto
Não for possível pensar numa clínica
Capaz de fazer os meus
Des-pensarem
A colonização incutida em forma de Não-Eu
E se acostuma!
Aprendi com o Rap Nacional
A fazer uma Clínica do NÓS
Escrevo sobre uma clínica
Que aprenda a tirar os sapatos
Pra sentir onde pisar
Que aprenda a devolver a alma
Roubada
Colonizada
Devolver a alma para cada um de nós
Que chegou acreditar que não tinha uma
Ousadia demais?*

*Se acostuma!
Pois nestas encruzilhadas
Meus caminhos escolho
Com pé no chão esangue no olho
Caminho
Mas eu não ando sozinho!*

Deivison Miranda

Ginga dois: Uma clínica que sentipensa com os pés nas encruzilhadas onde pisa

*Não acredito em uma clínica
Que não saiba gingar
Deivison Miranda*

É preciso situar de antemão que uma encruzanálise é “uma clínica que sentipensa com o corpo”. Isso já carrega algumas questões que merecem nossa atenção. Para sistematizar estas questões, operei um corte no corpo título para extrair questionamentos singulares. Falar em *Uma clínica* e não em *A clínica* desafia os movimentos unitarizantes que têm surgido no campo da psicologia, sobretudo nas chamadas psicologias baseadas em evidências que tem tentado se aproximar das evidências médicas para forjar uma condição de verdade absoluta na psicologia, ao preço da desvalorização de outros saberes que não se encaixam aos seus ditames científicos positivistas e neopositivistas, como se esta fosse a intenção de todo e qualquer saber.

O fragmento “*Uma clínica que sentipensa*” traz consigo um convite para uma fuga dos caminhos enquadrados na lógica da repetição tecnicista sob a égide de discursos científicistas que, na maior parte das vezes, despotencializa ou retira a tarefa do sentipensar da clínica, o que nos leva para dois movimentos importantes, o atravessamento entre clinicar e pensar e o sentipensar.

Colocar em condição de atravessamento a clínica e o pensamento não é novidade, mas tem se tornado raridade em meio às capturas do fazer da clínica psicológica pelo capitalismo em sua face neoliberal, a partir de características ligadas a respostas rápidas, homogeneização,

competição, produtividade e consumo, ética da perfeição e da performance, individualização, ética do empresário de si, como afirmam Safatle (2021) e Dardot e Laval (2016).

Outro aspecto está na cisão entre sentir e pensar como fruto de uma tradição colonial-ocidental que insistiu/insiste em fragmentar como modo de controle de processos que se entrecruzam e funcionam em uma dinâmica multicomponencial. Torre e Moraes (2018) discutem o conceito de sentipensar no plano da educação, mas esta tradição já é narrada e vivenciada nas oralituras e na extensão das cosmopercepções indígenas, africanos e afrodiáspóricos mesmo sem o reconhecimento acadêmico, ainda preso à tradição escrita enquanto os sentipensares se perpetuam nas oralituras, como afirma a Leda Maria Martins (2021).

Uma clínica que sentipensa-com afirma uma clínica que modifica seu sentido etimológico tradicional que anuncia uma atitude inclinar-se benevolmente diante do leito para ofertar cuidado a quem está prostrado à espera de um saber-salvação. Esta clínica aposta na invenção de condições de que as pessoas estejam de pé, a altura de olhar nos olhos e mais ainda de des-tronar o saber-psicológico de suas ilusões de hierarquia. Esta tarefa requer tanto uma abertura para a construção coletiva de cuidado, quanto uma atitude de descer dos pedestais que nos impedem olhar nos olhos em virtude da posição verticalizada da clínica hegemônica.

Esta concepção de encontro como modo de destituir a condição do outro (em uma exterioridade que recai na lógica sujeito-objeto) para pensar em um Nós enquanto relação entre sujeitos em um encontro em suas relações. Sentipensar-com pressupõe a recusar a máxima de poder que admite o outro como corpo-passivo que necessita do saber especializado da clínica para construir outros modos de vida. Para isso é fundamental considerar as subjetividades periféricas enquanto produção de saberes em suas narrativas, memórias, corporalidades que, mesmo não se adequando às gramáticas de pensamento hegemônico-acadêmico-colonial,

mostram sua potência na manutenção de uma realidade de composição entre seres, saberes e ancestralidades através da poética plural de existires.

Uma clínica que pensa com o corpo já denota um descentramento daquilo que Vidal e Ortega (2016) chamam de neurocentrismo ao concentrar o pensamento, a mente, a subjetividade no cérebro como herança fisicalista do positivismo. As cosmopercepções dos povos de África e dos Povos Pindorâmicos consideraram afeto, pensamento, linguagem oriundos do corpo todo em integração e de uma articulação entre vidas (humanas e não humanas), a partir de um questionamento do antropocentrismo que forjou o humano como único dotado de alma. Este questionamento situa o animismo da fauna, flora, dos minerais, rios em uma subjetividade inumana que desafiam as racionalidades ocidentais, como situam Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021) e Daniel Mundukuru (2009).

As epistemologias das encruzilhadas convocam a clínica a aprender a andar a sair dos seus lugares enrijecidos de análise para se deslocar eticamente, metodologicamente e teoricamente. Assim, cabe situar a encruzanálise enquanto uma *clínica que sentipensa com os pés onde pisa*, a partir de uma torção da frase de Frei Betto (2007, n/p) “a cabeça pensa com os pés onde pisa”. assume uma ênfase no pensamento nômade que se desloca a partir de onde pisa, e como adiciono: a partir de onde/quando/com quem o corpo é afetado. Este processo implica não apenas a saída de analistas dos seus *settings* com divã, ampulheta e charuto, mas também um movimento de diferenciação (ou como costume falar diferenCriação) de outros modos de pensar, analisar, intervir. Este processo precisa implicar na escolha de uma metodologia que abarque as variações e movimentações que precisa aprender a ser andante para acompanhar modos de vida plurais.

Ademais, *uma clínica que sentipensa com os pés onde o outro pisa*, pois situa a radicalidade da relação com as outreridades não negadas, objetificadas e silenciadas, como afirma Letícia Carolina Nascimento (2021), enquanto um modo de constituição de pensamento-

análise-intervenção e não como modo de subjugação destas vidas às análises que a(o) analista já traz em seu escopo previamente estabelecido. O pisar da subjetividade periférica traz consigo dores e alegrias, saberes e fazeres que a clínica precisa constituir um modo de escutar sem submeter aos modelos apriorísticos que não contemplam as realidades periféricas, mas tentam encaixá-las em escopos teóricos importados.

Aqui cabe uma sensibilidade de fazer o corpo sentipensante da clínica aprender com o chão — do qual Obalúwáiyé é o mestre e extrai substratos de criação — que ultrapassa a condição da base de sustentação para apresentar uma polissemia constituída a cada passo riscado, do suor e sangue derramado, dos passos que anunciam danças e fugas e que contam a histórias que não são escutadas pela farsa do antropoceno nos fez cair. Ailton Krenak (2022) afirma: “parece que aprendemos muito pouco com a fala dos rios” (p.13), o que complemento: aprendemos muito pouco com o brado da terra, tomada por um duplo concreto: da estrada que tapa os poros da terra e dos ouvidos-parede que insistem em acreditar nas vozes exclusivamente humanas.

*O chão sabe
O pé aprende
Exu ensina:
Não se prende
Des-prende da fixa posição
Desaprende tanta imposição
Escutar com os pés
Implica em sair, passear
Escutar o chão
Implica em conhecer o corpo-lugar
Deivison Miranda*

Rachaduras, umidades, aridez, calor, sustentação e germinação se articulam em cada chão que foi objetificado pelo nosso modo colonizado de pensar. Enquanto os povos originários veem no chão no irmão, os povos africanos e afrodiaspóricos vêm como divindade a ser saudada com o tirar dos sapatos, com a cabeça tocando sua superfície em tom de saudação. A transformação do chão em coisa nos faz tapar os ouvidos a quem muito fala.

Estas transfigurações não meros preciosismos, posto que se situam como modo de desconstruir as suposições de universalização das análises da clínica psicológica e a convida a produzir análises lugarizadas, circunscritas a partir de 1) Onde: levando em considerações aspectos relacionados ao lugar que uma subjetividade se produz, compreendendo a diferença entre subjetividades urbanas, rurais, centrais, periféricas, ribeirinhas, quilombolas, etc.; 2) Quando: situando enquanto categoria de análise além da história de vida, os processos históricos que influenciam a constituição dos processos de subjetivação; 3) Com quem: a singularidade de processos étnico-raciais, de gênero e sexualidade, classe, *etc* produzem variações de dispositivos clínicos.

Pensar uma clínica que sentipensa com os pés onde pisa parte da compreensão da necessidade de criar disposições e *des-posições* firmadas e assentadas em um princípio ético-político de afirmação da vida e respeito radical pela diferença, sem submetê-la *a priori* clínicos que desrespeitam suas singularidades subjetivas em nome de confirmação de teorias constituídas. Dessa forma, as análises são realizadas a partir da abertura aos modos de existência (com seus caminhos de significação e subjetivação e com aquilo que racha estes marcadores) com seus aspectos históricos, sociais, de lugar que concebem uma clínica que amplia sua escuta antes aprisionada ao individual, ao intrapsíquico.

A clínica que aprende a sentipensar no/com o caminhar precisa, necessariamente, afirmar os seres-saberes-fazerem que emergem dos encontros em uma atitude *anti-epistemicida* que desafia o estatuto da ciência psicológica e, conseqüentemente, da clínica que seleciona quais saberes são alocados enquanto categoria de análise e quais são excluídos pelo crivo que apaga e silencia saberes utilizando o conceito de senso comum como subterfúgio positivista para hierarquizar saberes, onde apenas há potência nas ciências que seguem os seus paradigmas rígidos de método e epistemologia, enquanto os outros no máximo podem ser vistos como objetos de estudos para as ciências hegemônicas.

A opção de arriar as análises tendo como marcador ético-epistemológico-metodológico “onde/quando/com quem o corpo da clínica sentipensa” tem como orientação a compreensão de que não existe “A” subjetividade periférica como modo unitário, fechado, como uma espécie de universal das minorias: O negro, A travesti, A masculinidade, O nordestino, A pessoa em situação de rua. Mas sim a afirmação de multiplicidades singulares: as(os) negras(os) e suas múltiplas negritudes, as travestis e suas múltiplas travestilidades, os nordestes e suas(seus) nordestinas(os) com suas nordestinidades, as(os) homens e suas masculinidades. Afinal, o “sujeito subalterno colonizado é irremediavelmente heterogêneo” (Spivak, 2010, p.70). Cabe, então, situar que não se trata apenas de situar a diferença das subjetividades periféricas em relação às subjetividades cênicas (Miranda D. & Félix-Silva, 2022), mas também da heterogeneidade dentro das próprias subjetividades periféricas. Isso mostra a impossibilidade de encontrar modelos que sejam capazes de dar conta da complexidade das multiplicidades das subjetividades periféricas.

Não há como criar clínicas descolonizadas-descolonizantes sem sujar nossos pés onde/quando/com quem cada corpo “vive, luta, sofre, alegra-se e celebra suas vitórias” (Betto, 2007, n/p.). Cabendo questionar: que saberes-fazeres o encontro com as subjetividades que habitam o cascalho da zona rural suscitam e inspiram? Nos becos das favelas? E no concreto do asfalto da cidade? E no chão batido das comunidades quilombolas? Nas esquinas das prostitutas? No barro vermelho das comunidades indígenas? A clínica que pensa com os pés onde pisa cria seus saberes-fazeres articulados com a realidade onde habita, reconhece a potência das oralituras reverencia os doutores não acadêmicos, experimenta criar outras línguas, outros sentipensares, outras epistemologias a partir de cosmogonias que emergem a cada encontro dos pés da clínica com o chão singular de cada corpo-lugar. Sobre o conceito de oralitura, Leda Maria Martins (2021) explica:

Conceitual e metodologicamente, oralitura designa a complexa textura das performances orais e corporais, seu funcionamento, os processos, procedimentos, meios e sistemas de inscrição dos saberes fundados e fundantes das epistemes corporais, destacando neles o trânsito da memória, da história, das cosmovisões que pelas corporeidades se processam. E alude também à grafia desses saberes, como inscrições performáticas e rasura da dicotomia entre a oralidade e a escrita. A oralitura é do âmbito da performance, seu agenciamento, e nos permite abordar, teórica e metodologicamente, os protocolos, códigos e sistemas próprios da performance, assim como o *modus operandi* de sua realização, de sua recepção e afetações, assim como suas técnicas e convenções culturais, como inscrição e grafia de saberes (p.41)

Para ensejar hibridismos faz-se necessário que a clínica aprenda a bater a cabeça para esú em sua inspiração para caminhar entre as encruzilhadas, ampliando a criação de caminhos, dissolvendo maniqueísmos morais próprios dos dispositivos que lançam suas narrativas e práticas morais, racistas, microfascistas sobre subjetividades periféricas, mesmo que através de camuflagens teóricas açucaradamente eufimistas. Ousadia, sagacidade, *an-danças*, estripulias como modos de deslocar a clínica que a graduação me ensinou a operar: fechada em suas paredes, com seus ouvidos repletos de paredes.⁵²

Engana-se quem pensa que para esta postura exuística de sentipensar com os pés é necessário sair da clínica enquanto espaço, lugar, *topos*, como uma atuação específica com pessoas em situação de rua, em praças, becos e vielas. A provocação de sair do lugar e aprender a caminhar por entre encruzilhadas, multiplicando caminhos diz muito mais do *ethos* (seja enquanto disposição ético-política, seja enquanto metodologia) e das cosmologias e epistemologias que embasam a clínica. Independentemente do lugar topológico, esta perspectiva se constitui na centralidade dos encontros com os corpos-territórios (Miranda E.,

⁵² Referência a frase do poeta Domênico Massareto: “Problema mesmo é quando os ouvidos têm paredes”

2020) como fundamento maior para disparar quais saberes-fazeres urgem como necessários ao cuidado das vidas periféricas. Este processo permite as mudanças de rotas, direções, posições e disposições a partir da orientação das existências enquanto balizador ético-metodológico-epistemológico.

Quaisquer saberes que não sejam oriundos das realidades analisadas precisam passar por um processo que chamo de *interpreTorção*, como modo de adaptação destes saberes para habitar os plurais chãos que a clínica pode pisar, encontrar, afetar-se quando se propõe a cuidar saindo do lugar. Achille Mbembe (2018) aponta que um dos processos próprios da descolonização é o destronar o lugar inquestionável do orador e mediador únicos, aqueles mestres que produzem seu discurso sem contra-argumento a partir de outras vozes em uma polivocidade que prova se pode filosofar sem falar alemão, a lembrar da provocação de Caê. Minha caminhada nas encruzadas de pensamento teve mestres que nunca habitaram uma universidade: Preto Velho, Mano Brown, Eduardo Taddeo, Bezerra da Silva, Batatinha, Os Tincoãs, Candeia, Edson Gomes fizeram parte das inspirações que produziram minha consciência crítica.

Assim, aproximo-me do que afirma o pensador martinicano Édouard Glissant (1990/2021) ao criticar o modo como os debates sobre a subjetividade derivam de uma concepção de humanidade baseada na transparência forjada pelo pensamento ocidental à sua imagem e semelhança. Uma espécie de subjetividade insípida, inodora, incolor como afirmou a psicóloga Alessandra Almeida na abertura do Congresso Regional de Psicologia⁵³ 2019 em Salvador. A partir da obra de Glissant (1990/2021), é possível pensar que as subjetividades periféricas rasgam o véu de transparência do mundo através de sua opacidade que, por mais que

⁵³ Eventos trienais que reúnem profissionais e estudantes da Psicologia para discutir a atuação e a formação da Psicologia como evento preparatório para os Congresso Nacional de Psicologia, o qual fez parte da delegação da Bahia. A referida fala fez parte do discurso de abertura.

seja denegada pela Psicologia, trazem campos de tensionamento às ilusórias democracias raciais, de gênero e sexualidade, classe.

Em face da expectativa e da imposição desta transparência inexequível, Céu Cavalcanti (2022) situa de maneira poético-crítica sobre o conceito de *psicologia suja* de Sofia Favero (2022) que reflete sobre a maneira como o *cistema* colonial atribui de maneira outrofóbica a condição de sujo, impuro àquilo que não se identifica. No entanto, as autoras se reapropriam do sujo como signo que objetiva rasgar o ideal higienista, simplista, maniqueísta com suas pesadas cargas de moral-colonizante na qual é inseparável a definição de um eu-deus ao passo da negação outro-diabo, desdobrando não apenas concepções ontológicas, epistemológicas, mas também de existência. Céu Cavalcanti (2022) conclui que nesta direção o verbo sujar não diz apenas de um modo de manusear o que é impuro, mas uma espécie de denúncia da invenção de um mundo *podium* erguido sobre corpas e corpos interpretados como outros.

Quem vê só um lado do mundo só sabe uma parte da verdade

Emicida

Mesmo que as vidas periféricas tentem gritar, suas vozes não seriam escutadas porque os neocolonialismos – *[dos quais algumas clínicas são originadas e representantes]* (grifos nossos) – impõem sua vida à condição de marginalidade e silêncio, como afirma Grada Kilomba (2019). O que me faz questionar quais paredes teórico-metodológicas dificultam/impedem algumas clínicas de escutar as subjetividades periféricas em sua existência atravessada por processos sociais, políticos, econômicos, raciais específicos. Tais dificuldades e impedimentos por vezes se centram na exigência de uniformidade de uma gramática psicológica aprioristicamente existente e, assim, passível de interpretação por escutas viciadas a enxergar o mesmo na diferença.

Este cenário me faz questionar de que maneira a clínica psicológica acompanha os processos de subjetivação destas subjetividades periféricas e como habita territórios

existenciais que se situam fora dos moldes eurocêntricos dos quais as teorias *psis* se originam. Habitar um território e acompanhar processos implicam necessariamente pensar com os pés nos territórios onde pisamos, com o corpo presente nos encontros que experimentamos, afinados às linhas que constituem as vidas que encontra. Do contrário, a clínica pisa seus pés no Pelourinho⁵⁴ e pensa com a cabeça na *Champs-Elysees*⁵⁵, conhece Marias e interpreta Anna's O⁵⁶, sobretudo quando toma como balizador teórico-metodológico de análises epistemologias europeias de maneira a-crítica e repetitiva.

A sabedoria ancestral de Estamira Gomes (2004) já denunciava as farsas dos trocadilos da quadrilha do dopante: “eles são copia-dores”. Portanto, desviamos de uma perspectiva que enxerga as subjetividades periféricas a partir da lente colonial que ensina a ver apenas a desgraça, a impotência enquanto fato constituído. A lembrar do que aprendemos na escola que África era um país (e não um continente) pobre (como fato por si), mas a lembrar do que aprendemos com Tasha e Tracie “Meu povo não é pobre, ele foi empobrecido”. Então, apreenderemos estas realidades enquanto processos de produção tal qual nos ensinaram Fanon (1952/2020) Deleuze e Guattari (1972/2010), os quais apontam que o que observamos enquanto subjetividade é fruto de um organizado processo de constituição de realidades sociais e subjetivas, o colonialismo e mais recentemente o capitalismo.

*Cientista social, Casas Bahia e tragédia
Gosta de favelado mais que Nutella
Quanto mais ópio você vai querer?
Uns preferem morrer ao ver o preto vencer
Criolo - Sucrilhos*

A encruzanálise busca desviar do modo copia-dor por rastrear, desejar, intensificar os mecanismos de resistência nos corpos, desde o que já existe coletivamente e individualmente, mas que a clínica desaprendeu a perceber, valorizar por seu gozo em detectar problemas; até o

⁵⁴ Coluna de pedra que se localizava em espaços públicos para punição de pessoas negras escravizadas.

⁵⁵ Avenida francesa considerada uma das mais famosas do mundo.

⁵⁶ Nome fictício dado a austríaca Bertha Pappenheim: uma das primeiras analisadas da psicanálise, autora da frase “cura pela fala” considerada um dos pontapés iniciais para a psicanálise, para a psicologia clínica (Britton, 2012).

que pode ser co-produzido nos encontros como um soprar de cinzas para emergir as brasas da potência que nos foi roubada, capturada

Uma clínica que opera o cuidado de subjetividades periféricas já é, em si, um elemento relevante tendo em vista que essa tarefa se constitui como exceção no cenário massificado das clínicas hegemônicas que historicamente vêm sendo a regra ao atender aos interesses das elites, não apenas domando seus monstros internos, mas constituindo conceitos e modelos a partir de suas realidades. Uma clínica que produz o cuidado de subjetividades periféricas tendo um referencial teórico-metodológico distante dos centros hegemônicos de saber se constitui como aposta na potência das vidas, saberes e fazeres que não se enquadram nestes centros.

As lentes eurocêntricas vendidas para a clínica como límpidas, transparentes e universais são, na verdade, vendadas na medida em que não permitem enxergar o que ia além dos rígidos perímetros do mundo colonial europeu. A hegemonia/imposição de lentes universais a partir da monologia branco-europeia como base das perspectivas epistemológicas e metodológicas da clínica engendra processos de negação, não-compreensão de singularidades subjetivas, sociais, culturais, ecológicas, políticas dos processos de subjetivação que fogem às bússolas ocidentais que tomam seu norte como única orientação possível.

É fundamental situar que, a partir das inspirações de um lema da militância que diz “Nada pra nós sem nós” e as considerações sobre o conceito de representação em seu sentido político de “falar por”, as produções de uma clínica que pensa com os pés nas encruzilhas onde pisa não têm qualquer intenção de “falar em nome de” nem tampouco “falar por” estas vidas periféricas, como criticou veementemente Gayatri Spivak (2010). O intuito é falar a partir da experiência enquanto analista para criar dissonâncias no modo como a clínica constitui suas escutas para subjetividades periféricas, em críticas a aspectos epistemológicos, metodológicos, éticos.

Inspirado no tom de denúncia do manifesto antropofágico de Andrade (2017) que vocifera “Contra todos os importadores de consciência enlatada” (p. 27), tenho des-pensado clínicas que afirmam produzir cartografias que habitam territórios existenciais, mas que não assumem seu aspecto de saber localizado (Haraway, 1995), ou como prefiro escrever, *lugarizado*. Assumir que uma cartografia da clínica é lugarizada é admitir que se escuta e se diz a partir de um lugar, ou melhor dizendo: de lugares, pois toda cartografia precisa se movimentar e perceber que suas análises estão articuladas a singularidades que até podem encontrar campos de constância e estabilidade, a partir de campos comuns, mas não podem arvorar qualquer discurso de objetividade e universalidade.

As subjetividades periféricas me ensinaram a abandonar o ato de construir análises como obra fechada a ser analisada, muito menos como objeto-escravizado desrazoado submetido ao senhor-pesquisador com sua narrativa científica iluminada, objetiva de verdade como um tradutor de inconscientes que precisam ser des-cobertos por técnicas bem elaboradas. As vidas são co-analisadas enquanto condição de ação e agência, ator e agente que são criadores e co-criadores de saberes e fazeres, como nos coloca Molefi Kete Asante (2016) ao discutir o modo como a afrocentricidade precisa ser colocada enquanto uma matriz epistemológica que desfaz as submissões ao universo *eurocidental* como forma de apagamento dos saberes africanos em suas diásporas.

Ao recusar a hegemonia do universo enclausurante das teorias psicológicas eurocêntricas, bebo na fonte da afrocentricidade como tensionamento de um paradigma hegemônico e epistemicida que produziu uma face de mundo por meio de um cenário arquitetado na dominação sociocultural, econômica, política de povos em seus seres, saberes e fazeres (Asante, 2016). Assim, cabe-nos afirmar a agência dos seres-saberes-fazeres perifexistenciais em sua localização, potência em suas dimensões indígenas e afro-brasileiras

que não se submetem ao universo eurocêntrico, mas também não podem ser fechadas em modelos unitarizantes, dadas as suas pluralidades.

O saber poético de Leda Maria Martins (2021) nos lembra que a “África engravida as Américas” (p.25), pois os saberes negros que aqui encontramos se tratam de um variado, complexo e corpo de saberes que experimentaram movimentos de reterritorialização, reimplantação, refundação, reciclagem, reinvenção, reinterpretação em meio às encruzilhadas históricas das travessias dos corpos negros em diáspora.

Nesse sentido, não há também qualquer objetivo de estabelecer análises gerais, universalizantes nem tampouco cair em uma armadilha da identidade, como situa Asad Haider (2019), que recairia na suposição da existência de um modelo de clínica negra/nordestina/sertaneja/ brasileira, por partir de uma compreensão da existência de nordestes, sertões, brasis plurais não-reduzidos aos modelos que o mercado tanto quer em sua captura para capitalização. Portanto, importa muito menos o enraizamento a um lugar-modelo e muito mais a provocação ao movimento de se deslocar por entre os lugares, extraíndo dos encontros com os corpos-territórios, a partir das perspectivas de Eduardo Miranda (2020), uma escuta singular aberta às afetabilidades que se encontram no encontro de caminhos plurais que constituem as subjetividades.

Esta perspectiva põe em análise o modo como a clínica psicológicas, *desde uma perspectiva* ética, estética, ética e política, escuta as subjetividades periféricas em sua rede de conexões dos caminhos das vidas: potências vitais, corporalidades, conexões, relações, saber, poder em suas vias macro e micropolíticas. Dos desdobramentos desta análise, dispara gingas clínicas que não se configuram como truques ou receitas, mas como movimentos oriundos dos encontros que meu corpo-analista experimentou e se constitui muito mais como um convite à necessidade de cada analista construir suas gingas (a partir dos seus encontros), do que um corpo de técnicas a serem replicadas. Afinal, cada corpo sentipensa onde/quando/com quem se

encontra e ainda que se repitam o onde/quando/com quem, nunca se repetirá o mesmo corpo-analista, pois até mesmo o meu corpo foi visitado por uma série de diferenciações no próprio processo de escrita.

Estas gingas são inspiradas nos saberes do corpo da capoeira, que articulam em seus movimentos dança, defesa, ataque, resistência, e fizeram/fazem parte da resistência dos corpos negros no decorrer da história do Brasil. Estas gingas situam este movimento de análise-intervenção que podem ser desde a incisividade da capoeira regional às mandingas da capoeira angola. Aposto nas gingas como modo de situar que nem toda criação precisa ser feita a partir de uma abertura a novidade que está no presente-futuro, mas em um movimento sankófico que permite reconhecer a potência da ancestralidade como processo de constituição de práticas. Como afirma Ailton Krenak (2022): “se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui” (p.11).

No encontro com o valioso livro *Capoeira Angola* do memorável Mestre Pastinha, percebo como a capoeira, trazida pelos negros africanos escravizados, temida e criminalizada pela branquitude da época, dialoga com esta perspectiva de clínica que proponho. Sua base é o pé no chão, o movimento é contínuo ainda que em variações de modo, intensidade e espacialidade, não há roda de capoeira ensaiada ou pré-vista, o jogo de capoeira se desenrola a partir do encontro onde a dinâmica da dança-luta-resistência convoca o capoeirista para a criação dos seus movimentos. Ritmo, corpo, caos, interação, relação comandam a intensidade da roda. Mestre Pastinha (1988) situa artifícios de quem joga capoeira angola que nos ensinam muito sobre a clínica:

O capoeirista lança mão de inúmeros artifícios (...) finge que se retira e volta-se rapidamente. Pula para um lado e para o outro. Deita-se e levanta-se. Avança e recua. Finge que não está o adversário para atraí-lo. Gira para todos os lados e se contorce numa ginga maliciosa e desconcertante (p. 27).

Encruzanálise: gingas para uma clínica exuística

Reconheço a inspiração desta discussão às pessoas em situação de rua, que são protegidos pelos povos de rua e inscrevem suas vidas nos encontros de caminhos da rua e das vidas marcadas pelas opressões, mas também por suas resistências ativas. Este pensamento veio das *brocações de colete* que recebi da maloca ao bradar para a minha clínica branca-intelectualizada-colonizada-colonizante: *Você escuta as pessoas em situação de rua, mas você consegue escutar a rua?* Acerca deste animismo da rua, João do Rio (1908-2013) afirma: “A rua era para eles apenas um alinhado de fachadas por onde se anda nas povoações. Ora, a rua é mais do que isso, a rua é um fator da vida das cidades, a rua tem alma.” (p.20). Depois de muito refletir acerca das teorias que eu manejava, percebi que não há como ouvir a rua sem bater cabeça pra Exu.

*Escutar a rua implica
Em desestacioanar
As corporosidades
E se lançar
Em movimentos
Que acompanham
Gestos, olhares
Sentires, pensares
Desejo em cena
E a vida em plena
Criação
Eu
Presente-ser
Amanhecer
Amanhã-ser
Outro
Quando aprendi
A escutar a rua*

Deivison Miranda

As falcatruas coloniais das clínicas eurocêntricas impunham paredes ao meu corpo-escuta marcado pelos engessamentos endurecidos da universidade-casa-grande. E foi a rasteira de um Zé Pelintra nas rotas inebriantes da boemia da Bahia: escutar as ruas que são de Exu que encarnam seu animismo vibrante nas movimentações, trocas, mancham a ilusão de estabilidade

(Simas, 2019). Wanderson Flor do Nascimento (2020) afirma que as ruas riem, gargalham, debocham da busca pela pureza ingênua do caminho único, efeito das armadilhas coloniais que investem na des-pluralização de caminhos para despotencializar as movimentações as saídas da/para a vida.

Ora, a rua é mais do que isso, a rua é um fator da vida das cidades, a rua tem alma! (...)

A rua continua matando substantivos, transformando a significação dos termos, impondo aos dicionários as palavras que inventam, criando o calção que é o patrimônio clássicos dos léxicos futuros (João Do Rio, 1908/2013, p.20)

Em se tratando das brasilidades não há como compreender a trama das subjetividades sem pautar a grande e movediça ação dos processos de colonização⁵⁷ nas produções de subjetividade (individuais e coletivas, humanas e inumanas) a partir da tentativa da branquitude europeia construir sua arquitetura da supremacia branca, tendo os aspectos étnico-raciais como fator constitutivo, na medida em que construiu/constrói a partir da construção ficcional-delirante (Mbembe, 2018) do conceito de raça, uma rígida construção social, política, econômica, ontológica e, por consequência, subjetiva.

Assim, processos coloniais como sequestro, escravização, racismo, cristianização/europeização/branqueamento compulsórios se constituíram/constituem como engrenagens articuladas na produção de vidas voltadas pela inferiorização, despotencialização, violência e morte para as subjetividades periféricas (Miranda D. & Félix-Silva, 2022).

A branquitude europeia forjou, por meio dos processos de colonização, a criação do mundo ocidental a partir da constituição de um embate eu x outro, onde tudo aquilo que não é um “eu” (branco, europeu, cristão) é um “outro”, uma outridade como nos disse Grada Kilomba

⁵⁷ Reconheço a potência dos estudos do grupo modernidade-colonialidade acerca do conceito de colonialidade de saber, poder, ser, porém aqui os conceitos de colonização serão baseados sobretudo nas obras de Frantz Fanon (1952/2020; 1961/2022), e Aimé Césaire (1950/2020) e leva em consideração não apenas o passado do Colonialismo, mas também leva em consideração os desdobramentos na atualidade de forma camuflada e, muitas vezes, não nomeada.

(2019), não como reconhecimento de uma alteridade, mas como uma não-existência, ausência de virtudes, potência e beleza a partir da sua régua autorreferente e narcísica. Como apontou Frantz Fanon (1952/2020, p.44) em *Pele Negra, Máscaras Brancas* “Sou branco, quer dizer que tenho comigo a beleza e a virtude, que jamais foram negras. Sou da cor do dia...”.

Esta condicionalidade da existência, potência, virtude ao pertencimento a um perímetro rígido do universo étnico-racial/cultural/político/geográfico/social europeu, torna “irrealizável” nas sociedades colonizadas não apenas uma ontologia (como estudo do ser), como o disse Fanon (1952/2020, p.91), mas também uma psicologia (ainda que saiba da sua criação ser posterior), posto que aos olhos coloniais a existência de uma alma (*psique*) estava condicionada à cor da pele.

*O colonizador manchou os rios daqui
Com sangue negro e indígena
Como poderia aqui
Algum narciso existir?*

Deivison Miranda

Ter que sobreviver em um mundo que nega sua existência, submeteu corpos negros e indígenas ao que Wade Nobles (2009) nomeou como descarrilhamento, onde o movimento da existência continuava, mas fora dos trilhos de um si contado a partir da sua própria narrativa e seguia contado pelo olhar daquele que o nega. Em uma nadificação constante, constituiu-se do não-branco uma dimensão de negação variada: não-existência, não-virtude, não-potência, não-vida para a partir daí se constituir como narrativa aprisionante da(o) negro, indígena como animal, selvagem, perigosa(o) como verdade inquestionável que fundamentou/fundamenta os processos de desafricanização dos africanos e afrodiaspóricos, e desindigenização de indígenas.

Oferto o meu paó para Exu e retorno para as ruas para construir uma compreensão de subjetividade baseada nos caminhos, como modo de compreender dois modos de compreensão da subjetivação. O primeiro constituído pelo cenário colonial e fincado no pensamento

ocidental enquanto saber universal: as subjetividades enquanto caminhos únicos, ou como brinco na condensação de palavras dos sotaques da roça: do *caminhúnico*. A segunda, existente enquanto herança ancestral que nos fizeram esquecer e recuperada pelo nosso movimento de sankofa e pelas gargalhadas de Exu: as subjetividades-encruzilhadas.

Subjetividade Caminhúnico: descoletivização e despotencialização

Fanon (1952/2020) foi fundamental ao apresentar que a colonização não submeteu apenas os corpos a um processo macropolítico que se inseriu nas nações, mas também no campo de produção de subjetividades ao submeter os corpos não-brancos-europeus a uma despluralização, descoletivização para forjar um modo (enquanto produto) e um modelo (enquanto formulação teórica) de subjetividade presa a um eu-centralizado, individualizado, idêntico a si-mesmo. Assim, como afirma Eduardo Oliveira (2022) em seu curso *Pós-Deleuze: Em torno da Filosofia Africano-Brasileira*, a filosofia (e mais amplamente o pensamento ocidental) se ergueu a partir de um campo comum, uma compreensão de subjetividade ancorada na figura do indivíduo.

A produção das monoculturas tinha como tarefa primordial uma tentativa de conter as pluralidades, as alianças, as ramificações, as misturas, a diferença, como Geni Ñunez (2021) tem se ocupado em apresentar em seus estudos. A submissão ao único, ao mono não se dava como um campo harmônico de discursos, afetos e atos, mas em uma violência através do recorte das multiplicidades para caber em modelos únicos, a partir dos referentes normativos-morais racistas, machistas, lgbtqiafóbicos, classistas, *etc.* Obviamente, essa violência se encontra camuflada em discursos bem intencionados, mas são como o disse Estamira Gomes Sousa (2004) como uma mão que “joga a pedra e esconde a mão”.

O processo de descoletivização das subjetividades de povos que constituíram suas subjetividades no nós, ou como diria Édouard Glissant (1990/2021) na relação, não deliberou apenas um movimento filosófico em torno de um conceito universalizado, mas produziu

movimentos violentos de despotencialização e mortificação a partir da fissura na dimensão coletiva da subjetividade que acenava territórios de força e potência. A lembrar do que nos disse Mogobe Ramose (2002) acerca da subjetividade enquanto construída no e pelo nós, pela existência coletiva enquanto constituição de potência que incomodava a colonização pela possibilidade de resistência e do que Muniz Sodré (2017) chama de alacridade, a partir do *nagô ayó*, alegria que se manifesta como força motriz de afirmação da vida. Dessa forma, a descoletivização mirou nos processos que afirmavam a potência dos corpos como alvo para despotencializar.

As manifestações de potência que se firmavam/firmam nos encontros de coletividades periféricas enquanto substância de afirmação e fortalecimento coletivos foram perseguidos desde a criminalização do samba, da capoeira, da vadiagem e das religiões de matriz africana e são perseguidos hoje como a tentativa de criminalização do *funk*, dos *rolêzinhos*⁵⁸, das batalhas de rima de rap e das perseguições do racismo religioso contra religiões de matriz africana.

A imposição de que as multipliSIdades se reduzissem às perspectivas monomórficas do Eu enquanto ponto de partida e como fim-em-si forjou a subjetividade enquanto um *caminhúnico* que ao impor a rigidentidade fechada em um engessamento de si que impede os devires, as transmutações, as composições e ancora a vida nos maniqueísmos, dicotomias, dos quais Exu ri e nos ensina a rir (Rufino, 2019).

*Primeiro cê sequestra eles, rouba eles, mente sobre eles
Nega o deus deles, ofende, separa eles
Se algum sonho ousa correr, cê para ele
E manda eles debater com a bala que vara eles, mano
Infelizmente onde se sente o sol mais quente
O lacre ainda tá presente só no caixão dos adolescente
Quis ser estrela e virou medalha num boçal*

⁵⁸ Encontros de jovens negros(as) e periféricas em shoppings que passou a ser perseguido a pedido dos donos das lojas dos shoppings incomodados com a presença negro e periférica no shopping onde só poderiam circular brancos e ricos.

Que coincidentemente tem a cor que matou seu ancestral
Ismália- Emicida

Se a redução da multiplicidade de caminhos já é, em si, um problema para pessoas que há muito tempo construíram suas vidas com base no Eu-Indivíduo como ponto de partida inventado na Modernidade como disse Foucault (1973/1999), que dirá para aquelas(es) em que este Eu foi, na verdade, uma imposição fruto da invasão das terras subjetivas em que pairava as coletividades para impor suas concepções unitárias. É fundamental situar que os processos de colonização ultrapassam a unificação de caminhos para impor o fechamento de saídas para determinadas vidas, onde o único caminho se fecha em vielas. Na produção de vielas para a subjetividade, o desejo, as potências, as corporalidades esbarram constantemente nas rígidas paredes que impedem os fluxos, as partidas, as fugas e as saídas como fenômeno da resistência, que para algumas vidas é fundamental para a existência.

A produção deliberada do fechamento dos caminhos plurais em nome das mono-subjetividades se constitui como aquilo que Simas e Rufino (2019, p.17) chamam de “carrego colonial” como obra que mirou/mira determinados corpos como tarefa da violência colonial tendo como foco a docilização, a captura das resistências por meio de um sequestro subjetivo que vai desde a organizada desestruturação de todo um povo por meio de métodos diversificados e mortíferos no plano macropolítico, até as tarefas que miravam o desejo, a linguagem, as emoções, a memória.

Os processos coloniais incidem sua força no fechamento de caminhos para ditar 1 caminho como escopo reduzido de possíveis engessados e repetidos para que o desejo, a liberdade, as narrativas circulem em um terreno circunscrito pela branquitude no qual sonhos, conquistas, realidades alternativas e saídas são reduzidos, ainda que ainda sejamos obrigados a ouvir pírias narrativas de democracia racial que encontram um grande espaço nos modelos de subjetividade transparente (Glissant, 1990/2021) sem cor, classe, gênero e sexualidade só uma

amálgama de uma psiquê abstrata dotada de processos psicológicos básicos a-sociais, a-históricos.

A psicologia brasileira tem se ocupado em importar modelos teórico-metodológicos do cenário “euroamericano” (Nogueira, 2019, p.11) e reproduzido *ipsis litteris* no mais catastrófico modo “pele negra, clínicas brancas” que, além de não respeitar as especificidades da vivência negra e a necessidade de afrorreferenciar as análises (Nobles, 2009), contribui para a manutenção dos processos de branqueamento das subjetividades a partir de colonizações da subjetividade dentro da própria clínica, onde o discurso *psi* referenda, fundamenta e justifica a descoletivização, a individualização, a culpa, a inferioridade com base nos modelos majoritariamente branco-europeus.

Esta importação faz parte da ilusão de subjetividade universal enquanto um caminho único (logo homogêneo) que pode ser compreendido por teorias gerais, para além de atravessamentos raciais, sociais, históricos, geográficos, políticos, econômicos. Esta ilusão faz com que cresçam publicações com suas teorias cintilantes e cursos com suas técnicas-truque sobre uma clínica geral que pode ser exercida de maneira uniforme seja onde for, afinal por se tratar de um caminho único é possível homogeneizar teorias e práticas clínicas. O que nos mostra que a clínica hegemônica não apenas deixa de resistir às colonizações da subjetividade que produzem caminhos únicos, mas também se vale deste *ethos* colonial para construir suas práticas com base na suposição de previsibilidade, controle e replicabilidade com base na suposição de linearidade que pressupõe regimes apriorísticos.

Exu gargalha, brinca, dança, enfrenta, debocha das farsas coloniais vendidas como universais para olhos vendados. É preciso aprender com Exu a rir das invenções narradas como naturais, das abstrações forjadas como verdades universais para, assim, traçar outras rotas de pensamento, em movimento, riscando o traçado de outros modos de *corpografar* a subjetividade e a compor clínicas outras.

Exu e as Subjetividades Encruzilhadas

*Quando Olodumare fez o mundo,
Deu a cada orixá um reino, um posto, um trabalho.
A Exu deu o poder da comunicação e a posse das encruzilhadas.
Itã ioruba (Prandi, 2001, p.398)*

Exu não pede licença, nós pedimos licença a Exu. Este ensaio se constitui como um ebó epistêmico-metodológico⁵⁹ arriado nas encruzilhadas das bandas de cá para retomar *sankoficamente* uma outra concepção de subjetividade. Aqui retornamos aos caminhos, não mais aqueles despluralizados pelos processos de colonização, mas sim os plurais que enunciam a circulação de fluxos, de potência e ampliação ires, vires e devires.

Se wo were fi na wosankofa a yenkyi

Não é errado voltar atrás pelo que esqueceste

Provérbio Africano do Sankofa

Voltar atrás para retomar a potência de Exu, dono e morador das encruzilhadas, lugar de encantamento que lhe foi honrado por Oxalufã, depois de 16 anos de intenso trabalho como guardião da casa do orixá *funfum*. Orixá mensageiro carrega a potência da comunicação entre seres, divindades, media a ligação entre orun (ceú, mundo divino) e ayê (terra, mundo da vida terrena) e é catalisador das comunicações dos orixás às pessoas. Absolutamente nada se faz sem Exu, sem que o guardião do axé das encruzilhadas seja alimentado. Em sua face *yangi* é considerado em alguns itãs como o primeiro a ser criado em uma história que mistura a autogênese de um monte de terra molhada que da calma se criava como caos criativo e o sopro poderoso de Olorum para dar-lhe forma, como nos aponta Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã (2009).

⁵⁹ Parafraseando o conceito de ebó epistêmico de Rufino (2019).

Autores que pensaram a subjetividade como processo de produção, ancorada nos encontros (a exemplo de Espinosa, Deleuze e Guattari), nas forças (a exemplo de Foucault e seus seguidores), na relação (a exemplo de Édouard Glissant) precisavam ter batido cabeça e oferecido um padê para Exu, pois dele vem as matérias de pensamento que se desdobram nestas concepções de subjetividade. E é a partir das encruzilhadas de Exu que construiremos nossa concepção de subjetividade e de uma clínica exuística.

Ao pensar neste conceito de subjetividade encruzilhada não carrego, de modo algum, qualquer tentativa de supor um ineditismo nesta discussão. Muito pelo contrário, parto de um movimento de reconhecimento de conhecimentos tão importantes que a indústria de esquecimento chamada Colonialismo produziu a partir de suas tentativas de construir histórias únicas, como provoca Chimamanda Ngozi Adichie (2019). A farsa da história única fez/faz com que pessoas negras pensem suas raízes da ancestralidade a partir de um passado iniciado no período da colonização europeia e com a forte marca do período de escravidão, o que gera um processo (consciente ou inconsciente) de evitação, distanciamento, deturpação das memórias de povos que não foram escravos, foram escravizados, não são pobres por natureza, mas foram empobrecidos pois sempre foram dotados de riquezas materiais, culturais, artísticas, científicas.

Do *quimbundo*⁶⁰ *pambu-a-njila*, sendo *pambu* atalho e *njila* caminho e do *quicongo* *npambu a nzila* no qual *npambu* significa encruzilhada e *nzila* caminho, destino, conforme a oralitura de Tiganá Santana (2020) no Yorubantu. A encruzilhada dispara um sentido inicial na constituição desta dimensão da subjetividade a partir do sentido do encontro, entrecruzamento, cruzeiro, cruzamento de caminhos. A subjetividade, portanto, constitui-se como encontro de caminhos (macro e micropolíticos) que produzem, forjam, criam, alimentam modos de existir, ser, pensar, agir, desejar, relacionar.

⁶⁰ Quimbundo/Kimbundo, língua do povo banto falada por povos nas regiões da Angola e Quicongo/Kicongo é uma língua falada pelo povo baongo nas regiões da Angola, República Democrática do Congo.

Portanto, em vez de acreditarmos em uma subjetividade marcada pelo fixo, estável, constituído em um si, esta aposta está em uma subjetividade marcada pelos movimentos, circulação, dinamismos, atravessamentos, trocas, interseções como uma gênese de subjetivação pela cinética das forças, energias, desejos que circulam nos encontros de corpos e vidas⁶¹ (Simas, 2019). Sempre em encontros, as vidas têm seus caminhos atravessados por movimentos de naturezas e intensidades diversas, desde os movimentos de intensificação, potencialização que deliberam uma força de afirmação destas vidas até os movimentos de subtração, despotencialização, captura que produzem forças de negação das vidas. A subjetividade se constitui, portanto, neste jogo de movimentos que circulam nos caminhos e envolvem de maneira inseparável corpo, desejo, saberes, emoções, sensações, espiritualidade

Esta ampliação da subjetividade a partir das encruzilhadas de Exu permite que compreendamos a realidade e a vida a partir de dimensões da multiplicidade e não-linearidade unitária do *caminhúnico*. As multiplicidades moventes das encruzilhadas, convocam nossos corpos a uma *corpografia* clínica que, definitivamente, não é feita em nossos lugares constituídos e nos convocam a levantar e a caminhar, a clínica precisa aprender com Exu a transitar nos e por entre caminhos. Ao transitar nos caminhos, o corpo-clínica é convocado a se deslocar das análises calcadas em posições únicas e fixas, para habitar outras dis-posições e des-posições e convocados a habitar outros espaços-tempo, outros encontros, movimentos sem quaisquer in-tensões de hierarquias, moralidade, normatividade.

Os movimentos das subjetividades encruzilhadas comportam nos seus cruzos, a relação dos caminhos macropolíticos para a produção de subjetividades (individuais ou coletivas, inumanas ou humanas) com forças que afetam, modificam, forjam seus modos de ser a partir

⁶¹ Todas as vezes que a palavra vidas for mencionada, não se deve recair na concepção antropocêntrica que atribui vida aos seres humanos apenas. Aqui parto de uma perspectiva anterior (mas atual nas cosmologias africanas, afro-brasileiras e indígenas) às concepções colonialistas que definem vida como sinônimo de seres humanos (mais especificamente seres humanos brancos, cis, hetero, cristãos, etc). Portanto, as vidas aqui descritas são as divindades, a flora, a fauna, os minerais, os rios, mares e cachoeiras e, também, todas pessoas, independentemente de cor, classe, gênero e sexualidade.

destas forças macroestruturais, a exemplo do racismo, machismo, da pobreza, da lgbtqiafobia⁶², etc. Mas comportam também a relações de entrecruzamento dos caminhos micropolíticos que articulam movimentos no encontro de corpos, desejos, linguagens, energias que se dão no campo das vivências.

Exuísticas que são, as subjetividades encruzilhadas são marcadas não mais pela busca da segurança, do previsível, da pré-cisão vendidos como a solução, a salvação, mas se assentam nos dinamismos, nas multiplicidades, incertezas dos inacabamentos, como situa *A ciência encantada das macumbas* de Simas e Rufino (2018). Cada subjetividade-encruzilhada pode se conectar a outras e outras encruzilhadas em uma formação de conexões variadas e ininterruptas que mira o inacabamento não como fardo, mas como poética da vida em seu movimento de criação-destruição constante.

Este encontro de subjetividades encruzilhadas nos lembra também uma outra perspectiva de subjetividade que não se assenta no ideário ocidental de indivíduo que a Psicologia Clínica tem direcionado suas análises. Aqui é preciso situar a filosofia *Ubuntu* (que une ética, epistemologia e ontologia) que para Mogobe Ramose (2002, p.335) é uma categoria fundamental da filosofia africana-banto e que acredita ser melhor ser representada em sua escrita com hífen *ubu-ntu*. *Ubu* nos traz a noção da existência em uma dimensão do que chama de “ser-sendo”, enquanto *ntu* se constitui como um ponto em que *ubu* assume forma e concretude. É fundamental situar que esta hifenização só foi feita para objetivos didáticos, pois *ubu-ntu* funcionam de maneira relacionada e indivisível no plano da vida.

Exu desafia a temporalidade que conhecemos e o faz ao matar um pássaro ontem com uma pedra que só lançou, pois como afirma nosso mestre Muniz Sodré (2017, p.200) “(...) a ação de Exu não está dentro do tempo, ela o inventa”. Então, em vez de uma perspectiva

⁶² Apesar da importação de nomear por extenso as múltiplas formas de opressão de gênero e sexualidade: lesbofobia, homofobia, bifobia, transfobia, etc; a título de evitar repetições utilizarei a expressão lgbtqiafobia para expressar essas opressões.

cronológica do tempo ordenado, pois habita interstícios entre temporalidades distintas em um sopro rasga a lógica determinada que desafia a contiguidade entre passado, presente, futuro pois como diz um famoso itã “Exu nasceu antes que a própria mãe”. Como afirma o Pensar Nagô de Muniz Sodré (2017, p.200) “(...) uma vez que Exu, sendo ao mesmo tempo ancestral e descendente, mobiliza a partir do agora o poente e o nascente para se inserir em cada momento do processo de existência individualizada de cada ser”.

Dentre as primeiras autoras a discutir o conceito de encruzilhada na universalidade, Leda Maria Martins (2021) nos presenteia com seu riquíssimo pensamento sobre tempo da ancestralidade, como tempo espiralar que permite composições e decomposições, ritos, performances, curvas e *zizezagues*. Assim, no tempo espiralar das encruzilhadas idas e vindas, movimentos cíclicos e de ruptura, transmutações, entradas e saídas em uma dinâmica multicomponencial que não respeita linearidades lógicas (passado – presente – futuro), flutuando e habitando distintas posições, tanto retrospectiva quanto prospectiva.

(...) um tempo espiralar, que retorna, restabelece e também transforma, e que em tudo incide. Um tempo ontologicamente experimentado como movimentos contíguos e simultâneos de retroação, prospecção e reversibilidades, dilatação, expansão e contenção, contração e descontração, sincronia de instâncias compostas de presente, passado e futuro (Martins, 2021, p.204)

Em *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*, Eduardo Oliveira (2021) situa que enquanto a modernidade se orienta enquanto um movimento na direção do futuro, as sociedades tradicionais o tempo se volta para o passado. Diferentemente da visão depreciativa que teorias ocidentais dão ao passado como uma região ultrapassada, da qual aqueles que se voltam estão engessados e encerrados em uma ruminação, o passado para o pensamento africano é referência, onde se encontram respostas na sabedoria ancestral repleta

de uma força vital, como força inerente às vidas, força que media relações, impulsiona existências (humanas e inumanas).

Assim, toda subjetividade encruzilhada comporta os movimentos de voltar atrás para recuperar forças existentes na ancestralidade, como fundamento constitutivo de vida para as vidas. Distante das divisões clássicas, cada subjetividade encruzilhada permite entrecruzamento entre temporalidades de maneira articulada, dinamizada em interseções entre “início, meio e início”, como afirma Antônio “Nego Bispo” dos Santos (2022, p.18). Ou seja, os movimentos dos caminhos da encruzilhada permitem estes movimentos de inclinação, desvios e movimentação entre temporalidades plurais.

As encruzilhadas são espaços de circulação de axé, pois como nos narra Eduardo Oliveira (2021) Exu quem carrega o axé e se encarrega da distribuição do axé pelos ares, caminhos e corpos. O Axé é a força vital que dá vida às vidas, ou seja, sem axé sem vida. O mestre Muniz Sodré (2017) afirma que o axé é individual e coletivo, pré-individual e impessoal, ao mesmo tempo, mostrando que a força vital do axé circula em vidas além dos humanos, está nas divindades, nos elementos da natureza, nos ancestrais. O axé movimenta a potência da vida, em suas forças e ações, em intensidades e realizações. Pensar em uma subjetividade encruzilhada é pensar no primado do axé como força vital de afirmação das existências plurais.

Em seus estudos das cosmologias banto, Eduardo Oliveira (2021) afirma que para a cultura banto não opera com a noção do “Ser”, pois se fala em força. Assim, a realidade encontra concretude nas relações de forças que circulam e animam a vida em campos vibracionais, de relação entre as coisas. Portanto, pensar nas subjetividades encruzilhadas é pensar nos movimentos de força que circulam nos encontros, que se afirmam nos movimentos dos entrecruzamentos dos caminhos-vida.

Ademais, Exu é quem encontra ritmo no caos e faz do caos a gênese das criações das transmutações. Enquanto as armadilhas coloniais ensinaram o pensamento a adestrar as diferenças para encontrar consensos, unidades de síntese, Exu afirma o respeito e o desejo pelas alteridades, da diferença (Rufino, 2019). Exu é intraduzível, pois toda palavra que ouse defini-lo racha em suas curvatura e desvios de sentido, mas se tem um verbo que aproxima Exu do que busco aqui exprimir é o verbo “diferençar”. As encruzilhadas e suas rupturas de dicotomias e maniqueísmos, afirmam o primado rizomático⁶³ do “e...e...e...”, em lugar do “ou... ou...ou...”. Nas encruzilhadas abundam as co-permanências, as simbioses, pluralidades, as transversalidades e linhas bifurcantes que ramificam possíveis.

Encruzanálise: psicologias clínicas exuísticas

Exu não senta no divã, circula

Deivison Miranda

Situo, de antemão, que não proponho com esta discussão criar uma nova linha teórica como mero capricho ou fetichização em meio a tantas e tantas perspectivas epistemológico-metodológicas da psicologia clínica, com suas dicas, receitas e truques pré-existentes e brilhantes nas prateleiras *psi*. Ao contrário, é um modo de provocar a clínica *psi* a bater cabeça pra Exu. Nomeio como encruzanálise a clínica exuística, que não tem aqui qualquer sentido abstrato, transcendente porque é reconhecida tal qual o é, enquanto um saber incorporado, como nos diz Rufino (2019).

Pisando de pé nos chãos do Brasil e(m) seus inúmeros brasis, as cosmopercepções africanas, afrodiaspóricas — mais propriamente afro-brasileiras — e indígenas são fundamentais para construir PsicoloGiras⁶⁴ Clínicas que *sentipensam* com as subjetividades

⁶³ Referência ao conceito de rizoma de Deleuze e Guattari (1995) como modo de apresentação da realidade de forma contrário à arborescência unitária (que atribuo ao modo das monoculturas coloniais), pois se centra na multiplicidade, ramificação, descentramento e composição de realidades.

⁶⁴ Inspiração deste neologismo vem de Haddock-Lobo (2022, p.24) que convida a Ontologia para girar e a transforma *numa* “ontologira.” Giras são os nomes dados às sessões de umbanda, iniciam-se com o toque de

periféricas que padecem às não escutas das PSIUcologias que silenciam diante de opressões (pela ilusão de neutralidade que só afirma a posição a favor dos opressores e/ou pelo fato do arcabouço teórico-metodológico das psicologias hegemônicas serem majoritariamente europeus e pouco se ocuparem a pensar tais opressões específicas do cenário brasileiro). As psicologias que silenciam produzem silenciamento.

Eis que evoco a potência antropofágica de Exu em sua face de Enugbarijó, a boca coletiva que tudo come que nos ensina a comer, mastigar, digerir, mas aprender a cuspir, regurgitar diferenças, transmutações com base na coerência epistemológica e ética destes saberes. Esse aprendizado é necessário no campo da clínica que ainda engole a seco teorias circunscritas em cenários singulares, mas repassadas enquanto universais e replicadas em uma mimética quase coreográfica. Enugbarijó nos ensina, ao mastigar saberes, uma tarefa *caos-poiética* que destrói criando, cria destruindo.

Esta aposta clínica tem método, não no sentido hegemônico dado ao termo enquanto um corpo de objetivos (*meta*) estabelecidos previamente que direciona caminhos (*hodos*), mas no sentido dado por Haddock-Lobo (2022, p.13) que toma o *meta* como um “através de, por meio” do *hodos* (caminho), o que traduz de maneira poética e fidedigna ao chão que pisamos pois para ele método significa “abre-caminho”, como tarefa própria de Ogum em suas demandas e batalhas. Ao tomar os caminhos (*nzila*) como foco da clínica, operamos uma diferenciação no *ethos* ao convocar a clínica para caminhar, habitar os caminhos, experimentar travessias nas encruzilhadas como fundamento de qualquer análise.

O chão que pisamos mostra que as tarefas coloniais fazem da despluralização de caminhos uma estratégia de desencantamento das vidas, como um destino único que impede,

atabaques, agogôs e os pontos cantados para as entidades iniciarem os trabalhos. O autor tem utilizado a disciplina para problematizar as viradas de eixo que o pensamento precisa operar.

ao mesmo tempo, as análises dos múltiplos caminhos que nos compõem e a criação de saídas plurais. Proponho a clínica operar com as encruzilhadas de Exu, através de dois modos, a saber: entrada (análise) e saída (intervenção).

A Encruzanálise enquanto análise instrumentaliza a clínica psicológica a mapear quais caminhos se entrecruzam na produção de modos de subjetivação, des-pensando as explicações puramente intrapsíquicas, neurocêtricas, familialistas, nosológicas que embasam a psicologia clínica. Destarte, os *caminhos principais* (ou leitos) podem estar conectados a *caminhos acessórios* (afluentes) que se articulam na constituição destes modos de subjetivação, permitindo uma análise mais apurada sobre as formas de sentir, pensar, agir, relacionar, corporar.

Enquanto a psicologia clínica se divide em matrizes de pensamento disjuntivas (individual x coletivo, inconsciente x consciente, social x desejante), Exu nos ensina a quebrar dicotomias e traçar rotas no entre, compondo interseções, simbioses, trocas em vez de uma análise que escolhe um campo de análise em contraposição à exclusão de outros. Assim, a encruzilhada enquanto entrada permite a ampliação das análises clínicas para processos plurais que se entrecruzam na produção de processos de subjetivação, desde os caminhos macropolíticos que precisam ser analisados enquanto produtores de modos de vida aos caminhos micropolíticos que se situam no campo dos encontros.

Esta análise acompanha a noção de forças das cosmologias banto, pois permite compreender de que maneira determinados caminhos são intensificadores ou redutoras da força vital que habita as inúmeras vidas. Esta “sensibilidade analítica” (a lembrar do termo de Carla Akotirene (2019, p.14) dispara um *ethos* não apenas de mapeamento dos movimentos e forças que circulam nos caminhos, mas de uma afirmação do que intensifica a força vital e uma fissura do que subtrai a força vital das vidas.

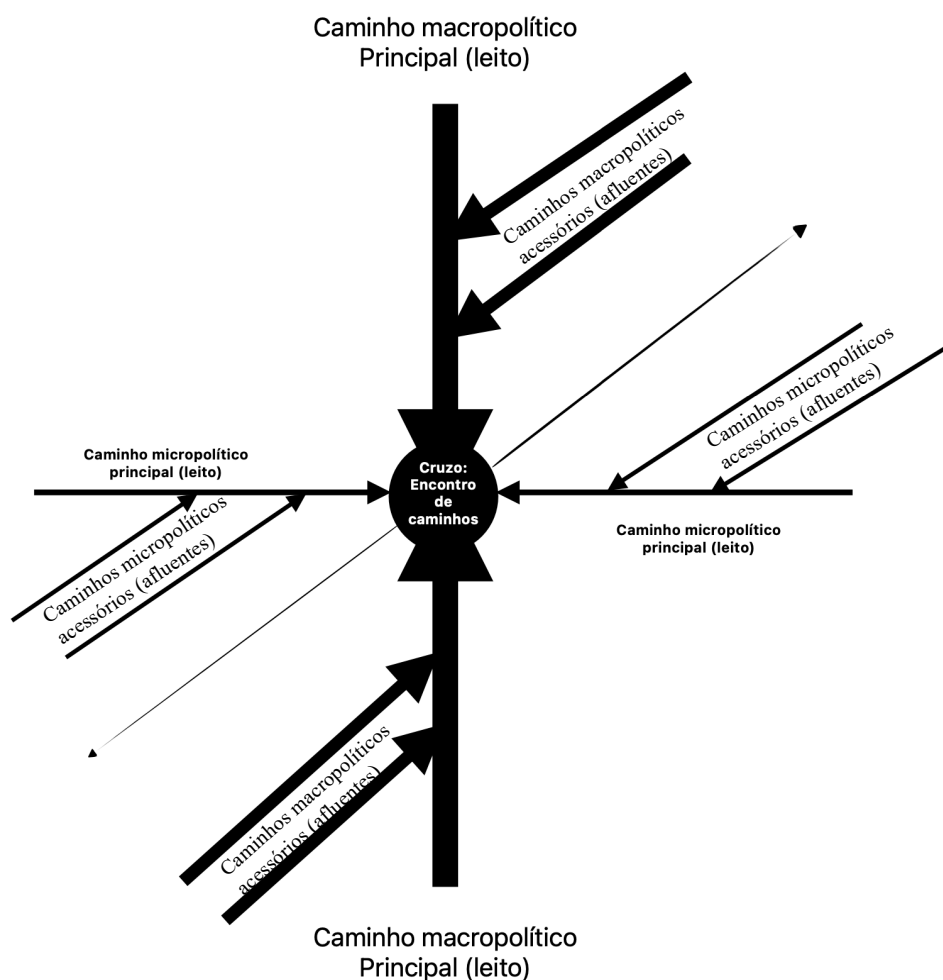


Figura 18 - Encruzanálise caminhos leitos e afluentes

Uma clínica exuística é, necessariamente, uma clínica da produção e intensificação de axé nas vidas. Porém, às vezes é necessário lançar nossos pés a pisar nas brasas do que engessa, trava, impede o axé nos corpos, o que produz desencantamento, seja no âmbito macro, seja no âmbito micropolítico. Eis que emerge a própria multiplicidade que é Exu, pois ele consegue ser *num* mesmo corpo dança, abraço, gargalhada como também ser rasteira, golpes, rasgos e fissuras. Sim, se necessário a clínica precisa puxar sua navalha, tal qual Maria Navalha e Madame Satã e desferir golpes em forma de intervenção (verbal, corporal, afetiva) para rachar as duras camadas que impedem as vidas da potencialização do axé que rege tudo.

Em meio às monorrealidades, urge a necessidade ampliar caminhos, pluralizar possíveis, inventar (ou dizendo nos termos de iansã: *inventaniar*⁶⁵) saídas para a vida aprisionada no caminho único. Estas saídas não estão prontas em um baú empoeirado com soluções universais, são criadas conforme a singularidade de cada subjetividade encruzilhada em seus movimentos de resistência. A farsa da saída única possível instrumentaliza campos de dominação fantasiados de “salvação”, enquanto propomos a capacidade criar/co-criar nas subjetividades a capacidade de experimentar plurais saídas de diferentes naturezas, intensidades, modalidades.

Cada saída precisa ser experimentada a partir de um questionamento ético-estético-político⁶⁶: Que modos de vida, intensificação da força vital, reencantamento da vida, circulação de axé, desobstrução das armadilhas coloniais esta saída produz? A resposta a essa pergunta não é, de forma alguma normativa, pois Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro. O fio condutor desta pergunta é a capacidade de habitar o plano da singularidade em que cada vida é analisada a partir das forças que a constituem, podendo seguir na experimentação das saídas, mas também abandonar, cuspir longe. A depender de quais modos de vida estas saídas podem produzir.

Apesar de serem representados com linhas retas, na realidade os caminhos carregam suas curvas, desvios, sinuosidades próprias da imprecisão da vida que tem seus caminhos em formas, espessuras, porosidades diferentes, o que se desdobram em distintas intensidades de força circulando e afetando as vidas. As saídas foram divididas em individuais e coletivas, mas é preciso situar: 1) a palavra individual só foi utilizada para fins didáticos, por não concordar com o conceito de indivíduo e posto que acredito no que canta Sued Nunes somos povoados,

⁶⁵ Oyá faz da sua ventania um ato de caos e criação, destrói e também cria por meio da movimentação, dos giros.

⁶⁶ Paradigma operado pelo pensamento de Guattari (1992) para se contrapor ao paradigma científico. Posiciona-se como afirmação radical da vida em sua diferença e respeito às singularidades (ético), em contraposição ao modo moral, normativo, como criação de outros modos de vida, de subjetividade (estético) e posicionamento contra as inúmeras formas de opressão.

somos um(a) mas não andamos/somos sós; 2) a representação da figura não pressupõe um “ou individual, ou coletiva”, pois cada vida pode criar saídas para si que no movimentar dos caminhos se ramificam em saídas coletivas e vice-versa.

*Quando Olodumare fez o mundo
(...)
A Ogum deu o poder da forja,
o comando da guerra
e o domínio dos caminhos.
Itã ioruba (Prandi, 2001, p.398)*

Esta tarefa da clínica de intervenção com intuito de fissurar os caminhúnicos e caminhos fechados se afina com a tarefa de Ogum enquanto orixá que aprendeu a arte da forja e do domínio do ferro, produz ferramentas que nos auxiliam a romper caminhos fechados e a abrir caminhos outros. Portanto, a clínica precisa gingar entre o habitar nas encruzilhadas de Exu e a produção de novos caminhos de Ogum como tarefas fundamentais para a subjetividade.

As saídas coletivas pressupõem o entrecruzamento das subjetividades encruzilhadas com outras e outras subjetividades encruzilhadas em um processo assentado na recoletivização da vida que nos foi roubada, não cabendo apenas às clínicas proporcionarem este processo, mas também à arte, cultura, educação, *etc.* A sabedoria do samba de roda de Roberto Mendes na voz marcante de Maria Bethânia em *Yáyá Massamba* encanta: “Vou aprender a ler pra ensinar meus camarada”. Isso nos lembra de que não existe descolonização individual, pois a libertação só se constrói no “nós”. Afinal, nós somos (e só somos) porque nós somos! A potência da pluralização dos caminhos não se diminui quando é dividida, é ampliada quando se transforma em um nós.

*Tipo enquanto alguém for escravo,
Nenhum de nós é livre
Djonga – Eterno*

No Congresso Internacional Yorubantu, Rufino (2020) menciona o complexo poético de ifá, no Odù Ifá Oseturá que menciona que Orunmilá pediu que Olodumare permitisse que

Exu Elegbara fosse seu filho. Mesmo advertido que aquele seria para ele um grande problema, o adivinho Orunmilá insistiu que Elegbara fosse seu filho. Elegbara tinha uma fome insaciável e comia tudo ao seu redor, inclusive sua mãe Iemanjá. Preocupado, Orunmilá retorna a Ifá que o orientou a fazer um ebó e o presenteou com um facão com a resposta de que ele saberia o que fazer com aquele objeto. Ao se reencontrar com Elegbara, o mesmo continua a bradar sua fome e pede para comer o próprio pai, eis que se inicia um embate entre pai e filho e Orunmilá desfere inúmeros golpes de facão em Elegbara e cortado em inúmeros pedaços, cada pedaço se transformava em um novo Exu, assumindo a condição de Yangí (exu ancestral). Depois de se ver perdendo inúmeros pedaços, Elegbara propõe um acordo ao pai para parar com aquele ato, Orunmilá propõe que o filho devolvesse tudo que comeu e assim o fez, mas devolveu tudo de maneira transformada e, assim, assume sua face de Enugbarijó a boca coletiva.

Retorno a Exu, em suas duas faces acima descritas: Yangí e Enugbarijó. Enquanto Yangí, Exu potencializa a clínica para produzir na subjetividade a capacidade de carregar em cada vida os muitos de si que se afirmam enquanto o diferenciar, como um outro⁶⁷. Sem Exu não há devir, pois está nele o fundamento da força da transmutação de cada um(a). A clínica que arria sua escuta como um ebó ético-estético-político para Enugbarijó cria modos de devolver diferenças, mutações a tudo que mastiga no encontro com as subjetividades. Não há clínica exuística que não deseje devolver multiplicidades, mesmo quando mastiga modos unitários de ser, pensar, sentir, agir, relacionar.

*Quando Nietzsche bradou em Assim falou Zaratustra:
 “Eu só poderia crer num Deus que soubesse dançar”
 Ficou nítido que Nietzsche precisava ter conhecido Exu
 Eu que conheço digo
 Eu só poderia acreditar em uma clínica
 Que aprendeu com Exu a gingar
 Deivison Miranda*

⁶⁷ Verbo criado por Fernando Pessoa para se referir ao tornar-se outro.

Inspirado nas formulações de Rufino (2019), situo que a encruzanálise é uma clínica que ginga enquanto saber-movimento que consegue fazer dança, defesa, esquiva e ataque coexistirem no balanço dos corpos. Convidar a clínica para gingar é deslocá-la dos seus movimentos rígidos e repetitivos e desdobrar movimentos inventivos de experimentação de outro *ethos* que não se faça pela rigidez da posição fixa, mas pela criatividade do corpo-invenção. Se as encruzilhadas destróem o império da ilusão de certezas e apresenta o acontecimento enquanto manifestação do imprevisível, do dinamismo, da diferença como gênese de realidades, só a ginga permitirá as movimentações plurais e mutantes a depender dos movimentos de forças.

Parafraseando a clássica frase do Foucault (1996, p.11) “Não imagine que seja preciso ser triste para ser clínico, mesmo que a coisa que se combata seja abominável. É a ligação do desejo com a realidade que possui uma força revolucionária”. Mesmo se tratando de uma análise-intervenção que, necessariamente, incide sobre processos de dominação, submissão, violência e desencantamento a encruzanálise não deixa de ser uma prática ancorada na alacridade enquanto processo de afirmação da existência por uma alegria enquanto estética da existência (Sodré, 2017). Não significa, de forma alguma, que a alacridade retire da clínica sua responsabilidade ético-política, mas situa que é possível permitir que a alegria mobilize as vidas em sua estratégia de afirmação do encantamento, do axé mesmo em meio às armadilhas coloniais.

Mas a ginga também precede os golpes, as rasteiras, as resistências corporadas como aprendemos na capoeira. E a encruzanálise aprende com a Exu a ser movimento, alegria, dança, gargalhada, mas também ser rasteira, martelo dado com força para fazer ruir os edifícios coloniais. Afinal, uma clínica para ser exuística precisa matar o mundo colonial ontem, com uma pedra que só lançamos hoje. Laroyê Exu! Exu é Mojubá.

Ginga três: Encruzanálise e as Subjetividades Periféricas

Pisando devagar: trilhando uma clínica que pensa com os pés

*Antes de ser um pensador
Eu sou batuqueiro!
Deivison Miranda*

A oralitura musical do samba de partido alto é recheada de sabedoria ancestral, sobretudo no que diz respeito às vozes dos povos de rua que transversalizam alegria, malandragem e amor. A rainha do samba Dona Ivone Lara traz em sua voz vibrante um ensinamento valioso: “Alguém me avisou pra pisar nesse chão devagarinho”. Assim piso, pedindo licença a Exu e a quem veio antes de mim, quem vive o agora e quem ainda virá. É importante situar a quem se encontra com este texto por quais giras meu corpo já percorreu até chegar à construção desta pesquisa.

Sem dúvidas, minhas passagens pelo samba foram fundamentais para a criação de processos de subjetivação que são importantes na minha trajetória profissional e intelectual: criação, rodas, giras, tempos e contra-tempos, a malandragem e o improviso, o respeito a quem chegou, quem chega e o respeito para chegar. Estes e outros ingredientes fizeram o menino Deivison desde os 13 anos experimentar a ampliação de suas *multipli-si-dades* a partir de experimentações, invenções que produziram deslocamentos subjetivos em um franzino e tímido menino experimentando outros de-si/em-si.

As rodas de samba de partido alto sempre apresentaram uma dinâmica menos ordenada que os *shows*, estes deveriam cumprir, à risca, o que era ensaiado, pré-programado. Já as rodas-de-samba permitiam e, em certa medida, exigiam partículas de improvisação, tendo em vista o caráter mais aberto das apresentações, sem ensaio, com convidadas(os) entrando e saindo, interação com o público, entre outros atributos que exigiam menos uma aplicação milimetricamente controlada dos toques e mais de uma postura atenta, criativa, pautada na malandragem e no improviso.

No entanto, enquanto as rodas de samba não exigiam o rigor ordenado dos ensaios, a exigência de virtuosismo e malandragem nas participações nas rodas sempre deram um tom de muita responsabilidade para quem ousava a sentar na roda. As rodas de samba separavam malandros de manés e a reposta para os manés na roda não era muito sutil: levantar da roda e ser “não tão gentilmente” convidado a sair.

Lembro como hoje o dia que consegui sentar numa roda-de-samba a primeira vez, era uma espécie de colação de grau! Não era mais um menino, fui aceito na principal roda de samba da cidade. “Onde acharam esse pivete?”, ouvi ao fundo o questionamento em tom surpreso por conta da idade e pelo desempenho ao lado dos experientes malandros que conheciam a madrugada e o samba muito mais do que eu. Por fora, transpareci não notar os elogios, por dentro era festa em peito. Meu dia de rei!

*Todo menino é um rei
Eu também já fui rei
Mas quá!
Despertei*
Roberto Ribeiro

A rima existencial do pisar devagar com a malandragem compôs uma ousadia que se desdobrou em diferentes momentos da minha vida. E foi esta composição que foi base para meu corpo habitar o cenário do trabalho com pessoas em situação de rua, encontrar as vidas que nela habitavam. Em 2014 em Parnaíba, ainda enquanto estudante de Psicologia, experimentei deslocar minha escuta para os caminhos, esquinas onde habitavam vidas invisíveis aos olhos da sociedade, da psicologia: artistas, flanelinhas, travestis, usuários de drogas, profissionais do sexo.

Receber um prato de aniversário como jantar da noite, trabalhar como profissional do sexo porque a transfobia não concebe uma travesti como funcionária de loja de roupas, o uso do crack como estratégia de fugir da fome e do frio foram narrativas que enredaram histórias de vida que, apesar da universidade não me permitir conhecer a fundo, produziram

deslocamentos nos modos como constituía minha escuta, até então, baseada em realidades substancialmente distantes do repertório teórico-metodológico que eu vinha construindo na formação em Psicologia.

A partir dos meus encontros com subjetividades periféricas na minha atuação com pessoas em situação de rua e no atendimento *online*, compus estas corpografias com suas doses labirínticas com idas e vindas, ires e revires próprias de uma memória espiralar, como afirma Leda Maria Martins (2022) e relações de aproximação e distanciamento, como tarefas de uma clínica que ginga. Estas memórias apesentam o entrecruzamento entre experiências (as minhas e das pessoas que encontrei), narrativas e afetos sendo atravessados por operadores analíticos clínicos revisitados e criados a partir dos encontros, desde aqueles que são nitidamente específicos para o encontro experimentado até aqueles que dizem em nome de um coletivo, de um nós.

É preciso, porém, anunciar que o foco da análise está articulado ao *ethos* da clínica, os processos que esta alcança/não alcança e os modos de intervenção que se constroem para além de uma análise puramente individuada (seja a minha, seja a das pessoas que encontrei). Quiçá, a leitura desta sessão mobilize os corpos a uma agitação, uma vibração corporal tal qual ocorre nas giras de Exu em que os meus poros foram tomados por afetos e intensidades diferentes, da saudade ao riso, da angústia às alegrias, do choro às inquietações.

Eu não sou sacizeira, eu tenho nome! (Maria Molambo)

Em meu primeiro encontro com Maria Molambo⁶⁸, ela já foi apresentada a mim por sua veia artística: “Essa aqui é nossa atriz”, provocando uma temporária timidez que ia na

⁶⁸ Nesta sessão, utilizarei como pseudônimo nome das entidades da rua que entrecruzam suas histórias de sofrimento e resistência com a das pessoas que encontrei. Muitas são as histórias atribuídas a Maria Molambo, aqui desvio da imposição da verdade única a lembrar da multiplicidade de origens, existências e histórias que habitam em cada entidade. A mais famosa delas está presente nas oralituras populares e faz menção a uma história marcada por luxo por ter casado com um rei, dificuldades no amor em virtude do machismo do seu esposo que a agredia constantemente e o julgamento por não pode gestar uma criança em seu ventre. Pombagira que baixa

contramão de sua presença imponente e desafiadora. Mulher negra retinta, mãe de 2 adolescentes, língua afiada e um pensamento tão desconcertante quanto aos rodopios de Maria Molambo nos xirês.

Molambo experimentava uma diversidade de modos de se apresentar, desde sua camada imponente e até ríspida que operavam um intermeio entre armas e escudos contra os casos constantes de racismo que sofria da sociedade, de machismo que aconteciam também na própria maloca e nas falcatruas da vida. Em seu trabalho como flanelinha (maneira como chamam manobristas em alguns lugares do Brasil) o racismo fazia parte do cotidiano nos xingamentos, no medo dos motoristas e, sobretudo, ao ser “confundida” com uma criminosa e sentir a violência das janelas fechadas com sua aproximação. Apesar de já ser tão conhecida na região onde trabalhava, no final das contas sua cor de pele chegava primeiro.

Acerca da violência que acontece na própria maloca, Oliveira e Coradini (2019) apontam que estas violências podem ser motivadas por rixas ou disputas entre as pessoas em situação de rua. No campo, da experiência das ruas que meus pés pisaram elementos rixas relacionadas a aspectos territoriais, ciúmes, intolerância com forasteiros, disputas de pontos de flanelinha e associação à facções criminosas fizeram parte dos principais disparadores de violência dentro da maloca.

No tocante às facções criminosas, Lourenço (2022) situa que as facções criminosas se constituem como grupos organizados que estão articulados a um plano de administração de atividades criminosas em níveis econômicos, territorial, ultrapassando as paredes dos presídios e se instalando nos territórios periféricos. No campo das comunidades, a relação de sedução de jovens sobretudo negros e periféricos passa pelo desejo de ascensão social (que é impedido ou extremamente dificultado pelo racismo estrutural) e os elementos associados.

sobretudo nos terreiros de umbanda e candomblé gosta de dançar e tem como marca a potência feminina e a alegria.

Além dos aspectos supracitados, Lourenço (2022, p.170) aponta um “apelo identitário” que convoca os participantes (em seus diversos níveis hierárquicos), mas também os simpatizantes a uma sensação de estarem representando uma causa maior, a invenção de um coletivo na figura da facção. Surge um “nós” contra um “eles” que se ramifica e afeta os corpos sedentos por relações de amizade, comunidade. No aspecto da maloca, este elemento é especialmente convidativo, pois para além de poder, dinheiro, as facções oferecem um lugar existencial, produzem subjetividades para forjar um eu e muito mais um “nós”.

*Deivinho, tô fechado com os cara
Nas taboa os cara me considera
É um por todos e todos por um
E se as puta viver é bala e fogo
Gira Mundo*

Qualquer leitura fria e descontextualizada destes processos, teria o risco de recair em uma análise moralizante que desconsidera os processos de subjetivação produzidos pelas facções, na produção de um desejo de ser de quem tem o seu “ser” negado pelas colonizações contemporâneas. Para além da violência, do crime e dos seus desdobramentos, as facções produzem uma sensação (mesmo que ficcional) de ser-algo-além-de-um-maloca. Assim, pisando com os pés nas ruas não tive como desconsiderar o fato de que, enquanto a sociedade racista se ergue pela produção de não-lugares para estas subjetividades periféricas, as facções encontram terreno fértil para captação de um desejo de vida, abrindo portas enquanto a sociedade tranca portas.

A partir da encruzanálise é possível reconhecer os múltiplos caminhos de constituição dessas realidades, afinal diferentes vias de opressão se cruzam: racismos (no plural por entrecruzar racismo interpessoal, institucional e estrutural), criminalização das drogas e da pobreza, como processos articulados à aporofobia (Cortina, 2020). Para tanto, parte-se de uma escuta descolonizante e sensível ao mapeamento destes cruzos, ou seja, de uma clínica aberta a possibilidade de se colocar em análise os múltiplos processos que se encontram na constituição

de relações de opressão como matérias de expressão dos processos de subjetivação, sendo os efeitos psicológicos, efeitos-produtos, tanto desses processos de colonização como de resistência a eles. Em outras palavras, ao pensar com os pés me distancio de uma análise que reduz os diversos processos a sintomas enquanto elementos intrapsíquicos, em seu risco de reducionismos que, além de inculcar a culpa no individual enquanto desajuste, desresponsabiliza os processos de opressão.

Aqui não há como recair nas relações rígidas da dicotomia do “ou isso, ou aquilo”, pois estas encruzanálises gingam no entre, nos cruzos de processos que articulam os processos de opressão (macro e micro), mas também produzem efeitos nas subjetividades sob a forma de sofrimento. Estas gingas permitem tanto se distanciar para perceber o entrecruzamento de caminhos, mas também se aproximar para um cuidado que requer suavidade, sensibilidade e afeto de corpos que vêm sendo destruídos material e subjetivamente há séculos.

As encruzilhadas são lugares de passagens que apontam caminhos não apenas de ida, mas também de volta. As reações de Maria Molambo: ironia, raiva, humor, a arte, a violência se configuram como contra-efeitos de resistência aos modos de opressão que vive. Cabe à clínica perceber estes processos se privando das análises moralistas e normativas (das quais as psicologias de base eurocêntrica se centram e constroem suas teorias e práticas). A análise dos processos de resistência das subjetividades periféricas implica uma experimentação singular da clínica, tendo a perspectiva ético-estético-poética e política como princípio de afirmação da vida em sua potência, o que afasta tanto as lógicas universalistas que criam bons comportamentos x maus comportamentos, quanto às lógicas positivas ou romantizadas que incentivam reações de maneira irresponsável.

Assim, as resistências são pensadas em seu aspecto de potência, articuladas à atenção às forças de contra-insurgência, considerando que o Brasil é um dos países que mais matam negras(os) e pessoas trans e travestis no mundo, por exemplo. Ou seja, na análise, não podemos

esquecer as possíveis reações da necropolícia, tampouco os microfascismos do “cidadão de bem” que, a lembrar da morte do “índio galdino”, é capaz de queimar uma pessoa em situação de rua só por diversão. Nesse sentido, a escuta põe em articulação outras encruzilhadas para compor uma rede complexa de relações e encontros, em que forças de ação e reação, planos macro e micropolíticos precisam ser pensados em seus cruzos para compor modos de existência e resistência e, por consequência, para engendrar uma clínica em suas análises e intervenções mais ampla do que o simples: eu penso, eu sinto, eu ajo.

Outro que estava presente na vida de Molambo e de tantas outras mulheres em situação de rua é o machismo. Assim, mulheres (cis e trans) e travestis, por estarem em menor número em relação aos homens, eram vistas ora como pedaços de carne em um açougue, ora como um objeto utilizado para afirmar a heterossexualidade dos homens. “Porra novinha, você tá gostosa, viu!?”, assédio cometido com outros homens na plateia, Molambo responde sem titubear: “É, mas tem dono”. Aquela frase anunciava para mim o modo de funcionamento dos relacionamentos na rua, onde os homens se tornavam proprietários das mulheres (que por vezes eram tão disputadas), concomitantemente, situava que apenas com a existência de um “dono” que os maloqueiros respeitavam, ainda que momentaneamente, o corpo de Molambo. Na verdade, o respeito era dado ao dono em seus pactos da masculinidade que trazem nas entrelinhas: “Não gosto que mexa com mulher minha, então não vou mexer com a de ninguém.”

Indo na mesma direção, Esmeraldo e Ximenes (2022) ratificam em sua pesquisa que na rua as mulheres se apresentam em menor quantitativo nas ruas, o que implica em uma relação desproporcional entre os universos de opressões, estigmas e as ofertas e o acesso às políticas públicas das quais necessitam e têm direito. Marsicano e Levinson (citado em Esmeraldo e Ximenes, 2022) situam como o patriarcado estrutura estratégias de controle, violência e punição não apenas de homens para mulheres, mas entre as próprias mulheres seja por marcadores como

raça, gênero e sexualidade, classe que impedem a produção de um comum e estimulam as relações de competição que culmina nas disputas cotidianas.

Neste sentido, a interseccionalidade como ferramenta analítica se mostra relevante por tratar de processos de subjetivação a partir da complexidade das interseções de processos sociais que se interconectam na constituição de uma análise que contempla processos complexos e interrelacionados, como afirmam Patricia Hill Collins e Bilge (2020). No campo da clínica psicológica, a interseccionalidade se constitui como modo de desvio das compreensões destes processos a partir de noções essencializadas (a mulher, o homem, a pessoa LGBTQIA+, o brasileiro, *etc*) que não são suficientes para dar conta das multiplicidades das subjetividades periféricas. Vale lembrar que a encruzanálise que aqui proponho não visa — de forma alguma — substituir o que já fora produzido com o conceito de interseccionalidade, inclusive se vale dele para compreender a complexidade das interseções de modos de vida, opressão e resistência.

A partir da vivência de Molambo, captar as interseções entre elementos como raça, gênero, vida em situação de rua, classe, uso de drogas precisa ser tomada como fundamento de uma clínica que leva em consideração a complexidade da subjetividade, em vez das capturas das leituras reducionistas e linearizadamente homogêneas.

Pensando a partir das encruzanálise enquanto entrada-análise, além de levar em consideração os componentes interseccionais de raça, gênero e sexualidade, classe, *etc*, as encruzilhadas permitem analisar quais caminhos afluentes interferem, alimentem se conectam nos caminhos leito. A aposta é que este processo permita à clínica captar não apenas os componentes de interseção, mas também os processos que se entrecruzam na constituição destes modos de ser, como fica nítido na Figura 19. Pensando na concretude clínica de montar tarefas analíticas capazes de cuidar dos efeitos dos caminhos afluentes de opressão na singularidade de cada subjetividade, assim como intensificar os caminhos-afluentes de

resistência. Ademais, essa perspectiva implica um viés estético, na medida em que dispara/despara a capacidade de cada corpo (individual ou coletivo, humano ou inumano) acionar seu potencial de criação de existências.

Aqui, além das interseções entre estes marcadores sociais da diferença, é preciso compreender os microcaminhos que os alimentam: que processos se articulam na constituição das subjetividades femininas (a lembrar do patriarcado, do machismo, misoginia mas também da resistência, da inteligência), negras (racismos, objetificação, sexualização, criminalização, mas também da resistência, do axé, da ancestralidade, das coletividades). Assim, um grande caminho é alimentado por outros caminhos externos na constituição destas subjetividades, não sendo possível analisar de maneira essencializada e dissociada o “ser mulher” sem compreender quais caminhos se entrecruzam para produzir aquela mulheridade específica, o que anuncia não apenas processos familiares, mas também sociais, políticos, econômicos, *etc.*

À diferença da Molambo que fala livremente, sem medo de ser silenciada, é comum ao colonialismo tratar de manter o silenciamento do corpo feminino, inclusive quando este é submetido às violências de parceiros íntimos em casa ou na rua. Nestas situações, Marques, Costa, Gomes & Silva (2022) afirmam que, nos serviços de assistência e atenção à saúde, as mulheres em situação de rua, submetidas às violências de gênero, apresentam “uma maior dificuldade em falar sobre si entre elas” (Marques, Costa, Gomes & Silva, 2022, p. 127).

No caso de Molambo as tentativas de silenciá-la sempre estiveram associadas à redução de sua subjetividade à um recorte voltado à sua insubmissão, traduzida enquanto problemática, violenta, encenqueira, inclusive com a presença de falas machistas advindas de outras mulheres. Mas a figura que mais pairava sobre Maria Molambo era a da negra raivosa que desconsidera os processos que produzem a expressão da raiva, colocando a culpa pura e simplesmente na pessoa que expressa sua raiva com nítidos atravessamentos interseccionais, pois se criam interpretações diferentes em um mesmo ato. Homem branco cis-hetero não grita,

eleva o tom de voz e o fez porque havia-lhe algum motivo justificável e a sociedade precisa aprender a lidar. Homens negros, mulheres (sobretudo as mulheres negras, indígenas, trans, periféricas), travestis logo são colocados na condição de perigosos, excessivos, violentos, às mulheres logo as alcunhas de mal comidas, aos homens negros e periféricos a alcunha de perigosos, violentos.

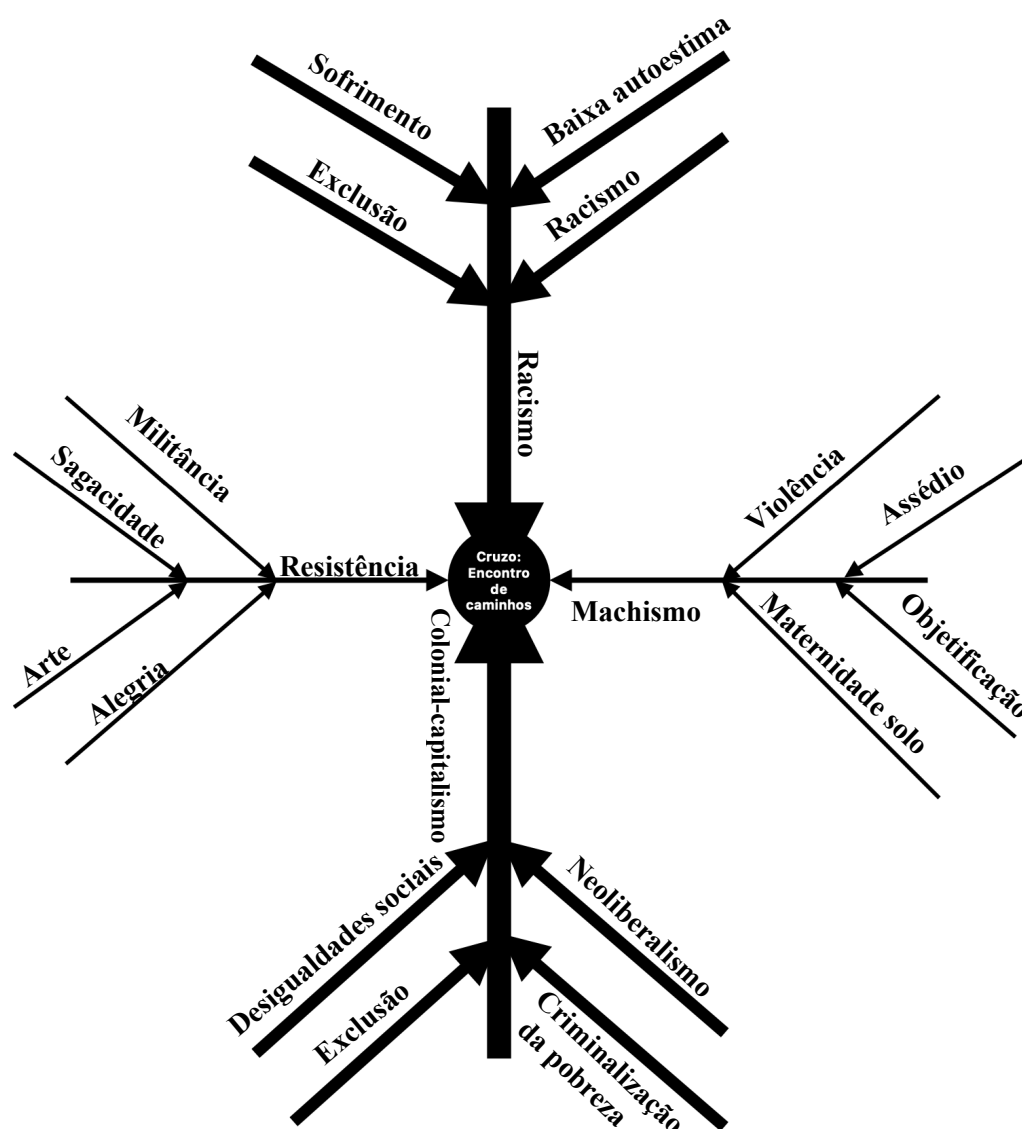


Figura 19- Encruzanálise análise (entrada) - Maria Molambo

Diante dessas encruzilhadas, é preciso analisar estes processos de subjetivação fugindo de uma universalização do conceito de mulher e de um único modelo de masculinidade, a lembrar da provocação de Letícia Carolina Nascimento (2021) acerca das mulheridades e ao reconhecermos a problematização que Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021) faz em torno da cultura iorubá, na Nigéria, onde a invenção dessa mulher como gênero universal não existia antes da colonização imposta por países europeus, dentre os quais, predominou a inglesa.

A história do feminismo negro e do pensamento interseccional de Carla Akotirene (2019) nos faz perceber que não há como equiparar as subjetividades de mulheres brancas às das mulheres negras e indígenas, assim como das outras interseções de identidade de gênero (mulheres cis, trans, travestis e pessoas não binárias), de orientação sexual (mulheres heterossexuais, homossexuais, bissexuais, assexuais, pansexuais, etc), classe (pessoas ricas, classe média, empobrecidas, etc).

Em tempos em que os reducionismos, as receitas psicológicas, as dicas e a simplificação dos processos têm dado forma ao que tenho chamado de psicologia *fast-food*, a fuga das análises ampliadas e, conseqüentemente das suas complexidades, correm o risco de reprodução de análises clínicas que produzem silêncio e silenciamento acerca dos processos de produção dos modos de existir, de opressão e resistência, para construir uma narrativa recortada que caiba nas escutas afuniladas para detectar: sintoma individual e intrapsíquico.

Nesse sentido, Marques, Da Costa, Gomes e Silva (2022) situam que à medida que os padrões são construídos de maneira rígida, moral, normativa, o que foge vai sendo forçosamente colocando enquanto desajuste através de dispositivos morais, legais, religiosos, científicos. Assim, nascem os delinquentes, os criminosos, os perigosos, os *sem alma* e, mais especificamente para a clínica, os doentes, os transtornados, os drogados, a partir da medicalização, psychologização e psicopatologização. Traduzindo nos termos desta pesquisa, as subjetividades cênicas fazem seus pactos narcísicos, como aponta Maria Aparecida Silva

Bento (2022), para construir periferias sociais, étnico-raciais, econômicas, de gênero e sexualidade que vivem em uma relação insistente entre captura e resistência.

Em seu jeito árido e muito ardido, Molambo me lembrava uma frase de Pedro Pondé, poeta-músico baiano: “No meu temperamento vai um pouco de pimenta: não é todo mundo que gosta, não é todo mundo que aguenta!”. É preciso situar que este temperamento não se trata de mera escolha que caiba em uma explicação individual (como na maioria das teorias das clínicas psicológicas), pois sua história é atravessada por durezas, violências e desencontros que marcam a produção de subjetividades periféricas em situação de rua ou não. Processos que não se encerram em um si-mesma, mas se encontra com as vidas de tantas outras mulheres negras periféricas, vivendo suas duras maternidades solo, como afirma Mano Brown no clássico *Negro Drama*, música que Molambo cantava como um hino, uma espécie de oração.

*Daria um filme
Uma negra e uma criança nos braços
Solitária na floresta de concreto e aço
Veja, olha outra vez o rosto na multidão
A multidão é um monstro sem rosto e coração.
(...)
Família brasileira, dois contra o mundo
Mãe solteira de um promissor vagabundo
Luz, câmera e ação, gravando a cena vai
Um bastardo, mais um filho pardo sem pai
Negro Drama -Racionais Mc's*

Conflitos familiares, agressões, violência, fome, frio, relacionamentos abusivos, violência policial permearam uma vida que insistia em resistir em sua multiplicidade: a fala cortante que fazia com que os maloqueiros mantivessem uma postura que misturava medo e respeito: “Maria Molambo é considerada, a maloca abraça a ideia que ela dá!” disse um maloqueiro, em tom de recomendação aos outros homens presentes. Sua insubmissão constituía uma marca de subjetivação que precisava resistir para existir.

Assim como apontou Audre Lorde (2019), a raiva de Maria Molambo se mostra como reação importante em meio às inúmeras armadilhas que se anunciam a uma maloqueira em

situação de rua. Em meio ao silenciamento, às tentativas violentas de docilização do corpo de Maria Molambo, a raiva desponta como afeto político de resistência como uma fissura nas máscaras de silenciamento que situamos. Indubitavelmente, é preciso pensar a partir da Audre Lorde (2019) sobre um uso ético desta raiva, por compreender que o genocídio das pessoas negras já considera suficiente para a necropolítica um caráter epidermização dos alvos, torcendo uma expressão de Fanon (1952/2020). Talvez a expressão mais incisiva deste processo está na música Ismália de Emicida: “80 tiros te lembram que existe pele alva e pele alvo”.

Por outro lado, há nas clínicas psicológicas visões que tentam outros processos de adestramento e docilização da raiva, tomando-a como um afeto negativo, independente do que a circunda e dos processos que a disparam. Esta ressalva se faz necessária pois tem sido corriqueiro que a clínica acene para uma tentativa de adestramento das subjetividades periféricas em suas vozes dissonantes, insurgentes, não-normativas através de um apelo para conceitos romantizados como “inteligência emocional”, “assertividade”, “habilidades sociais”, “resiliência”. A esta perspectiva cabe lembrar da incisividade do *Orfeu Negro* de Sartre (1960 citado em Fanon, 1952/2020, p.2):

O que esperáveis que acontecesse, quando tirastes a mordaça que tapava estas bocas negras? Que vos entoariam louvores? Estas cabeças que vossos pais haviam dobrado pela força até o chão, pensáveis, quando se reerguessem, que leríeis a adoração em seus olhos?

Como já discutimos neste texto, as encruzilhadas são espaços da permanência de afetos que se contradizem por afirmar o espectro da diferença, da transversalidade em contraponto às dicotomias. Assim a raiva de Molambo contrastava com uma alegria e bom humor únicos em suas gestações sagazes que arrancavam risos de todo mundo ao seu redor, além de aguçar minha admiração por sua sagaz capacidade de elaborar respostas tão agilmente com sua tão afiada língua. Fazendo jus à Maria Molambo, sua alegria corporava em suas metecões de dança nos

paredões, nas caixinhas de som que carregava como um patuá contra a produção de tristeza e despotencialização.

As multifaces exuísticas de Molambo faziam brotar eu's díspares, mesmo em meio às intempéries da vida-luta em situação de rua, quebrando os pactos de colonização da subjetivação em nome do *caminhúnico*, para afirmar a pluralidade intensiva que fazia ruir a *Rígididade* (neologismo que tenho utilizado para especificar o modelo de identidade baseado nas formas unitárias, fixidez, essencialismo e individualização).

Um dos predicados que mais ouvi em menção a Maria Molambo foi “correria”, porque em meio a tantas desigualdades e mediações próprias de uma vida *loka* resistindo na cidade verde e cinza.⁶⁹ Sempre apressada, era um ritual diário passar na sede do Corra e oferecer alguma guloseima que vendia para sua subsistência. “Vou ali pro corre e volto mais tarde pra atividade”, dizia Maria Molambo.

“Na rua você tem que ser ligeiro, desenrolado... Senão, ou você morre ou você não vive”. Ouvi essa frase ainda na minha primeira semana de trabalho, depois de elogiar a “lábria” de um dos maloqueiros. Molambo fazia jus a essa capacidade, pois encontrava em sua capacidade de persuasão a capacidade de construir pontes para atravessar as durezas do cotidiano de ser quem era, estar onde estava.

Obviamente, estes modos de subjetivação não podem ser dissociados dos processos que o produzem. Mbembe (2020, n/p) denuncia que o neoliberalismo, ou como chama “necroliberalismo”, produz uma “distribuição desigual da oportunidade de viver e morrer”, assim os modos de vida são forjados em sua diferença a partir dos múltiplos caminhos que se entrecruzam na constituição da subjetividade. Será que Molambo precisaria correr tanto se sua vida não fosse marcada por processos de vulnerabilização, desigualdades, opressão em meio a

⁶⁹ Menção a música Verde e Cinza da banda Roça Sound “Sou dessa quebrada, Feira de Santana... Cidade Verde e Cinza

uma sociedade neoliberal que distribui de maneira desigual também ritmos, velocidades, intensidades.

- *Deivinho, tu acorda que horas?*
 - *Vei, depende mas na pegada de 7:00, 7:10.*
Molambo gargalha
 - *Na hora que tu tá acordano, eu já fiz uns 10 corre pra tomar café.*
Tu chei de remela no olho e eu já andei que só a porra.
Diálogo meu com Maria Molambo

Dentre as tarefas próprias da colonização em seus tentáculos fincados no racismo, machismo, classismo está o desencante, despotencialização das vidas periféricas como modo de construção dos pilares de uma rígida arquitetura de dominação. O desencante como estratégia de enfraquecimento do axé (Simas & Rufino, 2020), como potência vital que move seres e faz a vida vibrar em potência.

Simas e Rufino (2020, p.5) situam a continuidade da colonização nas lógicas atuais em um cenário mercadológico, pautado na produtividade e consumo que cria “sobras viventes”, seres descartáveis que são objetificados e abjetificados em um cenário colonial-capitalístico (Rolnik, 2018). Tenho repetido que não há como falar em um capitalismo que opera suas amarras de maneira equânime, a lembrar que as primeiras máquinas capitalísticas chegaram ao Brasil nas mesmas caravelas dos europeus que forjaram a supremacia branca com sangue negro e indígena.

Acerca destas máquinas capitalísticas, tenho situado que o conceito de máquinas capitalísticas tem sido utilizado no âmbito da esquizoanálise como uma espécie de funcionamento equânime às pessoas a partir dos componentes de classe, a partir da influência marxista presente no O Anti-Édipo de Deleuze e Guattari (1972/2010). No entanto, tenho problematizado a maneira como este conceito tem recaído em universais que desconsideram os atravessamentos da colonização e do papel da raça como um dos principais processos de captura da subjetividade da Modernidade, pois enquanto os autores problematizavam os perigos do assujeitamento, corpos negros e indígenas sequer eram alocados enquanto “sujeitos”, enquanto

a dessubjetivação para alguns era um efeito de um processo que fugiu ao seu funcionamento, a colonização dessubjetivava corpos como gênese do seu processo de submissão dos corpos. Afinal, os autores criticam o capitalismo pisando os pés na França (nação colonizadora), nós pensamos a partir do Brasil (nação nascida através da colonização de países europeus, inclusive a própria França). Aqui, não há como proceder com o conceito de máquinas capitalísticas sem antes compreender o funcionamento das máquinas colonialísticas.

*Não adianta querer, tem que ser, tem que pá
O mundo é diferente **do Atlântico** pra cá
Racionais Mc's – Da ponte pra cá (grifos nossos).*

Molambo em sua existência tão plural (ora poética e divertida, ora ácida e provocativa) me colocava diante de questionamentos sobre minha capacidade de acompanhá-la, talvez minha escuta, até então estática, estava viciada em acompanhar paisagens mornas enquanto Molambo me des-lugarizava, apresentando desfigurações que me faziam ter receio de percorrer em seus caminhos complexos pelo risco de ter uma de suas respostas cortantes, desconcertantes que sempre me traziam a sensação de que eu tinha muito a aprender na vida. Molambo e tantas(os) outras(os) malocas foram fundamentais para constituir meu *ethos* clínico não sendo meros objetos de análise, mas reconhecendo seus lugares como sujeitos(as) pensantes que tensionavam os lugares rígidos que insistiam em meu corpo, mesmo estando atravessado por leituras dissidentes da clínica.

Rufino (2019) reverbera a sapiência de uma preta velha ao anunciar seu aforismo potente “Se existe demanda, existe vence-demanda” (p.10), isto aponta para o movimento próprio das mandingas existenciais riscadas pelas subjetividades exuísticas que fazem da sagacidade uma estratégia contra-efeito das colonizações de corpos. Os olhares catequizados e catequizadores incutem faltas, culpas e pecados próprios de uma subjetividade crística como diria Glissant (1990/2021) e como discutimos no artigo *As Subjetividades Periféricas e os Impasses para a Descolonização da Clínica Psicológica* ao situar a ação de despontencialização

da dimensão de multiplicidade para instaurar a fixidez (Miranda D. & Félix-Silva, 2022). Eis que as subjetividades periféricas experimentam um movimento exuístico de afirmar o axé dos seus *oris* e vencer as demandas com suas disposições subjetivas plurais.

Sua existência poética se firmava desde o seu talento cênico que rendia muitos convites para apresentações culturais, ensaios de percussão, recitais. O que elucidava uma vida que, mesmo em meio às durezas, caçava jeito de se inventar como reexistência em potência. Mesmo sem motivo para poemar, poemava. Não cabia o “a vida imita a arte x a arte imita a vida”, sua poética fazia vida se tornar arte e arte se tornar vida em um movimento de co-criação recíproco em que se percebia de maneira singular que a Arte tornava sua vida mais suportável.

Apreendi na pele com a experiência enquanto psicólogo que a rua tem subjetividade, mesmo antes de conhecer as formulações de João do Rio (1908-2013) acerca da Alma Encantadora das Ruas. A subjetividade da rua carrega consigo as energias de Exu com sua dinâmica de comunicação, movimento, integração e dos povos de rua com sua malandragem, perspicácia, audácia que se dobravam no corpo de Molambo com sua capacidade de pluralização de si no trabalho, na arte, na vida.

Aqui é preciso situar, como o faz Rufino (2019), Exu como um saber e não apenas como uma divindade que pisa a terra através dos corpos de Yalorixás e Babalorixás. Exu como um saber que se encarna em inúmeras manifestações de sabedoria ancestral em tecnologias assentadas nos corpos e corpos que praticam resistência de maneira plural e intensiva. Saber que se encarna nas gargalhadas e nas falas cortantes, no assovio da madrugada e no molejo do boêmio, no giro da capoeira e nas giras da meia noite, na malandragem do sambista e na perspicácia do pensador.

*Ôi me diga quem é brasileiro
E não tem um pouco de malandro?
(...)
Finge que vai, mas não vai
Bicho vem, eu me faço de morto
(...)*

*Entro e saio sem me machucar
 Subo e desço sem escorregar
 Vou louvando o criador da mandinga
 O malandro que inventou a ginga*
 Malandragem – música de capoeira angola

Como uma Anastácia Livre, empunhava o microfone e sua voz parecia ser rio alimentado por diversas outras vozes afluentes que não tinham a mesma sagacidade ou coragem, mas também de vozes não encarnadas de ancestralidades que existiram aqui antes de Molambo. Outras vozes habitavam sua voz, fazendo ruir as máscaras de silenciamento (Kilomba, 2019) que habitam cotidianamente o corpo das mulheres pretas e periféricas e rompendo com a coreografia verbal já tão ensaiada e desgastada pelos serviços, que esperavam que falassem à frente apenas as(os) usuárias(os) que tecem elogios ao serviço.

Acerca deste silenciamento, é fundamental trazer o posicionamento de uma das referências da psicologia brasileira: Maria Jesus Moura (2018), mais conhecida afetivamente no movimento negro da psicologia como Jesus como coro ao rap de Emicida “Quando disser que vi Deus... Ela era uma mulher preta”. Jesus afirma que o cenário de algo que chama de escravidão psíquica que condiciona relações saudáveis a um silenciamento de incômodos relacionados aos aspectos raciais, o que faz com que pessoas negras sejam silenciadas acerca do seu sofrimento. Quando uma subjetividade periférica anuncia seu sofrimento não situa apenas sua ferida individual, denuncia também toda uma estrutura de colonização com privilégios, *status*, dominação que faz do sofrimento periférico o adubo do seu crescimento.

Nesse sentido, fui atravessado a pensar nos discursos enrijecidos sobre um certo ideário humanista da clínica psicológica que “dá voz às(aos) excluídas(os)”, como se não já houvesse voz destas pessoas. O mínimo que a clínica *psi* precisa fazer é oferecer escuta a estas vozes, o que me convoca a pensar em como esta é operada, sem recair no já citado adestramento psicológico em que a docilização dos corpos que resistem segue modelos idealizados de subjetividade.

Exu grita, ri, brinca, gargalha, debocha, rasga o véu da moralidade aprisionante, rasga o verbo descompassado pelo silenciamento, faz fluir o Ofó⁷⁰ como prática discursiva carregada de movimento de criação de mundos tangíveis e intangíveis. Não é a língua de Exu (e das subjetividades exuísticas) que precisa ser doutrinada pelo que chamo, inspirado em Geni Nunez (2021) de catequização *psi* que tenta traduzir falas aberrantes em conceitos apriorísticos em um modo de submissão da diferença às leituras *psi* eurocêtricas.

Com seu afinado conhecimento sobre o funcionamento dos serviços de saúde e assistência social, Maria Molambo trazia em sua narrativa denúncias como importantes analisadores que colocavam em cheque o modo de funcionamento vigente em contraposição ao que precisava ser. Decerto, por ter sido tão obrigada a se contentar, Molambo vociferava: “Não nos contentaremos com o pelo menos” e, obviamente, isso tinha um alto preço: o das perseguições e punições institucionais (práticas comuns em alguns serviços, sobretudo para corpos indóceis tal qual era Molambo).

*Me trata com o teu trato que eu te trato.
Me trata com o teu trato, que eu te devolvo o teu trato.
E faço questão de devolver em triplo
Estamira*

Estamiricamente, Maria Molambo devolvia os des-tratos que recebia por vezes em dobro e até em triplo, porém isso tinha efeitos complexos, sobretudo quando se tratava dos braços armados do poder. Certa feita, sentada na calçada em que trabalhava como manobrista carros, viu seu repertório de pagodão ser interrompido de maneira abrupta e violenta pela cortante voz de uma PEFEM (Expressão regional da Bahia para se referir às mulheres policiais) negra: “Vai pra casa, sua puta!”. “Que casa?”, questionou Molambo com seu tom lapidar que sempre lhe foi necessário para resistir. Mas o pessoal que usa farda tem casa e vai embora,

⁷⁰ “Ofô (ofã, em iorubá) são palavras ou pequenos versos que produzem o encantamento necessário para sacralizar os elementos, objetos ou instrumentos” (Kileuy & De Oxaguiã, 2017, p.192)

quem fica pra receber cassetete a noite era a maloca e assim o foi com ela que sentia nas costas o peso da borracha da PM.

- *Ela nem me conhece, Deivinho!*
Como já veio me chamando de puta?"
 Maria Molambo

A produção de subjetividade colonial-capitalística (Rolnik, 2018) mostra sua face, haja vista que uma face da colonização é capturar corpos negros em uma espécie de *pulsão capitão do mato*, na qual imperam as máscaras brancas (Fanon, 1952/2020) no desejo de dominação, superioridade, na qual determinados corpos agem contra seus semelhantes em uma ruptura da consciência coletiva, como o ruir de uma consciência ubuntu, no qual uma farda é capaz de tornar o “nós” um eu x outro, como modo de reprodução das lógicas coloniais. Afinal, foi uma mulher-negra-classe média (que fora da farda-máscara branca está suscetível ao racismo e ao machismo) ofendendo uma mulher-negra-em situação de rua, chamando-a de puta, tal qual poderia ter sido chamada a policial negra se não tivesse sua farda.

A clínica aberta à escuta das subjetividades periféricas, como estás sendo relatada em minha experiência, é deslocada a pensar que tipo de interferências subjetivas são criadas pela falta de consciência racial, no qual se rompe a dimensão de um “nós”, pois o racismo cria uma gradação de comum, na qual operam dimensões do colorismo (quanto mais retinta/o menos “nós”, mais outridade) e do classismo/aporofobia/criminalização da pobreza e das drogas (maloqueira/o, suja/o, periférica/o não foi vista como um “nós” por uma policial negra). Parodiando Freire (1987): quando a subjetivação não é libertadora, o desejo do oprimido é se tornar opressor.

No dia da intervenção policial, o que me separava de Maria Molambo era apenas uma farda que impedia, momentaneamente, que fosse eu o corpo xingado e colocado contra a parede para verificar se tinha drogas ou armas. Na farda que eu vestia, havia algo em comum com a viatura-navio negreiro: a logomarca de um programa que o Corra e a PM da Bahia faziam parte

conjuntamente: Pacto pela vida. Sempre me pergunta por qual vida nós lutávamos, quais vidas eles lutavam já que policiais que praticavam chacina eram chamados de artilheiros pelo governador do estado ao elogiar uma chacina no bairro do Cabula em Salvador, no qual a polícia executou 12 jovens negros.

Butler (2019) apresenta elementos importantes para compreensão destes processos que interligam um modo de precarização para determinadas vidas por meio de processos deliberados de desigualdade, privação de direitos, processos de precarização que organizam de maneira distinta corpos em relação a uma condição compartilhada de vida. A autora afirma que esta precarização justifica a violência, a negligência de vidas que sequer são passíveis de luto. Como crava Emicida em Ismália:

*Porque um corpo preto morto é tipo os hit das parada:
Todo mundo vê, mas essa porra não diz nada*

Achille Mbembe (2019) aponta a maneira como a sociedade é capaz de criar inimigos que estabelecem uma relação sem desejo, cuidado e respeito à alteridade, na qual a morte não é apenas justificada, mas estruturada enquanto uma política ordenada de produção de mortes para aqueles que são alocados enquanto inimigos, os quais a humanidade foi subtraída e, logo, sua morte não desafia nenhum direito, mas participa inclusive de uma vontade coletiva que cria no algoz o herói e no outro, um corpo a ser abatido. No país, onde a polícia é especializada em matar preto, pobre e periférico, o ex-presidente, que esteve apenas ocupando o cargo até 2022, foi eleito, em 2018, mesmo rosnando verborragias como “bandido bom, é bandido morto”.

Em se tratando do cenário brasileiro, temos relatos no livro *Brasil: uma biografia* de Schwarz e Starling (2018) que desde a importação de negros escravizados como produtos do tráfico europeu, a violência faz parte de uma base de constituição das monoculturas de produção que precisavam de uma rotina repetitiva, cansativa e descomunal de trabalho. Com a articulação entre igreja e senhores, o trabalho escravo tinha uma função de disciplinar e civilizar os corpos

negros vistos como selvagens, rebeldes. Havia, inclusive, manuais de instrução, modelos de punição para os senhores aplicarem nos negros escravizados que além da violência impetrada sobre os corpos negros escravizados com o intuito de criar a submissão, obediência e docilização, submetia também os expectadores a uma violência ao ver seus semelhantes espancados, assim como uma política do medo.

Punições públicas, o tronco exemplar, a utilização do açoite como forma de pena e humilhação, os ganchos e pegas no pescoço para evitar as fugas nas matas, as máscaras de flandres para inibir o hábito de comer terra e assim provocar o suicídio lento e doloroso, as correntes prendendo ao chão: construiu-se, no Brasil, uma arqueologia da violência que tinha por fito constituir a figura do senhor como autoridade máxima, cujas marcas, e a própria lei, ficavam registradas no corpo escravo. Quanto ao cativo, logo depois da travessia tinha que aprender a negociar e agenciar a arte de sobreviver à submissão ao senhor (Schwarz & Starling, 2018, pp. 89-90).

Nesta direção da utilização da violência como forma que ia além dos corpos das vítimas, certa feita escrevi sobre a morte de Marielle Franco no *Esquizografias* que a violência policial constitui uma espécie de pedagogia que traz como subtexto a sensação contínua de que o próximo pode ser aquela(e) que se assemelha ao corpo violentado. Assim, a violência acaba se ramificando para a produção de uma violência subjetiva que se enreda para além da vítima unitária e ganha uma espécie de contágio a partir da circulação do medo de ser o próximo, da dor empática pelo outro, pela dor de identificação com o outro. Assim, se cartografar os encontros que tive com Molambo me depararam com este afeto, que dirá aquelas(es) que dividem papelão com ela e que são vistos pela sociedade como criminosos até que se prove o contrário.

Uma mulher negra voltando pra casa na rua
 Com sua pele da cor da noite sem lua
 Assim que nem eu
 Mesmo sendo a noite, saiu na fê
 A intervenção no Rio tá um absurdo, sabe como é!?
 Sabendo que não é nada que alguém prometeu
 Com sua guia e seu axé
 Poderia ser eu

Um carro avista de longe
 Mesmo sem dever, medo aos montes
 Acontece também quando sou eu
 Só que a sorte não fez companhia
 Ou não fez a reza que faz todo dia
 Quiçá esqueceu

De repente um carro a enquadra de frente
 Arma descarregada em seus pentes
 O que a surpreendeu
 Como ocorria no engenho, senhor
 Com as irmãs que gritavam seu clamor
 E agora fudeu!

Sua índole, seu nome, foram em vão
 Os tiros na cabeça, um corpo estirado no chão
 O sangue escorreu
 Quem luta por nossa gente, de maneira chocante
 4 tiros na cabeça num instante
 Ela morreu

Perdeu sua vida, deixando muita dor
 Cometeu o crime de ser preta sua cor
 Mesma cor dos ancestrais de quem descendeu

Mais um corpo morto estirado
 Mais uma executada
 Poderia ser eu

A cada preta(o) que morre
 Não morre sozinha
 Como somos todos uma
 Algo em mim também morreu

Foi marielle, mas poderia ser eu – Deivison Miranda (2022, pp. 99-100)

Corpografar essa situação depois dos percursos que fiz desde o acontecimento, afeta na direção de um sofrimento que não trata de um Eu x Eles, guardadas as proporções interseccionais, poderia ser eu no lugar dela porque a Polícia Militar constrói suas abordagens a partir de parâmetros étnico-raciais, desde o respeito e o silenciamento nas abordagens em bairros nobres com pessoas brancas, à violência, humilhação e suposição de periculosidade/criminalidade a partir da cor da pele, lugar, classe.

O sentipensar Ubuntu que afirma a existência construída no e pelo nós me faz perceber que não se trata apenas de uma dor individual, de um problema específico de Maria Molambo que eu, como um analista preparado serviria apenas para trazer a cura plastificada em minha escuta bem treinada ou como dizem os jargões: escuta qualificada. Esta dor diz de um nós, de um sofrimento que também me violenta em diversos níveis: enquanto negro, militante, psicólogo e pelas relações de afeto que construí com a maloca, com Maria Molambo e enquanto um modo hegemônico exige uma postura neutra e, supostamente, livre de se afetar, meu corpo também se via violentado ao ver a violência da maloca. Assim, a ferida colonial que é diariamente reaberta dói em todo um povo.

“Por que vocês não levam pra casa de vocês?”, perguntou um policial em tom de deboche deixando nítida a maneira simplista e estereotipada que um problema tão complexo era visto pela polícia militar da cidade. Decerto, as palavras em tom passivo-agressivo deixavam nítido que naquele momento éramos uma pedra no meio do caminho, pois nossa presença impediu momentaneamente suas ações, porque como denuncia o reggae de Edson Gomes “na sombra da noite acontecem coisas...e quem madruga é quem poder ver, quem perambula é quem pode ver, quem não tem sono é quem pode ver”. Nossa presença adiava as

agressões, que tinham que acontecer a noite quando o “pessoal dos direitos humanos” não mais estivesse lá para vigiar quem punia⁷¹.

Os tempos do absurdo produzem uma inversão de valores, na qual quem defende direitos, respeita as diferenças e luta pelo fim das desigualdades sociais é tomado por uma espécie de ridicularização a partir das narrativas hegemônicas. Assim, apesar de exercer um trabalho sério, ancorado em uma política reconhecida pelo Ministério da Saúde vinculado a uma Secretária Estadual, os discursos vindos destes setores hegemônicos utilizavam jargões como “defensores de bandidos” para depreciar, deslegitimar nosso trabalho.

É preciso situar, neste âmbito, uma violência praticada no campo do discurso enquanto a maloca se sentia de alguma maneira cuidada, seja pela entrega de insumos (água, camisinha), pelo afeto como redutor de danos, de um corpo-escuta que se dispõe ir ao encontro das pessoas em situação de rua descomplexificando o serviço. Por um lado, a violência institucionalizada, por outro a possibilidade do acesso aos direitos.

No documentário *What happened, Miss Simone?* de 2015, Nina Simone eternizou uma frase que marca a história: “Liberdade é não ter medo”, assim as correntes na Maloca existem de forma invisível de tal forma que, para além da interdição do direito constitucional de ir e vir, acorrentam alguns corpos negros e periféricos em situação de rua a uma condição de constante vigilância e medo de um cenário alimentado por processos plurais de violência em diferentes cenários.

Uma leitura fria, descontextualizada e medicalizante da clínica pode recair em uma individualização intrapsíquica sob a forma de “sintomas” como hipervigilância, pensamento catastrófico como sinais de um transtorno mental calcado em um mal funcionamento mental-cerebral. Quando a escuta descolonizante se amplia para a compreensão dos processos coloniais-capitalísticos, por consequência, racistas, violentos e necropolíticos, percebe-se a

⁷¹ Referência ao livro de Foucault (1975/2014) *Vigiar e Punir*.

íntima relação entre uma realidade marcada pela violência, morte e racismo com as reações subjetivas (individual e coletiva) que se engendram como efeito destas opressões: raiva, medo, violência, reatividade, impulsividade como modos que só podem ser compreendidos em seu entrecruzamento com os modos de vida na rua.

Não mais precisando de caravelas, velejadores, navegações, os modos de colonização atuais operam invasões de subjetividades a partir de discursos, práticas, racionalidades próprias do racismo como processo constitutivo da subjetividade, da realidade. As invasões subjetivas implantam a lógica do inimigo nas subjetividades colonizadas, o que desemboca em um processo de autodepreciação, autonegação, autodestruição. Aqui o prefixo “auto” não se refere em um movimento puramente individual de si para si-mesmo, mas a captura do desejo, onde “o desejo é determinado a desejar a sua própria repressão” (Deleuze & Guattari, 1972/2010, p.493). Para estes autores, não há como impor uma dissociação entre movimentos desejantes e sociais, assim o que se apresenta enquanto processo de auto-destruição, auto-depreciação, autonegação encontra sua via de produção na relação desejo e um campo social fortemente marcado por processos neocoloniais.

Sem sombra de dúvidas, foi Frantz Fanon (1952/2020) um dos principais autores a discutir este processo ao apontar, em suas críticas ao psicanalista Dominique-Octave Mannoni, que um complexo de inferioridade se origina de um processo de colonização. O pensador martinicano afirma em tom corrosivo: “A inferiorização é o correlato nativo da superiorização européia. Precisamos ter a coragem de dizer: é o racista que cria o inferiorizado” (Fanon, 1952/2020, p.2).

Todo maloqueiro é um sobrevivente!”

Maria Molambo

Esse cenário apresenta uma outra temporalidade subjetiva em que projeções de futuro são eufemizadas e até suprimidas em nome de uma dilatação de um presente-abismo, não por

elogio do agora, mas por falta de perspectiva de um amanhã possível. Racismo, Machismo, Necropolítica recortam os novos possíveis e fazem com que todo “Até amanhã” possa ser um “Adeus!”. Vem, então, à memória um diálogo do documentário *Falcão: meninos do tráfico* (Mv Bill & Athayde, 2006) que me marcou profundamente quando vi a primeira e mais ainda agora depois de me tornar pai. O diálogo se dá entre Mv Bill e uma criança negra:

– *E se morrer?*
 – *Se morrer... nasce outro que nem eu, ou pior ou melhor.*
 Se morrer eu vou descansar.
 É muito esculacho nessa vida!
 (Jovem foi morto aos 17 anos).

Por diversas vezes, reencontrar pessoas da maloca no outro dia fazia meu corpo habitar *num* interstício entre a alegria e o alívio, pois as circunstâncias (conflitos entre facções, dívidas com o tráfico, polícia, brigas entre os próprios maloqueiros) me lançavam em uma sensação de “a qualquer momento receberemos a notícia de que fulana/o foi assassinado”. Então, nossos corpos eram invadidos por uma inquietante tensão quando um(a) maloca não aparecia, não estava em seu ponto de trabalho e a equipe se deslocava para delegacia, acionava o hospital da cidade para saber se alguém deu entrada (com todas as dificuldades pela ausência de documento de muitos/as), além de consultar a rádio-maloca para saber o paradeiro.

Para alguns, uma ausência, uma mudança de local podem significar um elogioso nomadismo: viagem, passeio pela cidade, uma fuga. Para a maloca, sempre poderia significar o prenúncio de uma morte, de uma prisão arbitrária, de uma violência, de uma internação compulsória.

Pensar a partir da tríade Fanon-Mbembe-Kilomba nos apresenta as diferenciações em relação a categoria da outridade tomada como uma zona do não-ser (Fanon, 1952/2020), como perigosa, animalizada (Kilomba, 2019), como um inimigo que ameaça o ser (Mbembe, 2020), como uma ausência de ser. O que autoriza as violências, a guerra e a morte, afinal são projetadas

nestes corpos-sem-alma as mais severas sombras de suposição de violência, criminalidade, animalidade como subterfúgio para a

*Ow raiou o Sol, suspende a Lua.... Tem mais respeito com o povo de rua
Ow tomba aqui, ow tomba lá. Que a maloca acabou de chegar
Papai, vovó, venha ver, titia! Aqui não é só treta, também é alegria
Paródia que criei para oficinas de percussão*

Em meio a tretas, falcatruas e encurralações que constituem a vida de uma mulher negra retinta, maloqueira, por vezes a potência surge. Em Molambo era nítida esta potência em sua veia humorística presente em suas respostas sagazes e rápidas, tal qual as respostas das pombagiras: cortantes e cheias de humor, era nítida em sua veia pagodeira em que seu sorriso duelava com o sol em brilho ao dançar La Fúria com uma desenvoltura digna de uma bailarina periférica.

O bailarinar do corpo que anuncia Leda Maria Martins (2022) remete à memória de que a tristeza dos corpos periféricos não é substância em si, mas efeito dos processos de desencantamento. Retorno a Tasha e Tracie em uma torção: meu povo não é triste, ele foi entristecido. O corpo de Maria Molambo vibrava sua eloquência em um movimento que desviam da morte-em-vida para assentar o corpo enquanto ebó para a ancestralidade que devolve enquanto potência de resistir.

Como enuncia Baptista (2011) o sorriso e, muito mais, a gargalhada de Molambo se constituía como micro-enfrentamentos às tramas moleculares do colonial-capitalismo que esquadriham corpos, recortam desejos e definem identidades rígidas em um silogismo ficcional que pré-define a partir do encurtamento de caminhos para endurecer as possibilidades sob a forma de um “se... então...

Maria Molambo estava acostumada a ser objeto de estudo em um processo quase predatório das universidades se aproximarem da *pop* rua para extrair e objetificar os saberes da maloca para os interesses do capitalismo acadêmico. Quando comecei a trabalhar com as

peessoas em situação de rua, existia uma espécie de jargão que circulava na rádio maloca: “Não responde entrevista”, inclusive como modo de qualificar as perguntas insistentes das clínicas acostumadas ao modo copia-dor que Estamira denunciou. “Ih, já virou entrevista” diziam alguns quando as perguntas eram insistentes ou numerosas.

Uma das minhas maiores alegrias foi participar de um reconhecimento de Molambo da condição de objeto-de-saber para sujeita-de-saber: o convite para fazer parte da banca de defesa do meu trabalho de conclusão de curso em uma universidade federal. Planejei tudo na minha mente, avisei a orientadora, mas nutria em mim um receio: “E se ela não aceitar?”, afinal apesar de exercer com muita força seu potencial de fala, como citei acima nem sempre a universidade é um espaço de acolhimento para a maloca.

Nunca havia ficado tão apreensivo com um convite para a banca como fiquei com Molambo, o que me parecia uma ótima sensação porque me mostrava que os professores, pesquisadores que participaram das minhas bancas anteriores não tiveram essa capacidade de me deslocar no momento de fazer o convite para a banca. Apesar de termos contato constante por meio das redes sociais, preferi ir pessoalmente no ponto onde ela trabalhava como flanelinha e um tanto quanto ansioso anunciei o convite e a aceitação me veio como um abraço de acolhimento. Sobretudo, porque a temática do trabalho envolvia um tema que afetava diretamente S: a morte da população em situação de rua.

Sempre fui inclinado a pesquisar temas que me inquietam, incomodam, deslocam e que advinham de alguma maneira dos meus campos de experiência. Por exemplo, na graduação pesquisei a ausência da arte na formação e na atuação da(o) psicóloga, na especialização em Filosofia Contemporânea o Microfascismo no campo da subjetivação. No caso da pesquisa que Maria Molambo foi convidada para ser leitora, a inquietação veio durante o trabalho com a *pop* rua em que a morte das pessoas em situação de rua fazia parte do cotidiano da realidade das

peessoas em situação de rua. Desta inquietação surgiu a pesquisa sobre Necropolítica e Pessoas em Situação de Rua.

Sempre me inquietou escrever sobre a população em situação de rua em uma linguagem acadêmica que fosse inacessível e incompreensível às pessoas sobre quem eu estava escrevendo, então resolvi “traduzir” todo o trabalho de conclusão de curso para o malokuês, com intuito de comunicar com quem importava em vez de apenas absorver informações e não constituir trocas, tal qual já o faz a academia. *Pra maloca ler e castelar* era a sessão inicial do meu TCC que trazia um resumo de todo o trabalho com expressões próprias da maloca, para que não apenas Molambo pudesse ler e avaliar minhas questões, mas também circulasse entre a maloca.

Deivinho, teu papel já rodou na mão da maloca, viu!?

Maria Molambo, após a leitura do material enviado

No dia da viagem para Salvador, Molambo me lembrou o Deivison adolescente em dias de *show*. Aquela mulher firme, algo áspera e, por vezes, até “atribulada” perdeu espaço para um ar suave e bem humorado. Enquanto ela estava extremamente falante, eu me preocupava em tornar o momento o mais suave e confortável possível, sobretudo por entender o quanto às vezes as dinâmicas da universidade poderiam ser estressantes. Mas a tensão nesse momento era mais minha, pois ela contava de maneira descontraída sobre suas idas para trabalhar no carnaval de Salvador e de como negociava com os gringos.

Em meio a um trânsito lento provocado por um acidente envolvendo 2 caminhões na rodovia que liga Feira de Santana-Salvador, Molambo me contara sobre as dificuldades de ser uma mulher negra visitando um namorado na prisão. Situação envolta em processos de violência, humilhação e a maneira como o espaço da prisão sempre produzia um sentimento de tensão pelos medos de que algo pudesse acontecer em uma possível visita que a faria ficar presa, mesmo não tendo algum crime.

Acerca das revistas íntimas vexatórias em melhores que visitam espaços prisionais, Cirino e Castro (2022) situam que no campo normativo estas práticas são consideradas exceção, mas no campo do cotidiano são recorrentes sob a aplicação dos(as) policiais penais e com a permissão da gestão das unidades prisionais, sob o subterfúgio de exigência de segurança mínima. As autoras elucidam que, apesar de acontecer também com homens, as revistas íntimas com as mulheres são mais violentas e vexatórias por envolver a exposição do corpo nu (inclusive na frente de filhas/os), exigência de movimentos corporais desconfortáveis e humilhantes, inspeção da genitália. A partir de um olhar interseccional, é preciso situar que esta revista vexatória ganha contornos mais violentos e humilhantes quando se trata de mulheres negras, periféricas e/ou LGBTQIA+.

Maria Molambo me contou sobre a conquistar de conseguir sua casa pelo Programa Minha Casa, Minha Vida, apontando como esse processo foi fundamental para ajudá-la a se “organizar”, sobre seus cuidados com a casa e como isso tinha oferecido outra vida para ela. Mas exclamou em seu tom cortante:

“Eu saio da rua, mas a rua não sai de mim”

Maria Molambo

Inclusive, em uma das escutas que fiz durante o trabalho do Corra, ela me situou que foi eleita como “representante da maloca” no MNPR, sendo convidada para eventos, reuniões, viagens para buscar pelos direitos das pessoas em situação de rua enquanto militante. Apesar de apontar todas as dificuldades que envolviam o posto, é inegável que a militância tinha e tem para ela a potência de produção de outras subjetividades. Na militância, a voz de Maria Molambo consegue ser escutada sem que seja necessário gritar ou xingar.

“Mulher negra, poeta e com os dois pés no teatro e na Arte de viver! Vivenciou e vivencia as nuances da Maloca há 14 anos vivendo em situação de rua (entre idas e vindas) Doutora sobre as castelações da vida” (Miranda D., 2020, p.3), assim apresentei Molambo no

trabalho de conclusão de curso. Aquela que tinha sido chamada de puta por uma policial, tendo nome, sobrenome e descrição à sua altura.

A defesa do TCC foi muito difícil, não pela ansiedade corriqueira aos alunos, mas pela dor, pela angústia que inevitavelmente fizeram a voz embargar e as lágrimas permearem a apresentação. Naquele momento não se tratava de teorias, epistemologias, mas de vidas que foram ceifadas, pessoas que poderiam estar naquela sala me assistindo e comemorando a alegria de ver a maloca ocupando a universidade, mas a necropolítica (em suas plurais dimensões) impedia a presença física daquelas pessoas.

A fala de Molambo foi impecável, em uma narrativa heteroautobiográfica (retomando uma expressão que usamos aqui), posicionava em um entremeio que colocava sua vida e minha escrita em um cruzo. Ao apresentar a sua vida, marcada por uma narrativa dura e dolorosa que anunciava às pessoas presentes sobre a vida em situação de rua e sua leitura apontava que minhas tentativas de inclinação para compreender a realidade em situação de rua não tinham sido em vão.

Mas sem sombra de dúvidas o momento mais importante deste dia não se passou durante a defesa do tcc, mas na volta para casa. Ainda em êxtase pelos movimentos que tinha experimentado, Molambo falou a frase mais importante do dia: “Esse negócio de universidade é massa, Deivinho. Quem sabe não sou eu entrando pra estudar nos próximos anos”. Em mim um misto de alegria e emoção, confundiram meu corpo entre a alegria que não cabia no meu corpo e a emoção que trouxe um tom de voz embargado ao presenciar quem já jogou água quente em seu próprio corpo em uma crise, sonhando futuros outros foi uma das mais sensações mais bonitas nesse processo e me fez lembrar que meu trabalho era sobre vidas.

Este cenário da defesa fez valer o que já tinha ouvido de Molambo: “*Eu não sou sacizeira, eu tenho nome*”. Tenho orgulho de dizer que naquela tarde na maior universidade da Bahia, Maria Molambo tinha nome e sobrenome para não correr o risco da branquitude colocar

um apelido. Tinha escuta para a sua voz, não como um saber-objeto capturado enquanto dado de pesquisa. Para as subjetividades cênicas (humano-branco-homem-cis-hetero, etc) ter um nome é um fato básico que sequer tem importância, enquanto para as subjetividades periféricas ter um nome significa o reconhecimento de uma existência a partir do básico e não pelos adjetivos depreciativos.

Nas searas da relação entre identidade e diferença, Achille Mbembe (2021) diferencia, inspirado em Fanon, a capacidade de conseguir dizer com liberdade quem é, podendo falar o nome próprio, narrar sua trajetória (de onde vem, para onde vai) do encobrimento com a obrigação de usar uma máscara que não revela quem se é, mas sim um trabalho de apagamento. Tenho alertado aqueles que criticam de maneira coreográfica a discussão sobre identidade: séculos de colonização nos mostram que não saímos do mesmo ponto de partida ontológica, portanto os percursos são diferentes não podendo recair na crítica universalizada.

Nestas diferenças na corrida da humanidade, Mbembe (2021) situa que durante a Modernidade a maioria das lutas identitárias que envolviam pessoas subjugadas tiveram como objetivo a libertação de uma venda ontológica que impediram/impedem a visão de si, em virtude do racismo. Essas lutas travadas miravam no reconhecimento, na autoafirmação em face de um desejo emancipação como contraponto às negações pelas políticas de desautorização coloniais. Dentre estas lutas, podemos lembrar das resistências quilombolas, a independência da Bahia, as lutas pelos direitos das mulheres, contra a escravidão, o *apartheid*.

Essa posição ético-epistemológica se constrói tendo como pilares uma crítica de uma história universal do homem. O que Achille Mbembe (2021) afirma que, se existisse, seria uma série de abstrações in-concretas escritas com sangue e erguida nos alicerces da superioridade de uma branquitude não racializada que tenta forjar um universalismo abstrato (inclusive em campos de saber ditos progressistas) recheado com racismo, colonização.

O sussurro do "sou"
É ensurdecedor aos ouvidos
Acostumados
Por desejo ou produção
Ao
"não-ser"
De alguns
Enquanto para estes
O "ser" (muitas vezes é "somos" ou "são")
Não é armadilha é prisão
Mas uma conquista
Impossível de ser compreendida
Por quem nunca precisou batalhar para
"ser"
Enquanto a Psicologia
Discute sobre identidade ser atraso
A bala acerta a cabeça
Antes de conferir a carteira de identidade
Deivison Miranda

A toxicomania da crítica à identidade⁷², ou melhor, de um conceito circunscrito e específico de identidade (aquele marcado pela rigidez, ausência de devir, unidade) deixam escapar uma crença em uma história única que não compreende a ausência de ontologia (Fanon, 1952/2020) aos não-brancos, ausência de uma psicologia. Como diria Estamira Gomes (2006) é uma “lucidez que não deixa ver” que, em vez de um retrocesso, a afirmação de identidade visa a relação de pertencimento a uma humanidade que foi negada, desautorizada, cerceada. É fácil criticar a luta para dizer “eu sou” quando sempre se pode “ser”, é fácil arrotar o deveria dizer “devir”, quando nunca foi um problema o “não-ser”.

Fanon (1952/2020) afirma que qualquer ontologia não consegue ser concretizada em uma sociedade colonizada. A filosofia ocidental (da qual a Psicologia hegemônica nasce) não tratou de compreender o “ser” das pessoas negras e indígenas, porque estavam bem ocupadas em apontá-los com animais, selvagens, afinal em seu delírio de Deus criou o mundo e a

⁷² Referência ao texto Toxicômanos de identidade subjetividade em tempo de globalização de Rolnik (1996)

humanidade à sua imagem e semelhança, pois tudo que não era branco não era, também, nem mundo, nem humano.

*Como foi possível
Nascer narcisos aqui?
Se os rios estavam sujos
De sangue negro e indígena
Era impossível se enxergar*
Deivison Miranda

Nesse sentido, é válido lembrar do argumento do sociólogo Deivison Faustino (2021) acerca da gênese do identitarismo está na branquitude-colonial que criou o/a negro/a, o/a índio/a⁷³ enquanto categoria identitária o outro, a medida que não se identitarizava pois era a regra. Identidade na pele dos outros é refresco. Assim, a branquitude forjou o identitarismo apontando o não-branco enquanto categorias identitárias que podiam ser nomeadas, faladas pelas bocas brancas mas quando as bocas negras e indígenas ousaram falar em si, a mesma branquitude ousou a dizer que o identitarismo partiu de nós.

Mbembe (2018) situa que, mesmo afirmando tratar de fatos objetivos, da verdade, a branquitude colonial construiu sua racionalidade com base em uma fabulação imaginária em um conceito criado como essência, como um fato. A capacidade de tornar uma mentira verdade a partir de sua dimensão egóica e autorreferenciada, a branquitude investiu sua energia ficcional para tornar uma mentira verdade com os mais artifícios possíveis: a moral, a religião, a filosofia, a política, a estética, a psicologia.

Em se tratando da clínica, a superação de uma análise meramente metafísica que ainda acredita em uma substância subjetiva abstrata se dá pelas encruzilhadas dos encontros que trazem consigo uma teia de relações, afetações, corporeidades que ultrapassam a rigidez das abstrações conceituais *psi* que ganham uma dimensão dogmática em corpos-analistas papagaios de autores europeus.

⁷³ Neste trecho mantive a expressão criada pelos colonizadores, em vez das expressões “indígena”, “povos originários” para fazer alusão ao processo de criação dos colonizadores.

Porém, muitas(os) analistas recaem nas armadilhas coloniais das linhas teórico-metodológicas hegemônicas da Psicologia em sua maioria euroamericanas trazem em seu bojo uma lógica que Estamira (2006) denunciou como o funcionamento do *trocadilo* que “Joga a pedra e esconde a mão”. Assim, a ideologia do colonialismo (operada por corpos brancos e europeus) produziu subjetividades a partir da racialização e construção da identidade dos não-europeus enquanto outros. No entanto, a grande maioria das linhas teóricas da Psicologia sequer menciona o papel da colonização, do racismo, da branquitude na constituição das subjetividades na Europa. Afinal, como bom trocadilo: Joga pedra e esconde a mão!

Em se tratando destes corpos, é preciso situar uma política de esquecimento em uma dimensão ampla e histórica que submetem corpos africanos e afrodiaspóricos, mais especificamente nos nossos casos: afrobrasileiros, a um processo de violência a partir da morte das referências, da história narrada por si.

A clínica que aqui experimento toma a compreensão dos processos coloniais enquanto estruturação societária na qual emergem as subjetividades e sua atualidade nas vias macro e micropolíticas como modo de ampliação das análises dos processos de subjetivação, mas também da centralidade de mundos não-europeus, mais propriamente ditos: africanos, afrodiaspóricos e indígenas para reconhecer a potência e inventividade destas cosmogonias.

Parto de um posicionamento, inspirado em Wade Nobles (2009), de que é impossível compreender a experiência afro-brasileira a partir de uma lente teórico-metodológica eurocêntrica que, apesar de ser hegemônica, não alcança a complexidade, especificidade, multiplicidade da subjetivação negra ou alcança a partir de uma sombra de dominação, negação, despotencialização. Como costumo falar: não há como defender uma atitude antirracista na sala e deitar-se com a ideologia branca na cama!

*Falaram que para ser
Eu precisava descer*

*Do pequeno e suado posto
 Do que sou
 Para um ter-que-ser
 Um não-eu
 Não do elogio da mudança
 Mas da destruição de si
 Eu precisava des-ser
 No que não sou
 Para ser
 Era preciso negar o que sou
 Quem nunca teve seu ser negado
 Nunca entenderá a importância
 De ter um nome
 De ter um sobrenome
 Nunca entenderá a vitória que é dizer
 Eu sou!
 Deivison Miranda*

Nessa direção, Mbembe (2021) exclama que a proclamação da diferença é uma maneira de fugir às imposições de uma negação calcada na naturalização das hierarquias raciais. Para o autor, não há como construir uma política do “em-comum” sem uma ética da diferença que rompa com as políticas de interdição em nome de referentes étnico-raciais, de gênero e sexualidades, lugar, classe.

É salutar situar que esta discussão acerca do “em comum” precisa ser fissurada em seu antropocentrismo que não reconhece a vida fora do sujeito, do humano. Enquanto a discussão da diferença não alcança o não-humano enquanto viventes e não como objeto, a dominação continua. Como a sabedoria indígena ensina que todo desmatamento é um genocídio, uma violência, um holocausto.

Em conversa em um podcast com Emicida, Ailton Krenak (2022) traz em um tom contundentemente macio o processo de autocolonização, no qual não é mais necessário a presença de um colono exterior pois a colonização se constituiu como tarefa tão audaz que se enredou nos desejos mais íntimos no qual imperam o que Mbembe (2018, p. 143) chama de “separação de si mesmo” como um processo que faz as subjetividades perderem a familiaridade

consigo e se tornarem espécies de estranhos-em-si, estranhos-para-si-mesmos, o que adiciono ao situar a “separação do noiz mermo” como modo de situar o processo de descoletivização que faz as subjetividades periféricas deixarem de pensar enquanto noiz-por-noiz para reproduzir fluxos disruptivos no seio das relações comuns, despotencializando-se enquanto corpo coletivo. Estes processos carregam em seu bojo uma armadilha de degradação no qual os corpos periféricos são enterrados em um movimento de humilhação, despotencialização e sofrimento nas quais ocorre uma espécie de “morte civil” ao ter sua dignidade, autonomia, subjetividade negadas (Mbembe, 2018, p.143).

Máscaras brancas, rios sujos de sangue, mentiras transformadas em verdade (e vice-versa) constituem ingredientes dolorosos e duros da produção do auto-ódio, do inimigo-de-si em que os corpos periféricos seguem descarrilhados em uma autonegação infértil, porém sob armadilhas sob forma de elogio em relação a uma suposta evolução. A clínica então tem como tarefa se inserir neste processo doloroso e mortífero da transformação do inimigo-outro no eu-como-inimigo-de-mim-mesmo que é capturado pelos ditames da colonização em seguir suas determinações, mesmo que não se tenha consciência. Ou seja, é um processo em que os sujeitos podem ser algozes e vítimas em um mesmo corpo.

*Chuva cai lá fora e aumenta o ritmo
Sozinho, eu sou agora o meu inimigo íntimo
Lembranças más vêm, pensamentos bons vai
Me ajude, sozinho eu penso merda pra carai
Racionais Mc's – Jesus Chorou*

Enquanto a psicologia segue o baile da psiquiatra em seu casamento com as neurociências, o qual faz emergir um sujeito cada vez mais interiorizado, cerebralizado. A clínica precisa compreender quando alguns processos que se apresentam como um em-si são na verdade efeito de um processo de colonização internalizado enquanto um movimento de contra-axé, no qual sua potência é minada na relação: de fora para dentro – de dentro para dentro

– de dentro para fora. Não perceber estes processos, pode fazer a clínica girar como cão correndo atrás do próprio rabo em busca de uma explicação pura.

No campo da maloca, a descoletivização se apresentava a partir dos numerosos conflitos envolvendo desde questões territoriais, afiliações com facções, a lógica do forasteiro, conflitos por relacionamentos. É como se o maloqueiro, ele mesmo o outro, o inimigo, constituísse outro maloqueiro enquanto outro, inimigo. Não é um noiz, não é um maloca, é um outro que me ameaça.

Este processo de descoletivização se apresenta enquanto problema para as subjetividades periféricas tanto a partir da construção enquanto desvelada em uma relação com o outro, tal qual nos apresenta Édouard Glissant (1990/2021) em sua concepção de identidade rizoma em que se constrói na relação com o outro e não em um enraizamento rígido, centrado e aprofundado no eu-mesmo (fruto do pensamento ocidental), mas em uma relação em direção à diversidade, multiplicidade.

Aqui cabe situar o que apresentei enquanto matéria de pensamento nos encontros do grupo Esquizoanálise e(m) Diáspora: os processos coloniais são rígidas construções de impedimento de devir. Enquanto as leituras *an passant* do devir o alocam em uma experiência em si, como um fato de imaginação ou artifício de um corpo iluminado, Deleuze e Guattari (1997) pontuam que o devir está no campo das alianças, das simbioses, as quais são impedidas/barradas historicamente (conectando passado e presente) na perseguição ao samba, à capoeira, à vadiagem, às giras de candomblé, umbanda, às batalhas de *rap* que conectam sobretudo subjetividades periféricas.

Desde os porões dos navios negreiros, onde a estratégia de segregar a partir da diferença de idioma, cultura, etnia pois os traficantes europeus impuseram a distribuição de babel para impedir motins, resistências, por acreditar que estas dependiam do idioma. As resistências nos navios negreiros foram duramente cooptadas com violência e morte. Assim, é preciso demarcar

que quando se trata do cenário colonial a captura da resistência foi uma das mais mortíferas da História, apesar do Genocídio mais conhecido e mais comovente é o do Holocausto Nazista, como exclama Mbembe (2018).

*Branco unido
 É beleza, é família
 Preto, Indígena unido
 É dureza, formação de quadrilha
 Só aos olhos de quem só enxerga
 Em nós
 A projeção do seu desejo-algoz
 Não suportam
 Nosso nós
 Desejam-nos segregados
 Querem-nos atados
 Presos
 No tronco ou na cadeia
 A esmo
 Sangue escorrendo das veias
 Abertas
 Por aqueles que sobrevivem
 Erguendo seus edifícios
 Em cima as nossas feridas
 Que nunca fecham
 Estão sempre abertas
 Mas eles esquecem
 Que cada um
 É um nós
 E nós juntos
 Somos uma multidão
 Deivison Miranda*

Diante disso, é possível constatar que os processos de colonização como um impedimento dos devires com suas estruturas sociais, políticas, econômicas, subjetivas, estéticas pois, à medida que todo devir é minoritário (devir-negro, devir-mulher, devir-indígena, devir-travesti) o racismo, o machismo, a homofobia, lesbofobia, transfobia, *etc.* são organismos estruturados para transformar o minoritário em sinônimo de mal, negação, morte, do qual se constitui como desvio do modelo que precisa ser alocado enquanto comparação, ideal. Enquanto, o devir-negro constitui a potência da negritude como modo de constituição das existências-resistências, as sabedorias, a beleza própria de uma negritude originária, a

colonização produz o desejo de máscaras brancas (Fanon, 1952/2020) pois constrói rígidas realidades (psíquicas, linguísticas, sociais, políticas, econômicas) que afirmam a todo tempo que o periférico é um não-ser, não-vida e só é possível existir vida se aproximando do modelo branco, cis, hetero, homem, europeu.

Enquanto os saberes hegemônicos vigentes (ancorados nos cenários coloniais eurocêntricos) miram na identidade a partir de uma concepção monolítica e unitária, apostamos nas entidades encruzilhadas. Desde sua dimensão plural enquanto encontro de caminhos de vida que devem ser reconhecidos enquanto modos de existência-resistência à dimensão da encruzilhada enquanto pluralização de caminhos, ampliação de saídas para a vida.

Com uma mão os processos de colonização criticam a identidade, com a outra impedem o devir com uma tônica dura que destina os corpos periféricos apenas a possibilidade do não ser, afinal o ser e o devir são criticados/impedidos. Assim, as filosofias, psicologias e ciências sociais eurocêntricas continuam as tarefas de construção de modos de despotencialização dos corpos.

*Eles nos querem na jaula
Aprisionados por suas correntes
Violentados a ranger os dentes
Presos numa animalidade que inventaram
Longe da libertação que tanto nos vetaram*

*Eles nos querem na jaula
Calados, negados, amordaçados
Parados, subjugados, amaldiçoados
De todas as formas tentam nos demonizar
Bicho sem alma
Corpo-para-servir
Corpo servil
Animal que as mãos brancas acham ter o direito de matar
Eles nos querem na jaula
Alienados na historinha da princesa de estimação
Reduzidos a sexualidade, do tipo mulata de exportação
Vangloriando a história de uma miscigenação sangrenta
Alimentada por estupros da forma mais violenta
Em nome da pluralidade de um "país sem preconceito"
Nos impõem amarras, nos tiram os direitos
Eles nos querem na jaula*

*Para a viatura-navio negreiro nossa pele preta é
 "Perfil para revistar" e nunca "capa de revista"
 Querem se afirmar negando todas as nossas conquistas
 E tentam deslegitimar a luta de nós cotistas
 Querem-nos em favelas, nas prisões, a 7 palmos do chão
 Se incomodam quando veem um diploma em nossas mãos
 Eles nos querem na jaula
 E por isso nos chamam de macacos e até banana arremessam
 De formas sórdidas e preconceituosas, violências se expressam
 A mulher negra vista como um quadril a balançar
 O homem negro vê o capitão do mato fardado atirando antes mesmo de revistar
 Eles nos querem na jaula
 Mas terão que engolir nosso sucesso, nem que seja goela abaixo
 Verão que nos brancos padrões eu não me encaixo
 Terão que nos aplaudir de pé
 Lugar de preta(o) é onde ela(e) quiser
 Seremos o que quisermos ser
 Será um prazer desobedecer!
 Carregamos a força dos nossos ancestrais sagrados
 Reis, rainhas não-reduzidos a um corpo-escravizado
 Eles nos querem na jaula
 Resistiremos juntas porque não andamos a sós
 Se eu sou o que sou, é porque somos todos nós
 E enquanto nos querem na jaula ou num navio negreiro
 Nós queremos retomar a potência de um povo inteiro
 (Miranda D., 2022, pp. 33-34)*

Enquanto para uns, a saída está *num futuro* longínquo para as subjetividades periféricas há inúmeras saídas potentes, plurais, inventivas que estão no passado ancestral que nos fizeram esquecer como estratégia de morte pelo apagamento das memórias do mundo pré-colonial, o que faz com que corpos negros e indígenas sejam obrigadas a compreender o fim-do-mundo como início-do-mundo em um argumento falacioso, sofisticado sob a forma de descobrimento. Eis que a sabedoria de sankofa nos ensina a bater cabeça aos nossos ancestrais como forma de reverência, referência, mas como alimento aos oris em nosso fértil chão ancestral em que havia riquezas, belezas, potência antes que a colonização erguesse seus empreendimentos sob nosso sangue, nossos corpos.

Sankofa como modo de voltar atrás para pegar na filosofia de Ubuntu que segundo Mogobe Ramose (1999) é base da filosofia africana nas línguas bantas em relação co-engendradora entre ontologia e epistemologia. Para o autor, *ubu* e *ntu* não podem ser separados

para compreender seus sentidos separados, pois carregam consigo uma dimensão indivisível. Porém, a título de compreensão didática é possível compreender *ubu* como existência, compreendido como uma ontologia específica enquanto *ntu* se constitui como um ponto circunscrito no qual esta existência assume uma concretude, uma forma, modo de ser.

Neste sentido, é fundamental compreender o conceito de Identidade de Édouard Glissant (1990/2021) que se desdobra na relação com o outro, no qual o contexto colonial impõe uma relação de oposição a relações de negação. A lembrar das considerações de Frantz Fanon (1952/2020) em *Pele Negra, Máscaras Brancas* que afirma que o negro não tem apenas que ser, mas ser diante do branco. Dessa forma, em vez de tentar captar a identidade como substância unitária e encapsulada, a clínica precisa captar o nível das relações, do que se afirma e nega, dos limites impostos.

Nessa direção é fundamental discutir o conceito de diáspora, apesar de sua utilização não ser consenso entre as(os) autoras(es) negras por ter sua origem na experiência de judeus, como afirma Kim D. Butler (2020). Através de uma pesquisa sobre estudiosos que operam com o conceito de diáspora, a autora situa que a diáspora apresenta como característica ser uma dispersão por várias localidades, relação de vínculo com a terra de origem, uma dimensão coletiva de identidade em que o vínculo não se dá apenas à terra de onde vieram, mas também aos povos de onde vieram. Este processo é fundamental para compreendermos as subjetividades periféricas sobretudo as negras, sobretudo pela captura através produção do desejo de máscaras brancas (Fanon, 1952/2020) e pela desafricanização (Nobles, 2009) em um processo de constituição de identidade a partir da negação.

Dentre tantos cenários que ela me apresentou, seus sabores com o amor sempre fizeram parte. Quando Maria Molambo, estava namorando um assistido do programa que tinha uma particularidade perante os outros homens que namoravam mulheres em situação de rua, o fato de não sentir ciúmes dos profissionais do Corra. De *praxe*, nós profissionais homens do

Corra sempre caminhávamos com muito cuidado nas relações de afeto (que faziam parte do trabalho com a pop rua como abraços, demonstração verbal de carinho e admiração, danças, brincadeiras) quando estas envolviam mulheres em situação de rua pelo fato de já terem casos de brigas motivadas por ciúmes das companheiras.

*Que nada!
Vocês é meu amigo
Eu vou deixar de abraçar meu amigo
Por causa de macho?
Ele que pegue a visão dele
(Gargalhada)
Assistida do Corra*

Essa relação de vínculo e afeto também proporcionava abertura para que ela adentrasse nas narrativas sobre amor. Sobretudo depois do seu companheiro ter sido preso acusado de tráfico de drogas por portar uma pequena quantia de *crack*. Desde a admiração da família e das pessoas ao redor, por não terminar o relacionamento depois da prisão às humilhações do sistema prisional as mulheres negras em visita, desde as dificuldades de estar na rua sem seu companheiro à esperança com sua liberdade.

Quando fui intimado e aceitei ser testemunha do seu companheiro em uma audiência de custódia, os laços de vínculo com Maria Quilombo se estreitaram muito, pois no cenário das pessoas em situação de rua em Feira de Santana o medo de rompimento de laços era constante, em virtude do histórico de vidas dessas pessoas. Assim, em cada demonstração de manutenção dos laços de afeto, apoio, suporte, fica nítida esse fortalecimento do vínculo. Para Quitéria, a minha presença na audiência reforçou o “Deivinho é de verdade, né de boca não!”

Depois da liberdade do companheiro de Molambo, reencontrá-la ao lado do companheiro foi muito gratificante. No entanto, com a finalização do contrato do Corra pro Abraço em Feira de Santana, o potencial de suporte técnico, institucional que o Corra proporcionava se desfaleceu e as pessoas em situação de rua foram se sentindo abandonadas. Nessa época, choveram ligações, perguntas, críticas, choro, cobranças direcionadas a nós.

“Abandonaram a Maloca!”

“Os maloqueiro tá tudo na mão sem vocês”

Sem qualquer intenção de estabelecer uma relação de causalidade, mas de perceber os impactos negativos correlacionados ao fim do programa Corra pro Abraço, meses após o fim do programa em novembro de 2018 foram crescendo as notícias de pessoas voltando ao uso abusivo de drogas depois de meses em redução, pessoas espancadas pela polícia, presas ou sendo assassinadas.

Este foi o caso do companheiro de Maria Molambo, agora filmado em um homicídio em frente a câmara municipal da cidade, supostamente motivado pelo ciúme de Quitéria. Dessa vez, não foi suficiente para fazê-la mais uma vez a sina de enfrentar as agruras do sistema carcerário, pois a sentença apontou mais de 15 anos de prisão para ele.

O des-lugar da mulher preta no contexto de rua dispara o olhar para a colisão de caminhos de opressão que envolviam solidão da mulher preta, hiperssexualização, medo de se envolver em outros relacionamentos depois de relações complexas em seu histórico envolvendo agressão física, prisão de ex-companheiros e abandono paternal.

O anúncio de que uma mulher em situação de rua está solteira aciona uma série de fatores que vão desde o receio de homens em situação de rua em tentar algum relacionamento por conta dos pactos da masculinidade ou por medo de retaliação baseada na possessividade do ex-companheiro, mas também pode acionar um movimento de muitas procuras afetivo-sexuais, tendo em vista a minoria numérica das mulheres em situação de rua.

Assim como Maria Molambo enquanto entidade aciona as potências femininas em suas resistências, a Maria Molambo que a minha clínica encontrou também resistia, mesmo em meio às durezas e violências. Apostar e intensificar estas resistências como modo de pluralizar saídas para Molambo é indispensável como fundamento contracolonial. Nestes caminhos, a encruzanálise traçou enquanto pluralização de saídas os seguintes possíveis que precisam ser

articulados com outros campos, outros atores para ampliar a agência em meio aos processos de colonização. É necessário, pois, a ressalva de que esta ampliação de caminhos não se constitui como mecanismo tutelar, prescritivo, mas como uma ampliação de possíveis em meio ao que os encontros com Maria Molambo anunciaram das necessidades, mas também das suas potências, dos desejos e planos.

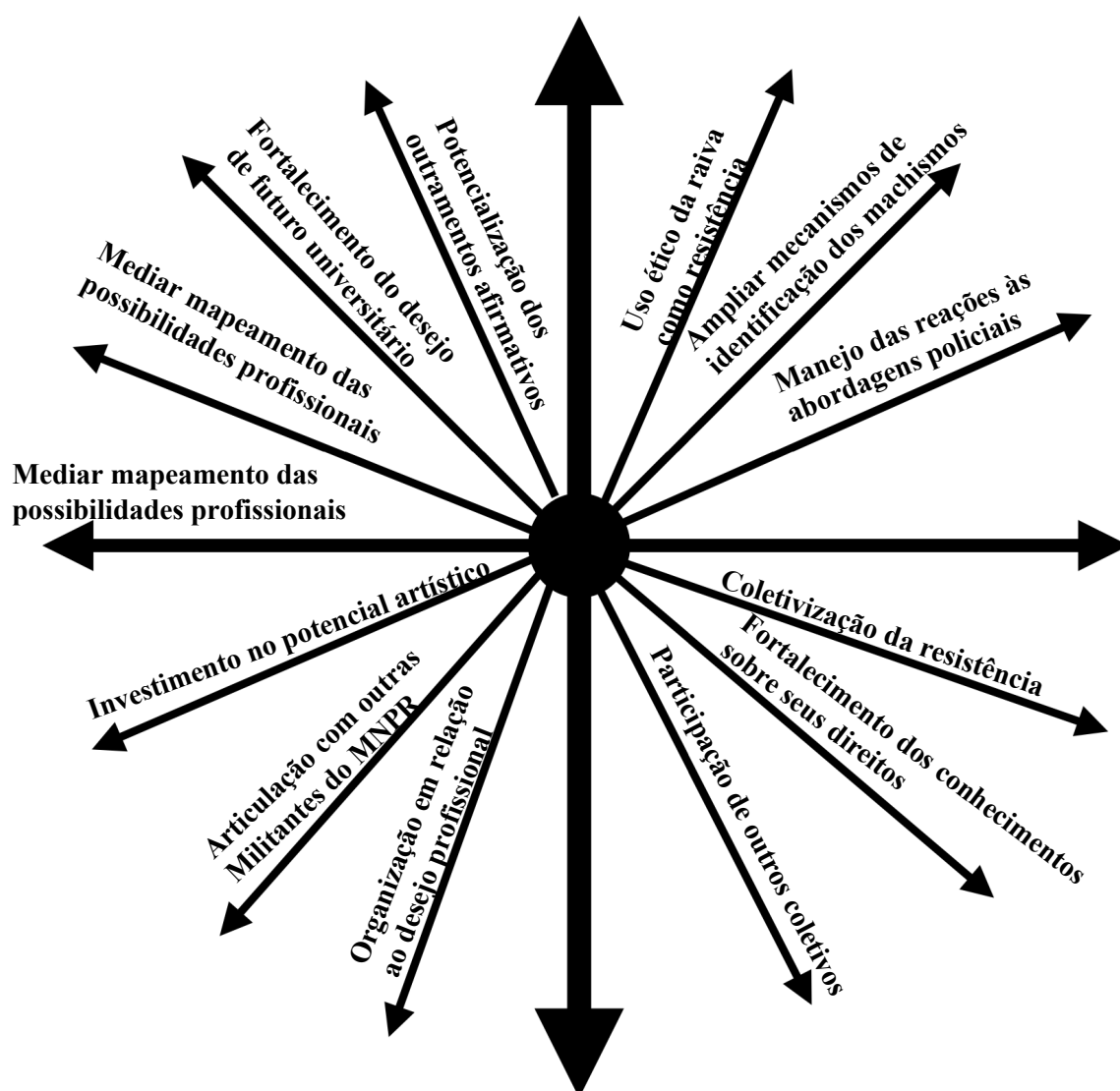


Figura 20- Encruzanálise- intervenção (saída) - Maria Molambo

Vidas navalhas (Gira Mundo)

*Vou fazer figa para quem de mim falar
Zum zum
Gira Mundo põe pra girar
Ponto de Exu Gira Mundo*

Este é, sem sombra de dúvidas, um dos encontros mais emblemáticos que esta experiência me proporcionou, por suas camadas diversas e complexas e, sobretudo, por seu desfecho trágico. Exu Gira-Mundo⁷⁴, homem negro, jovem, flanelinha, com muita ideia pra trocar e um talento fenomenal com as navalhas.

Fui apresentado a Gira Mundo um dia após ele ter sido espancado pela polícia e ter pedido para dormir durante o dia na biblioteca do Corra. Ainda que o serviço não tivesse esta função, os furos na rede faziam com que encontrássemos vias de amenizar as portas fechadas que a maloca passava em seu cotidiano. Avistei-o sentado no chão com seu loiro de pivete. A educadora jurídica me apresentou:

*- Gira Mundo, esse é o novo Psi do Corra.
- Psicólogo, é!? Tá mais fácil eu entrar na tua
mente do que você entrar na minha*

Recepção de Gira Mundo ao saber que eu era o novo psicólogo do Corra

Outra dificuldade da rede era a insuficiência de albergues, casas de passagem e acolhimento diante da quantidade de pessoas em situação de rua na cidade que dispõe de um Centro de Referência Especializado para Pessoas em Situação de Rua (Centro POP), uma casa de passagem com poucos quartos e exigência de abstinência total, o Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas que não se mostrava um espaço desejado pela maloca de Feira de

⁷⁴ Muitas histórias são atribuídas a Exu Gira Mundo, uma delas afirma que ele viveu no Baixo Egito e ao foi trazido para o Brasil pela diáspora africana e atua no campo das demandas que envolvem grande empenho de quebra de carregos, habita onde os movimentos se bifurcam.

Santana, o Consultório na Rua e as Comunidades Terapêuticas em sua grande maioria evangélicas. Essa insuficiência fazia com que a PSR pedisse para se internar em comunidades terapêuticas, na maioria das vezes tendo como principal motivo conflitos territoriais, guerras de facção, dívidas com o tráfico, tentativas de homicídio por parte da polícia ou até mesmo de outros maloqueiros.

Do trabalho conjunto entre o Conselho Federal de Psicologia, o Mecanismo Nacional de Prevenção e Combate à Tortura, a Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão e o Ministério Público Federal através da visita institucional a 28 Comunidades Terapêuticas/Clínicas de Reabilitação nos estados de Goiás, Mato Grosso, Minas Gerais, Pará, Paraíba, Pernambuco, Rio de Janeiro, Rio Grande do Norte, Rondônia, Santa Catarina e São Paulo e Distrito Federal. Essa inspeção originou em 2017 o *Relatório da Inspeção Nacional em Comunidades Terapêuticas* que aponta inúmeras violações de direitos como violência, trabalho forçado, falta de direitos trabalhistas, caráter asilar, privação da liberdade e do direito de ir e vir, restrição de visitas, retenção de dinheiro e documentos pessoais, práticas punitivas.

Este foi o caso de Gira-Mundo que chegou ao Corra pedindo que a coordenação conseguisse uma vaga em uma comunidade terapêutica. Estes pedidos sempre acionavam um dilema ético na equipe que, mesmo discordando completamente do *modus operandi* das Comunidades Terapêuticas, víamo-nos por vezes levados a encaminhar assistidos para instituições que violavam direitos humanos para evitar homicídios, violências institucionais.

E assim aconteceu com Gira-Mundo, foi encaminhado para uma Comunidade Terapêutica evangélica em um bairro extremamente afastado da cidade. Tendo em vista as complexidades que envolviam os vínculos familiares dos assistidos, as visitas do Corra por vezes substituíam visitas familiares. A equipe se programava e fazia visitas quinzenais às instituições, com o intuito de fortalecer o cuidado, mediar necessidades, catalisar processos institucionais.

Sinto que meu vínculo com Gira-Mundo começou a se construir por meio destas visitas, era a confirmação de que eu não era de boca, que era certo pelo certo. Apesar de atribuição do nosso trabalho, as pessoas em situação de rua já estavam tão acostumadas a não terem seus direitos a acolhimento de qualidade, que existia uma espécie de teste, um período probatório que passávamos para sermos aceitos como alguém que eles pudessem confiar.

*“Vei, vocês veio colar aqui com a maloca
depois de um dia todo de trampo!? Num cansa não é, porra?
Porra vocês são de verdade mermo, né de boca não!”*
Exu tiriri⁷⁵, ao ver a equipe no seu trabalho da extensão a noite

Na primeira visita a Gira-Mundo, já vi uma pessoa totalmente diferente em relação ao primeiro dia. Menos brincalhão, mais sério, um tanto ensimesmado, vocabulário modificado, com alguns quilos a mais. Situou para nós que se tornara o cozinheiro da casa, inclusive, com elogios públicos ao sabor de sua comida e ao seu empenho na cozinha. Em mim, pairava um misto de emoções por perceber a maneira como a instituição estava baseada na privação da liberdade, na imposição da religião evangélica, nas relações de disciplina e docilização, mas ao mesmo tempo a alegria de ver Gira-Mundo alimentado, conseguindo dormir e planejando um futuro possível.

Recebi com muita alegria a notícia que Gira-Mundo iria trabalhar no Corra como barbeiro da maloca. Ouvia com muita curiosidade sobre sua capacidade de cortar o cabelo dos maloqueiros sem máquina, apenas com pente e lâmina. De assistido do programa a colega de trabalho, a vinda dele movimentou o Corra porque sabíamos de sua dificuldade em se manter sem seu primeiro salário.

Começaram as rifas, doações, corres para dar um adiante em uma casa alugada para ele. Sua casa foi alugada em um bairro próximo do centro e de uma instituição que ele conseguia

⁷⁵ Homem negro, em média com 40-50 anos, contador de causos e rei da gastação, com sua bombinha de aguardente embalava feito marujo numa *an*-dança pelas ruas de Feira. Sempre acompanhado por seu cachorro que servia quase como cão guia a lhe proteger da perigosa união entre embriaguez e uma alta miopia que o impedia de enxergar bem.

jantar de graça. Só me vinha à memória, a clássica música de Racionais Mc's, *Um homem na estrada*.

*Um homem na estrada recomeça sua vida
Sua finalidade: A sua liberdade
Que foi perdida, subtraída
E quer provar a si mesmo que realmente mudou
Que se recuperou e quer viver em paz*

Gira-Mundo recebeu 2 presentes para amenizar a solidão de morar sozinho, uma caixinha de som e um celular. Por noites e noites, ele me ligava para conversar sobre assuntos de sua vida: como foi parar na rua, o que já passou no trabalho como flanelinhas, sua relação com a igreja evangélica, as falcatuas e mediações que já passou com a polícia, sua relação com o tráfico e sua fidelidade ao bairro onde morou por muitos anos: a Queimadinha.

Percebia que a mudança de *status* dele mobilizava comentários pela própria maloca, alguns incentivando e torcendo, outros duvidando de sua capacidade e provocando. No entanto, quando improvisamos uma barbearia em uma sala aos fundos do Corra, gregos e troianos faziam fila para o corte de cabelo, com direito a horário marcado. A barbearia ia além de um espaço para a autoestima dos malocas, constituía-se como um espaço de convivência, memórias sobre encontros, castelações e gastações.

Gira-Mundo já tinha passado por outras experiências de internação em Comunidades Terapêuticas evangélicas e, por sua fluência e eloquência no discurso bíblico, chegava a ser convidado para palestrar em instituições que já foi internado, como forma de “incentivo” aos internos, nos seus momentos de abstinência. Estas experiências sempre proporcionaram a ele uma sensação de imponência, ao perceber que sua vida pudesse proporcionar inspiração para outras pessoas.

Constantemente pedia para ele me acompanhar, quando eu voltava andando do trabalho para o centro. Gostava de ouvir as histórias e admirava a maneira como ele era desenrolado na rua, sua agilidade e malandragem. No entanto, em uma destas caminhadas aconteceu um

episódio de racismo cotidiano que me violentou muito assistir, sobretudo por perceber como ele estava calejado com aquelas situações. Para ele, usar a farda do Corra como funcionário tinha um significado importante, como uma espécie de confirmação de que pertencia agora a um novo lugar social ou como se deixasse de ser um Ninguém. Mas em uma noite, ao voltarmos andando pelo centro da cidade, uma senhora segurou a bolsa ao vê-lo com medo de ser roubada.

*“Sou ladrão não, senhora
Tenho carteira assinada”
Gira Mundo*

*Ainda ontem no condomínio que moro
Uma senhora quando me avistou
Apertou a bolsa
Ela escondeu sua bolsa
Apertou a bolsa
A branca segurou logo a bolsa
Edson Gomes – Barrados*

*O dedo
Desde pequeno geral te aponta o dedo
No olhar da madame eu consigo sentir o medo
Cê cresce achando que cê é pior que eles
Irmão, quem te roubou te chama de ladrão desde cedo
Ladrão
Então peguemos de volta o que nos foi tirado
Mano, ou você faz isso ou seria em vão
O que os nossos ancestrais teriam sangrado
De onde eu vim, quase todos dependem de mim
Todos temendo meu não, todos esperam meu sim
Do alto do morro, rezam pela minha vida
Do alto do prédio, pelo meu fim
Ladrão
Hat-Trick - Djonga*

Rios, Seixas, Cruz, Junior, Merhy e Santiago (2021) afirmam que as pessoas em situação de rua são vítimas de um imaginário societário que atribui elementos como sujeira, desordem, insegurança, violência a uma espécie de “rostificação” que, segundo Deleuze e Guattari (1996), carrega consigo relações de significação e subjetivação. Pisando com os pés nos becos da rua, é possível situar que o rosto da maloca é constituído em um nível dito ou não-dito, consciente ou inconsciente enquanto efeito de redes de significação e subjetivação atrelados ao racismo, à

criminalização da pobreza e das drogas. O que fundamenta o medo, a violência, o descarte, as práticas higienistas.

Andrade e Lira (2022) discutem o processo de criminalização da pobreza a partir de suas articulações com o neoliberalismo (que aqui consideramos um modo financeirizado dos processos de colonização, por agir de maneira desigual em termos de modos de vida, acesso a bens e direitos não apenas pelo caráter de classe como o supõem os seus teóricos, mas em uma perspectiva interseccional que articula elementos de raça, classe, gênero, sexualidade, etc). As autoras situam que o neoliberalismo articula um *modus operandi* fincado na lógica da culpabilização, criminalização e judicialização da pobreza e, enquanto ficcionaliza um Estado tímido perante o mercado ordenador, o Estado se encarrega de punir e reprimir na contramão da garantia dos direitos e das condições dignas de vidas.

O neoliberalismo cria um plano de organização societário e subjetivo voltado para o mercado, a produção, competição, tecnificação, desempenho que, apesar de usar jargões meritocráticos e individualistas, está calcado em lógica das desigualdades enquanto processo fundante de relações. Esta realidade se articula com o livro *Aos nossos amigos: Crise e Insurreição* do Comitê Invisível (2016) que anuncia a gestão de crises como estratégia de governo e não sua eliminação como vocifera seu *marketing*. Mas esta gestão de crises não se constitui como mera elaboração econômica, pois concretiza também uma gestão de modos de vida a partir dos seus fundamentos, o que se concretiza na produção/reprodução do descarte dos não produtivos, dos inválidos, invisíveis, não passíveis de viver (Amorim, Nobre, Coutinho, Oliveira) dos ninguéns como o afirma Galeano (2002):

Os ninguéns: os filhos de ninguém, os donos de nada. Os ninguéns: os nenhuns, correndo soltos, morrendo a vida, fodidos e mal pagos: Que não são, embora sejam. Que não falam idiomas, falam dialetos. Que não praticam religiões, praticam superstições. Que não fazem arte, fazem artesanato. Que não são seres humanos, são recursos

humanos. Que não tem cultura, têm folclore. Que não têm cara, têm braços. Que não têm nome, têm número. Que não aparecem na história universal, aparecem nas páginas policiais da imprensa local. Os ninguéns, que custam menos do que a bala que os mata.

Assistimos no contexto nacional uma receita mortífera que articula neoliberalismo, autoritarismo, desejos reacionários e conservadores que encontram no cenário das drogas o subterfúgio para projetar o racismo, a criminalização da pobreza sob a embalagem da farsa da “guerra às drogas”, pois não se direciona para as drogas e sim como uma arquitetura necropolítico-racial para eliminar subjetividades periféricas. Nessa direção, Marielle Franco (2018) denunciou a militarização das favelas através do controle armado de grupos institucionais (policiais) e clandestinos (milícias) que se utilizam do argumento da pacificação para a produção deliberada de mundos de morte.

Rocha, Lima e Ferrugem (2021) situam esta realidade se situa em um atravessamento entre racismo, proibicionismo e autoritarismo neoliberal que se acirrou desde a captura das pautas pela ideologia cristã-pentecostal/neopentecostal que viram nas pessoas em uso de drogas, em situação de rua um alvo-objeto a serem alocadas nas suas ações religiosas, econômicas em um uso perverso destas vidas como adubo para seu discurso moralizante, depreciativo enquanto teologia da prosperidade.

Não era suficiente usar uma farda que supostamente o identificaria como um “trabalhador” pois, no final das contas, aos olhos daquela senhora Gira-Mundo não era nada mais do que possível meliante. Como as cenas narradas por Fanon (1952/2020) em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, subjazia à atitude da senhora um tom acusador: “Olha, um negro”, como se sua epiderme constituísse a demarcação de um inimigo, apesar de sua farda, sua roupa, sua postura. Certa feita, perguntei a Gira-Mundo. qual era a sensação de lidar de maneira tão próxima com a possibilidade de morte e sua resposta me soou como engolir um mandacaru com

espinhos a seco: “Deivinho, chega uma hora que não dá mais pra saber o que é vida e o que é morte!”. Confesso que, mesmo eu sendo tão falante, questionador, não havia palavra que desse conta de acompanhar a complexidade daquela frase.

Simas e Rufino (2020, p.9) nos lembram que “o contrário da vida não é a morte, o contrário da vida é desencantamento”. É sobre o desencantamento daquelas(es) que aloca na condição de outro que a colonização ergue suas estruturas através do abuso, do trauma, da humilhação, violência os corpos imantados de axé são capturados em sua potência e se transformam em corpos em despotencialização. Cada vida periférica é, por si, uma luta entre a afirmação do encantamento que a constitui (a partir da própria relação com a ancestralidade) com a despotencialização operada pelos mecanismos de colonização.

Desencantamento se refere a um processo estruturado, organizado desde as esferas macropolítica e micropolítica formas de assaltar, romper, interromper, capturar, subordinar, silenciar como forma de desvitalização, da potência da vivacidade da vida (Rufino & Simas, 2020). O cenário colonial-capitalístico mantém suas teias a partir do desencantamento das subjetividades periféricas como substrato da manutenção de sua dominação e supremacia.

Em *Flecha no Tempo*, Simas e Rufino (2019) situam que estas práticas de desencantamento são obras de um carrego colonial com suas práticas de cárcere, assassinato, desorganização existencial (afetiva, cognitiva, relacional), domesticação de corpos periféricos. O carrego colonial se constitui como um sopro de despotencialização do axé que nutre cada corpo periférico como modo de interdição e dominação destes corpos que têm como energia vital uma pulsão de potência. É nas encruzilhadas que os corpos despotencializados recuperam seu encantamento, pois é Exu quem carrega consigo a capacidade de atizar a potência do axé que nos constitui. Em toda ação de criação, Exu está presente em sua dimensão de movimentação, criação, ligação, trânsito, entrecruzamentos de uma *poiésis* que nutre cada vida. Não tem vida potente sem Axé, não tem Axé sem Exu (Simas & Rufino, 2020).

Assim, a clínica precisa alargar seu corpo-escuta para compreender os feitos do carregamento colonial (ao nível da produção e do produto) nas subjetividades periféricas. Des-fazer as análises que ainda se situam ao nível de compreensão de uma suposta subjetividade essencialmente desorganizada, para compreender os efeitos de modos de intervenção do carregamento colonial na produção de desencantamento que por vezes a clínica encontra e traduz como angústia, tristeza de um ser-em-si. Nesta direção, a encruzanálise se constitui como uma aposta de ferramenta para esta escuta dos processos que se interconectam, como aponta a figura 21.

Des-pensar as clínicas que enxergam na subjetividade de Gira Mundo as chaves para uma análise puramente intrapsíquica é fundamental a partir do que estamos propondo aqui, pois ao pensar com os pés a partir do encontro com Gira Mundo, foi possível perceber um entrecruzamento de caminhos plurais que constituem sua subjetividade, sendo necessário situar que a apresentação da figura a seguir só visa ilustrar, pois se fôssemos apresentar com exatidão a amplitude de caminhos seria necessário apresentar inúmeras figuras como esta.

Neste movimento indissociável entre mapear-intervir, entre compreender-criar, a clínica que penso se constitui como uma prática de reencantamento dos corpos, de elevação de *axé*, seja na perspectiva da criação, seja da destruição. Na criação, a clínica precisa mediar processos de co-criação de encontros/reencontros de reencantamento da vida, de elevação de *axé* nos encontros com a potência de cada corpo (na memória, nas invenções cotidianas, na ancestralidade, nas trocas). Na destruição, afirmar os processos de ruptura dos carregamentos coloniais que de maneira plural e variada invadem as subjetividades e implantam modos de despotencializam que se transformam em sintomas psicossociais.

Obviamente, é necessário conectar a clínica com outros caminhos de cuidado e resistência (não necessariamente profissionais e acadêmicos), pois é preciso assumir a condição de limitação da prática clínica, mesmo com sua interferência em campos para além do divã, do *setting*. Portanto, é preciso encruzilhar as práticas clínicas com outras práticas para que o

movimento de descolonização das subjetividades periféricas ganhe um corpo coletivo potente e articulado, sobretudo porque as faces coloniais são plurais, estruturadas e se reinventam de inúmeras formas.

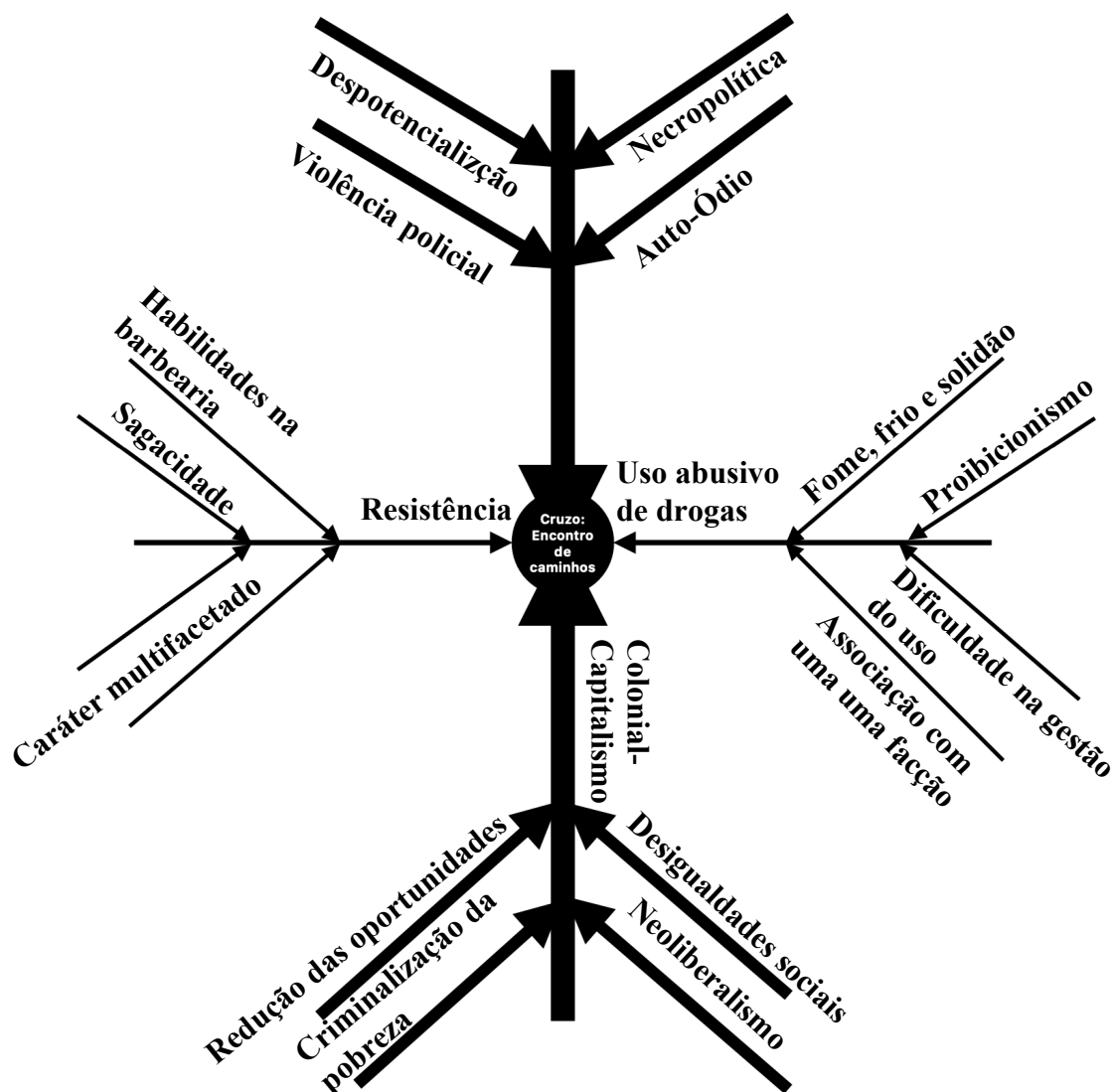


Figura 21 - Encruzanálise análise (entrada) - Gira Mundo

A presença da ausência: o mundo a girar!

Sem sombra de dúvidas um dos dias mais difíceis, foi chegar ao Corra e não ouvir o chocalhar das chaves na cintura de Gira-Mundo. Para ele, parecia que aquele som era música, por ter um grau de importância na instituição, por conferir a ele uma função que concernia a

relação com os técnicos e não apenas com a Maloca. Pergunto automaticamente onde Gira-Mundo estava e a resposta foi: não chegou ainda.

Outras demandas deslocaram nosso corpo físico para outro espaço, mas o corpo-afeto estava voltado para a ausência de Gira-Mundo. Ele que era tão pontual, acordava antes do galo cantar e ia da casa onde estava morando para o Corra andando para economizar o valor da passagem. Eu tentava criar justificativas para a ausência dele com base na experiência compartilhada de todos nós: “Às vezes ele foi no centro comprar algo”, “Será que ele viajou para ver o filho que não via há meses?”, “Deve ter perdido a hora e ficou com vergonha de ficar atrasado”. Mas no fundo, eu sabia que a ausência dele tinha como atravessamento muitas possibilidades.

A rádio maloca⁷⁶ opera com narrativas cruzadas que carregam desde a descrição fidedigna de fatos (nos quais nos baseávamos como construção de estratégias de cuidado), à construção ficcional de baratinhos que tinham generosas doses de exagero, criatividade e invenções de cenas dignas de novela. Assim as histórias foram se somando: “Vei, ele morreu”, “Ele tá vivo mas não posso dizer onde”, “Aí deve ter sido preso, po”, “Oxe, vocês tão preocupados com Gira-Mundo, ele tá melhor do que todo mundo aqui”. Informações que acirravam a angústia em todos nós, por compreender os múltiplos atravessamentos de uma ausência quando se é negro, periférico, usuário de drogas e com histórico de situação de rua.

Depois de dois dias, acenamos um fato no ar que não estávamos nos atentando, decerto como uma denegação do que tanto temíamos talvez capturados por expectativas em relação a linearidade de uma história com tantos *zigzagues*. O fato era que o sumiço de Gira-Mundo se deu um dia após receber seu salário e foi o que nos fez quebrar protocolos e, em vez de voltar

⁷⁶ Forma como é chamado o disse-me-disse que circula na maloca como forma de coletivização de informações que pode tanto criar uma rede de cuidado, quando a maloca se une em uma causa comum, relações de proteção ou direitos que são coletivizados na rádio maloca, mas também há todo um cenário ficcional de criação de histórias fantasiosas como histórias inventadas sobre a morte, prisão e internamento de pessoas.

para casa depois das atividades corriqueiras, colocar a mochila e ir fazer um corre nos becos, vielas, pontos de tráfico e nos locais de construção afetiva dele para tentar encontrá-lo.

Depois de muito girar mundos em sua busca, encontramos Gira-Mundo em uma esquina onde já havia guardado carro. “Tá aqui, corre pega ele”, gritou outro maloqueiro em um tom sarcástico ao que parecia nossa busca, mas não o era. Era um misto de afetos e posições, pois não era apenas um assistido, alguém que cuidamos, escutamos. Era alguém com quem dividimos nossas vidas, trocamos, aprendemos e ensinamos. E lá estava ele, nitidamente muito mais magro, descalço e com as roupas sujas, era a confirmação de que ele tinha voltado a usar o *Crack*. “Tão com medo de mim?”, perguntou ele e por um momento me questionou se eu era/ele me via tal qual a mulher que segurou a bolsa quando ele passou. “- Não, po! Oxe, a gente tava preocupado contigo, porra”, “Eu tô vivo, tá tudo certo. Amanhã vou lá!”.

Nas muitas conversas que tive com Gira-Mundo, ele me falava de quando estava usando *Crack*: “Eu me transformo, Deivinho! Eu sou outra pessoa, eu fico atribulado!”. Com um *script* narrativo próprio de um testemunho evangélico, Gira-Mundo colocava esta figura raivosa, violenta e imprevisível em um passado longínquo. Neste momento, não era possível separar o profissional e o parceiro. O profissional que tinha compreensão que o processo de vulnerabilidade social produz a volta ao uso de drogas, que em um cenário de trocas sociais baseadas no cenário de uso (sobretudo na barbearia, os papos circulavam sobre as resenhas relacionadas às épocas de uso) estava muito suscetível disso acontecer, o parceiro tinha uma esperança de que esta fase tinha ficado no passado e agora seria uma nova vida, inclusive com a possibilidade de ajudá-lo a estudar para o ENEM.

Ao retornar ao Corra dias depois de termos encontra Gira-Mundo, era perceptível outra expressão, seu corpo não apenas estava esguio, mas comunicava um misto de vergonha, raiva e decepção. Seus dedos sujos, inchados e queimados fruto da rotina do manuseio do cachimbo, as roupas já não cabiam mais e ele se direcionava a nós com um tom de suspeita e reatividade

como se não fôssemos mais aqueles que dividíamos histórias, trocávamos abraços e afetos e sim apenas os funcionários de um programa do governo e só.

Em uma das crises, Gira Mundo jogou um isqueiro no chão com tanta força que a pressão fez o objeto entoar um som de explosão. “Essas desgraça é tudo falcatrua”, gritou em um tom direcionado a nós. Veio à tona no momento aquele que Gira Mundo mencionava quando falava de sua transformação: tom violento, xingamentos na ponta da língua, ameaças destiladas aos 4 cantos. Num repente de raiva, deu um tapa na cara de outro maloca que estava dentro do Corra, um rapaz quieto, pacífico e muito bem relacionado na rua. Imediatamente, saiu do Corra e foi avisar um outro maloca, este muito menos pacífico voltou ao corra trazendo um facão nas mãos. “Vem desgraça, tu não é brabo? Vem aqui fora pra tu ver”, disse o maloca enfurecido batendo no portão do Corra e mandando abrir o portão.

Ao ver que não tínhamos aberto o portão, nem dado informações ao maloca sobre suas atitudes (inclusive, colocando em risco a vinculação com outros assistidos) e ao sentir diante da situação a possibilidade de morte, pois o homem que havia ido ao Corra procurá-lo tinha fama de violento, Gira-Mundo recuou momentaneamente de sua versão atribulada e ficou de quebrada, castelando. Decerto, sobre nossa atitude, sobre sua atitude, sobre agora estar de novo ao lado daqueles que não tinham casa para se proteger. Afinal, ao cair da noite as mediações, as falcatruas rolavam soltas.

Meses após o Corra acabar, começaram a circular nas redes sociais vídeos de Gira Mundo empunhando uma pistola e olhando, para a câmera, bradou: “Brota pro lado de cá, desgraça. Aqui é 4”, como menção à facção que estava associado. O papel que as facções proporcionam às pessoas em situação de rua precisa ser pensado para além do viés criminalizante.

Certa feita, em uma despedida eu disse “Até amanhã, Gira-Mundo.”, ouvi uma resposta que poderia muito bem ser um exagero piegas em outro contexto, mas no contexto da rua tinha uma concretude dura e dolorosa, ele respondeu: “Quem sabe se é até amanhã? Quem sabe se amanhã eu tô aqui?”. No fundo, no fundo eu sabia que aquela frase poderia ser real e foi, infelizmente se tornou real.

Durante a escrita da pesquisa sobre Necropolítica e Pessoas em Situação, recebo a notícia que Gira Mundo foi executado de forma sumária em plena luz do meio dia em uma praça localizada no coração da cidade, onde Gira Mundo trabalhava e dormia. Na reportagem de um dos principais sites de notícias da cidade, a descrição fria do fato não tomou mais de 8 linhas e resumiu a um pré-nome e uma ocupação: flanelinha.

*Click pláu, pláu, pláu e acabou
Sem dó e sem dor, foda-se sua cor
Limpa o sangue com a camisa e manda se foder
Racionais Mc's – Capítulo 4, Versículo 3*

A este processo podemos associar o que Tomás Henrique Melo (2019) nomeia como “presunção de violência endógena” (p. 198), através da qual explicações ou compreensões de determinados atos são compulsivamente associados a uma chave de estigmatização, pré-supondo atributos negativos (violência, associação com o crime, vingança) mesmo sem dados suficientes, mas com base no racismo, no classismo, na criminalização da pobreza. Este processo desponta em uma noção enrijecida que interpreta os fatos como previsíveis e evidentes (como não se não houvesse outra saída, afinal: é pessoa em situação de rua, usa drogas... A morte é só uma realidade que chegará a qualquer momento), além da responsabilização e culpabilização das vítimas, mesmo pós-morte. O autor elucida:

Nas notícias, sempre há a indicação de que a investigação dos crimes ainda será realizada, no entanto, parte-se do princípio de que os crimes decorrem dos seguintes

fatos: 1) Acerto de contas em virtude do envolvimento com o consumo de substâncias psicoativas e com o tráfico. 2) Acerto de contas de outros tipos, brigas rotineiras entre pessoas em situação de rua. 3) Acidentes ocasionados por tentativas de fazer fogueiras para se proteger do frio, aliado ao consumo de substâncias psicoativas, o que resultaria em uma incineração acidental (Melo, 2019, p.206)

Achille Mbembe (2021, p.46) forja o conceito de brutalismo como processo de investimento do poder na “carnificina e derramamento de sangue”, em um envolvimento em guerras sem que exista qualquer remorso pela violência elevada a uma condição absurda. A banalização da selvageria, da ultraviolência em uma internalização que suporta, permite e aceita os mais exorbitantes gestos violentos.

Este conceito se articula com onde está clínica está arriada por trazer a atmosfera da guerra para as cenas do cotidiano, o que faz todo e qualquer lugar poder virar um campo de batalha, pois o brutalismo se encarna nos corpos, nos tecidos e veias e não tem na arma a sua única fatal maneira de matar, pois se incluem outras formas de levar a vida ao seu destino fatal. O brutalismo, como um modo de organização e gestão da força, consegue operar de modos plurais e complexos e produz como efeito desde a ferida, no grito, nas fatalidades em tecidos rotineiros de um cotidiano marcado em um *continuum* não-tão-mais-contraditório entre a morte e o prazer-pela-morte-do-outro, o elogio da violência.

Não é mais um absurdo ver corpos abatidos fazendo parte do fundo imagético dos nossos almoços em meio aos programas sensacionalistas que fazem dos corpos negros uma espécie de *buffet* ao brutalismo da branquitude que goza ao ver “mais um CPF cancelado”, onde uma vida, uma história podem ser, facilmente, reduzidas a condição de “mais um presunto” a depender da cor, classe, gênero-sexualidade ou lugar.

*Em meia zorra e covardias,
Periferias, vielas, cortiços,
Você deve tá pensando,
O que você tem a ver com isso?*

*Desde o início,
 Por ouro e prata,
 Olha quem morre,
 Então veja você quem mata,
 Recebe o mérito, a farda,
 Que pratica o mal,
 Me ver pobre preso ou morto,
 Já é cultural
 Nego Drama - Racionais Mc's*

No cotidiano da vida de Gira Mundo, pelo menos 2 guerras se articulavam: a farsa da guerra às drogas e as guerras de facção. Porém, Gira Mundo operava com modos de funcionamento diferentes nestas guerras. Desde o corpo-alvo de uma guerra fictícia inventada para a autorização da necropolítica (Mbembe, 2018) tomando o negro, periférico, usuário de drogas como um inimigo (Mbembe, 2019) que autoriza a eliminação, com o subterfúgio da sua periculosidade, violência, animalidade. O que deixa nítida uma atualização dos processos coloniais que projetaram as figuras de violência, perigo e horror nas pessoas escravizadas.

A partir das discussões de Grada Kilomba (2019) e do que meu corpo-pesquisador-analista percebeu no encontro com a maloca, é preciso situar que o que se diz sobre a maloca enquanto categoria generalizada diz muito sobre o imaginário da branquitude, aspectos que denega em si projetados na maloca. Enquanto, criam-se narrativas endurecidas sobre a periculosidade da maloca (com ênfase no atual Brasil colonial-policialesco) enquanto o que dizem os dados trazidos pela Rede de Observatórios de Segurança (2021; 2022) mostram que é a polícia uma instituição voltada para a concretização do genocídio das pessoas negras, afinal negros são os maiores alvos da violência policial e são os que mais morrem nas ações policiais. Afinal, a polícia estrutura suas ações tendo o racismo como fator de estruturação. A título de confirmação desta realidade, os pesquisadores trazem dados de Salvador, Recife e Fortaleza que em 2020 absolutamente todas as pessoas mortas pela polícia eram pessoas negras.

O Anuário Brasileiro de Segurança Pública 2022 organizado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública – FBSP (2022) registrou uma queda no número da letalidade provocada por

policiais, explicada pelo aumento do uso das câmeras nas fardas de policiais em 2021, segundo o documento em 2020 foram 6412 mortes, enquanto 2021 o número reduziu para 6145. Segundo o anuário, negros(as) totalizam 84,1% das vítimas das mortes pela intervenção militar.

*Se não existe a pena de morte no brasil;
Por que a pm mata tanto?
Facção Central – Lágrimas de sangue*

*Cada cassetete é um chicote para um tronco
Criolo – Esquiva da Esgrima*

Essa realidade coaduna o que Achille Mbembe (2021) afirma sobre o brutalismo trazer uma densa atmosfera de normalização do horror, onde os assassinatos não são mais exceções em uma equiparação do campo de guerra e da vida civil. Inclusive com a utilização de técnicas próprias da guerra no âmbito da vida comum. Nos inconscientes de um país que nasceu de um genocídio, que se ergueu sobre os corpos negros e indígenas, regando as conquistas com sangue dos nossos ancestrais, é bem comum que seja naturalizada a morte de tantas(os) subjetividades periféricas, até porque a sensibilidade é marcada por fatores de raça, classe, gênero e sexualidades, lugar, corpo, deficiência, idade. Essa ressalva se faz em tempos de discussão de um declínio da sensibilidade e da empatia em um âmbito global, pois para algumas vidas nunca houve sensibilidade e empatia, a lembrar de Achille Mbembe (2018) e Butler (2019) ao situar os corpos que não são passíveis de luto, por serem corpos matáveis.

No campo da encruzilhada enquanto saída, meu corpo foi visitado por uma angústia semelhante ao dia em que recebi a notícia da morte de Gira Mundo. Por momento, a saliva pesa uma tonelada em meio à garganta por ratificar que não havia mais saídas clínicas, pois sua vida já havia ceifada. O que me faz retornar para o dia em que escolhi analisar meu encontro com Gira Mundo e me fez perceber que pensar a ampliação de caminhos pode ser de alguma importância para o *ethos* clínico de quem pode encontrar outros Gira Mundos em suas práticas clínicas.

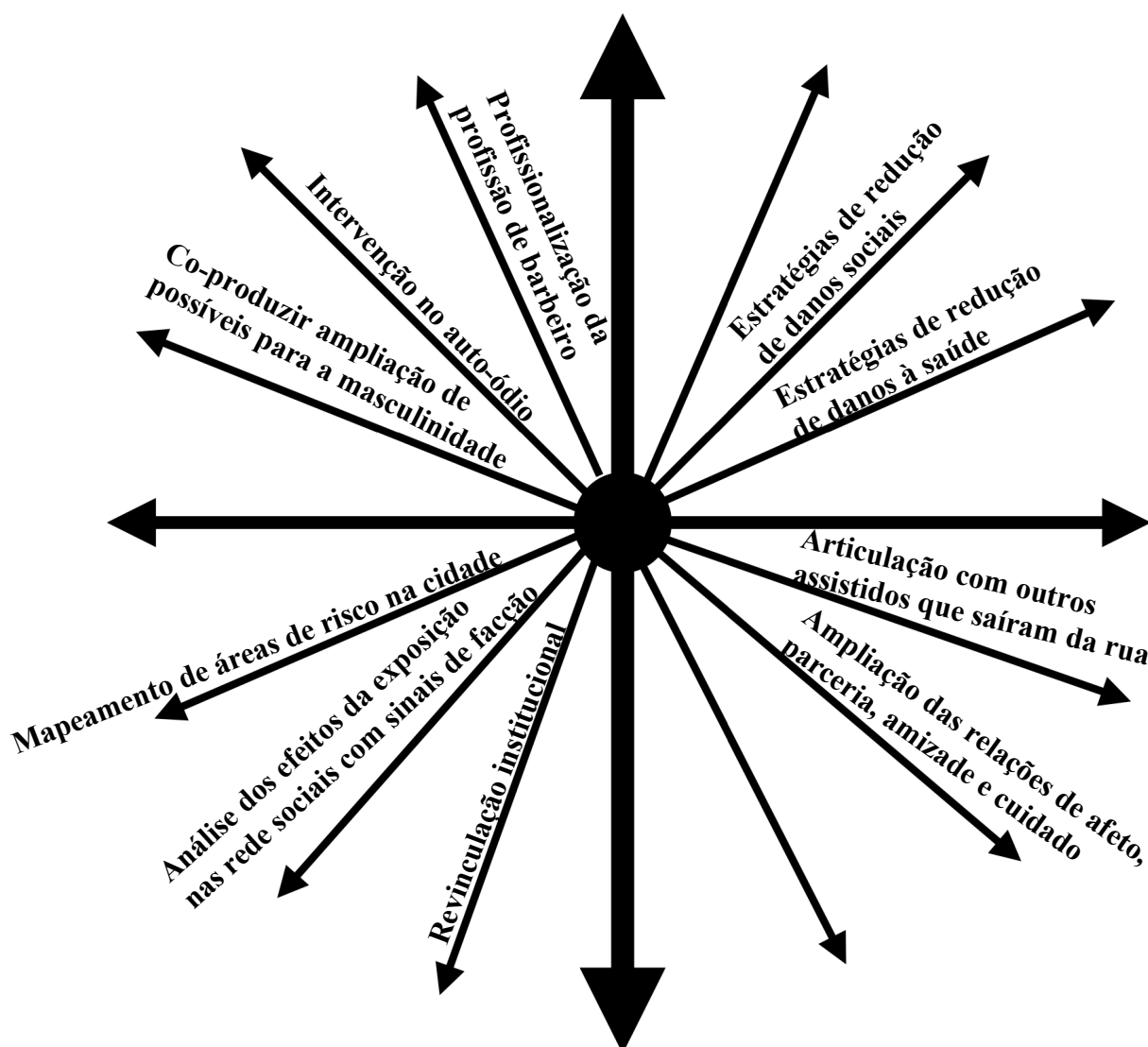


Figura 22 - Encruzanálise intervenção (saída) - Gira Mundo

Da voz só que é ouvida quando se faz grito (Maria Navalha)

Sua língua é uma faca
 Faço dela o meu perfume
 Sacrifico o meu sangue
 Transiciono no negrume
 Ela é Maria
 Ela é Maria, Maria
 Linn da Quebrada – Amor amor

Maria Navalha chegou até a mim antes mesmo de conhecê-la pessoalmente. Ela foi retratada e adjetivada por outras pessoas ainda nos meus primeiros dias de trabalho como

psicólogo no Corra. Nas narrativas sobre Navalha, as pessoas que já a conheciam evidenciavam sua face espinhosa, audaz e árida, com as advertências de que eu teria que ser esperto perto dela.

A flexibilização do trabalho nas políticas públicas incide negativamente em dois tipos de vínculos, a saber: o vínculo de emprego dos profissionais com os serviços que fica à mercê de conchavos políticos, contratos com tempo determinado, e o vínculo dos profissionais com as pessoas assistidas que vivem em uma constante desconfiança, suspeita de que os profissionais podem sair a qualquer momento.

No campo da maloca em Feira de Santana essa suspeita impôs à nova equipe uma espécie de período probatório mobilizado por testes, provocações, suspeita. Como já anunciei, as pessoas em situação de rua são marcadas por promessas não cumpridas, perdas, rompimento de vínculos, barganhas de cunho religioso. O que nos levava a pensar que, às vezes, o que subjazia uma brocação de colete era uma defesa para não se machucar ao se abrir, permitir alguém adentrar em sua vida já destroçada por inúmeros processos de opressão, depois sair e não mais voltar.

*Bora ver se essa equipe é de verdade mermo
Porque de boca todo mundo é
Eu não dou 1 mês para esse povo ir embora
Zé Pretinho⁷⁷*

Além disso, havia uma suspeita constante de que as(os) profissionais só estavam na rua por dinheiro, como se o ataque fosse um modo de extrair da lama um diamante afeto, raro e precioso pela violação ter se tornado uma rotina para muitas(os). Denunciar aos gritos: “Vocês são tudo falcatrúia, só tão aqui por causa de dinheiro” parecia se anunciar como o prelúdio de

⁷⁷ Homem negro, firmava um lugar de liderança entre os malocas por sua imponente e seu humor afiado. Sempre tinha uma resposta na ponta da língua.

uma demonstração de afeto, ou de uma negação que expressasse: “Não, não é só por dinheiro. Também é por você”.

Por algum tempo essa foi a tônica dos encontros com Maria Navalha, denotando que uma aproximação requeria paciência, cuidado e respeito, sobretudo por sua história de vida ser marcada por tantas dores, perdas e violências. A insistência ia na contramão da desistência que uma *corpa* travesti negra em situação de rua já estava habituada e diante de tantas repetições, a acidez protegia de, novamente, acreditar que poderia ser acolhida e amada e depois ser abandonada, violentada como já ocorrera tanto em sua história.

*Deixo o amor pra vocês
Que têm tempo
Enquanto vocês ama
Eu tô no corre!
(risos)
Maria Navalha*

Apesar do sentido estrito e nítido da frase de Navalha e do meu desvio em cair em uma interpretese⁷⁸, a frase de Navalha ultrapassava seu corpo-só e atava histórias de tantas outras que, como ela, construía uma armadura subjetiva forjada com o suor das tentativas mal sucedidas e com sal da lágrima aos olhos que de tão constantes e insistentes, hora ou outra secam e se fazem pedra na garganta, daquelas que trazem peso ao engolir palavras não-ditas, declarações inauditas ou se fazem corpo-armadura que fazem do poro surgir espinhos que protegem dos constantes ataques.

Apesar da frase provocar risos a quem estava ao redor, em mim reverberou se desdobrando em uma pergunta-provocação e, infelizmente, real: *E eu, uma travesti, não mereço*

⁷⁸ Deleuze e Guattari (1997) criticam a lógica interpretativa que algumas psicanálises se baseiam por submeter a diferença ao modelo, a multiplicidade ao unificado, a singularidade à universalização. Os autores propõem a substituição da interpretação pela experimentação.

ser amada? Pensar nesta realidade me paralisou tanto na época, quanto no momento desta escrita, momento em que sinto meu corpo sendo revisitado por uma profusão de afetos ao lembrar da solidão de uma travesti negra em situação de rua e pensar na possibilidade de Navalha morrer sem dar outros contornos a esta pergunta. É inevitável pisar com os pés no chão (ainda que por meio de um exercício de memórias) sem que estas histórias não nos desloquem em nossas ilusões de certezas fechadas.

A solidão capturava Maria Navalha por todos os lados, pois apesar de ser uma pessoa em situação de rua como tantas outras que lá estavam (o que justificaria um nós, em tese), era uma travesti (o que a fazia única e, portanto, outra-que-não-nós). E apesar de ser uma travesti como tantas outras na cidade, era uma pessoa em situação de rua. A experimentação de deslocamentos estava entre as violências, a ausência do nós, do comum.

A este respeito, a pensadora transfeminista Maria Clara Araújo dos Passos (2021) situa a importância da criação de uma rede de afeto afrotransfeministas como forma de quilombo de cuidado para travestis e mulher *trans* negras que representam possibilidades de articulações afetivas concretas para vidas lançadas para fora de qualquer possibilidade de afeto em uma sociedade que cria condições raciais, sociais, de gênero e sexualidade para a distribuição de possibilidade de afeto, seja ele de amizade ou amoroso.

Por vezes o que une travestis negras nestes quilombos de afeto é o que Vilma Piedade (2018) chama de “dororidade” por compreender que, apesar de ser basilar para o movimento feminista enquanto apoio, irmandade, suporte entre mulheres, o conceito de sororidade não alcança as mulheres negras, não alcança as pretitudes vistas pelo feminismo negro como excluídas pelo feminismo branco. O conceito de dororidade provém das dores, vazios, ausências, silenciamento produzidos pelo racismo para pessoas pretas.

Como revide às falcatruas e encurralações que constantemente lançavam Maria Navalha no barril dobrado que é viver como travesti em situação de rua em um país especialista em matar preto, pobre e pessoas *trans* e travestis, a construção desses quilombos afetivos oriundos de uma *transdororidade* é fundamental como uma navalhada nas paredes que impõe aos corpos travestis uma cela solitária mesmo em meio às ilusões de liberdade. Afinal, como afirma Letícia Carolina Nascimento (2021), determinados movimentos feministas atribuem uma condição transfóbica de considera uma “sister” mulheres a partir de um referente de genitália. A pensadora transfeminista aponta a hipocrisia da reprodução da *boutade* de Beauvoir: Não se nasce mulher, torna-se mulher. A condicionalidade transfóbica da genitália como definidor de gênero é rocha no meio do caminho.

Maria Clara Araújo dos Passos (2021) situa como saída movimentos de afrotransquilombamento como contramão da desumanização colonial que utilizou a separação das subjetividades encruzilhadas como fundamento para criação de *caminhúnicos* para a subjetividade, pois quando caminhos se cruzam as saídas se multiplicam e o que a ciscolonialidade deseja é impor a despluralização dos caminhos para vidas travestis e *trans* para que se vejam sem saída.

O chão das ruas que pisei me ensinou que, por vezes, muitos(as) malocas performassem uma subjetividade forte, perigosa, violenta como modo de autoproteção e sobrevivência em meio às armadilhas da selva de pedra. E essa gramática da selva fazia parte do discurso dos próprios maloqueiros, com expressões do tipo “caça/caçador”, “presa fácil”, “os mais fortes sobrevivem”. Essa racionalidade colocava em funcionamento uma rede de relações baseada na competição, provocação, agressividade que, aos olhares mais atentos, revelava um *modus operandi* que revelava uma captura dos desejos para reprodução de lógicas colonial-capitalísticas (Rolnik, 2018) que lançava estes corpos em uma esteira de autodestruição, mesmo

que acreditassem que se tratava de uma “lei das ruas”, da “vida loka” que podem ser traduzidas pelo *status quo* do “é assim mesmo”.

A pensadora transfeminista Bru Pereira (2021) traz uma análise densa e afiada acerca da temática da sobrevivência no âmbito da pandemia da Covid-19, na qual o ex-presidente do Brasil Jair Messias Bolsonaro (2019-2022) fazia falas eufemistas acerca do vírus e afirmava aos risos seu porte de atleta o impediria de morrer com o coronavírus, enquanto famílias choravam o luto da morte dos seus familiares. A autora discorda deste discurso da sobrevivência posto no *hall* do heroísmo supostamente intocável, para sustentar uma paisagem diferente acerca da sobrevivência com relações de solidão, mas com uma insistência vital que contrapõe o travestício cotidiano.

Porque nascemos para morrer, mas não morremos

Kerollayne Rodrigues (citada em Pereira, 2021, n/p)

Não há, todavia, qualquer apelo a enxergar nas pessoas trans uma espécie de “cemitério nas costas” (Pereira, 2021, n/p), mas de reconhecer que o driblar a morte tem a missão de manter viva a memória daquelas(es) que não conseguiram sobreviver. Sem qualquer romantização neste processo, pois qualquer pessoa *trans* gostaria de não ter só que sobreviver, não ter que lutar à sós contra um *cistema* que se alimenta da eliminação dos corpos *trans* e travestis para forjar a supremacia cis, ou como dizem as pensadoras transfeministas, Cispremacia.

A gente combinamos de não morrer
Conceição Evaristo

Em homenagem a Conceição Evaristo,
A gente combinamos de não morrer.
Precisávamos também que eles tivessem
combinado de não nos matar.
(...)
São eles que morrem a gente,
apesar do que a gente combinamos.

Jota Mombaça (2021, p.29)

No entanto, como pluriversos desta insistência em não morrer emergia uma diversidade de outramentos e(m) suas múltiplas faces, das mais raivosas, violentas e reativas às doces, carinhosas, divertidas em uma identidade rizomática (Glissant, 1990/2021) que daria nó nas tentativas de rostificação que a branquitude tentava/tenta impor à maloca. Em um modo de subjetivação que dava nó nas escutas que pensavam a subjetividade em seus pares maniqueístas.

*Maloqueiro também dança, ri, brinca
Não é só brocação não
(gargalhada)
Exu Tiriri*

Maria Navalha era várias em um só corpo, para uns a Navalha afiada que é capaz de cortar com as respostas desconcertantes e rápidas que como defesa às transfobias recreativas que tentavam colocá-la como piada. Como boa malandra, Navalha dominava as artes do ataque e do revide como modo de sobrevivência em um dos países que mais matam transexuais e travestis no mundo. Para outros, a Maria doce, sedutora, singela que destilava ora uma obliquidade, ora as artimanhas da sedução-resistência de Maria Felipa⁷⁹.

rotina amarga dos afetos clandestinos fazia com que a madrugada fosse o cenário do desejo e procura por Maria Navalha. No entanto, essa procura, não raramente, era atribuída à diferença da presença entre mulheres e homens na rua, como se uma travesti só pudesse ser desejada em um cenário de “escassez feminina”. O amanhecer reservava para Maria Navalha cenas de desprezo, desdém e até de violências, reforçando um *modus operandi* das relações escondidas e da ausência das demonstrações de afeto público.

⁷⁹ Maria Felipa de Oliveira (1799-1873) mulher negra livre, nascida na Ilha de Itaparica/BA, que atuava como pescadora, capoeirista habilidosa. Maria Felipa era chamada de heroína negra da independência por liderar um grupo de 40 mulheres – as vedetas. (Ibarra e Resende, 2022). Conforme contam as oralituras que Maria Felipa e suas parceiras usavam da sedução para atrair tropas portuguesas e vencê-los.

Nesse sentido, o abraço não era apenas um clichê atribuído ao nome do programa Corra pro Abraço, mas uma das poucas demonstrações de afeto público que Maria Navalha recebia vindos da equipe profissional. Como já anunciei, aporofobia e transfobia faziam com que alguns profissionais (inclusive das equipes especializadas de trabalho com PSR) condicionassem os nossos abraços ao salário ou a ser um serviço vinculado ao governo do estado (visto como superior aos serviços municipais). Ou seja, para uma travesti em situação de rua receber um simples abraço não poderia ser afeto, tinha que ter algo relacionado a dinheiro ou a nível de vínculo empregatício. E isso aparecia nos discursos da rádio-maloca, “Fulana falou que vocês só abraça maloqueiro porque ganha muito” disse um assistido. Essa realidade me faz lembrar de uma frase da pensadora transfeminista Megg Rayara Gomes de Oliveira:

Por que o movimento social de Negras e Negros não me abraça? Por que não me ouve mesmo quando eu grito? Por que o Movimento Social de Negras e Negro continua ignorando de forma sistemática a situação de exclusão e violência que incide sobre as existências de travestis e mulheres transexuais negras? A resposta se anuncia, mas não pode ser tomada como algo preciso. (Megg Rayara Gomes de Oliveira, 2020, p.173).

Já os abraços que recebiam dos grupos religiosos eram como pré-requisito para a entrega de comida e para uma performance religiosa de exposição da história dos sujeitos mesmo sem seu consentimento, com humilhações, demonização da vida em situação de rua e racismo religioso. Em nossas atividades de extensão era muito recorrente nos depararmos com estas práticas, inclusive com uma certa atmosfera que nós enquanto profissionais estávamos atrapalhando o momento da oração.

Pairava uma percepção de que, para ter acesso a um copo de mingau, um cachorro quente, uma tigela de sopa, estas pessoas já cansadas, violentadas tinham que ser usadas enquanto objeto de comparação entre céu e inferno, ou como uma lógica perversa de capturá-las enquanto “exemplo” do que poderia acontecer com quem se afastasse da igreja, como um

zoológico humano que mostrava como era o mundo de quem desviava da igreja ou quem experimentava alguma droga, em uma objetificação dos corpos da maloca para uma pedagogia do medo que é nitidamente racista e classista. Além disso, havia repetidas situações de assédio nas perguntas sobre a internação em comunidades terapêuticas ou a clássica pergunta: E aí, vai aceitar Jesus hoje? Inclusive havia um relato clássico de um Exu Marabô⁸⁰ que falou que a igreja só ajudava até aceitar Jesus, depois disso era cada-um-por-si. “Quando não aceita ganha sopão, quando aceita nem abraço ganha... mais vantagem não aceitar então!”, disse Marabô gargalhando

No campo das comunidades terapêuticas, é preciso lembrar uma experiência que Maria Navalha me contou enquanto esperávamos um atendimento médico. Na ocasião, ela afirmou já ter passado por comunidades terapêuticas, no entanto, alocada em unidades voltadas para homens e que sua identidade de gênero e seu nome social foram desrespeitados. Inclusive, com o sumiço de algumas roupas por serem lidas como femininas pelos monitores de uma das CT's em que foi internada.

Voltando ao campo das demonstrações de afeto público, até o beijo no rosto (tão comum em nossa cultura) de Navalha nos homens da equipe era acompanhado de risos e piadas por parte dos homens da maloca, condenando ao risível o afeto manifesto a uma travesti. Pois o mesmo não acontecia com as mulheres *cis* da rua. Dos beijos no rosto aos simples e corriqueiros abraços, Maria Navalha parecia não ter o direito de receber afeto público sem que este não viesse acompanhado de algum tipo de violência.

Nesse caso, não se tratava apenas de uma demonstração simples de afeto em público. Nosso abraço em Maria Navalha também era um ato político e uma intervenção clínica que ia

⁸⁰ Jovem, enigmático, sempre desconfiado deixava um ar que estava sempre nos observando, sempre nos colocando a prova como se o período probatório fosse eterno.

na contramão das violências à luz do dia, mostrando que uma travesti poderia ser abraçada na presença de outras pessoas e não apenas nas madrugadas às escondidas.

Dentre estas violências estava a sorofobia fantasiada de “piada” quando abraços em Maria Navalha tinham como plano de fundo sonoro risos, cochichos e chegavam ao extremo de virar comentários após os episódios. “*Vei, tu não tem medo de ficar aidético não? Fica aí, sacana abraçando Maria Navalha.*”, como se qualquer mínimo contato com Maria Navalha representasse o risco de transmissão e a alocasse em um lugar de intocável, como se seu corpo se reduzisse a uma condição virulenta e sua vida ao seu diagnóstico. Apesar dos comentários serem oportunidades de desconstruirmos a sorofobia manifesta em crenças distorcidas e desconhecimento, sabíamos quão violentos eram aquelas ações e que demandavam uma intervenção mais ampla.

Segundo Rossi *et al.* (2022) as Travestis e Mulheres transexuais estão entre as pessoas mais afetadas por HIV, sífilis e outras Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST's)⁸¹ em virtude de uma gama de processos que vão desde fatores comportamentais, epidemiológicos, socioestruturais, a exemplo a dificuldade de acesso a serviços de testagem e retrocessos na concretização da Política Nacional de Saúde Integral de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais (2013) que tem como objetivo específico: “XI - oferecer atenção integral na rede de serviços do SUS para a população LGBT nas *Infecções Sexualmente Transmissíveis* (ISTs), especialmente com relação ao HIV, à AIDS e às hepatites virais” (p. 23).

⁸¹ A terminologia Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST) passou a ser adotada em substituição à expressão Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST), porque destaca a possibilidade de uma pessoa ter e transmitir uma infecção, mesmo sem sinais e sintomas. A denominação ‘D’, de ‘DST’, vem de doença, que implica em sintomas e sinais visíveis no organismo do indivíduo. Já as ‘Infecções’ podem ter períodos assintomáticos, ou se mantêm assintomáticas durante toda a vida do indivíduo, como são os casos da infecção pelo HPV e o vírus do Herpes, detectadas por meio de exames laboratoriais. O termo IST é mais adequado e já é utilizado pela Organização Mundial de Saúde (OMS) (Girondoli & Soares, 2022, p.2)

Ademais, Rossi *et al.* (2022) apontam outros fatores que dificultam o acesso das travestis e pessoas *trans* ao seu direito à saúde, a saber: transfobia, estigmas, discriminações, falta de acesso a identificação jurídica que se impõem como empecilho para a concretização eficaz das ações de cuidado às travestis e pessoas *trans*.

Rossi *et al.* (2022) situam que, apesar do HIV ser um vírus que pode infectar pessoa independentemente de gênero e sexualidades, as pessoas LGBTIA+ sofrem com inúmeras formas de opressão em uma tentativa de equiparar as duas realidades como sinônimo. O autor situa a epidemia de HIV — que teve nos anos 80 o seu *boom* — como um dos divisores de águas para a utilização deste processo que envolveu inúmeros fatores sociais, políticos, econômicos para transformar em uma questão puramente associada às pessoas LGBTIQIA+, como efeitos da LGBTIQIAfobia. Na pesquisa dos autores foram realizados grupos focais com aproximadamente 30 travestis e mulheres *trans* e uma das entrevistadas situou que era vista como uma “bomba de IST” (p.13), o que ratifica a maneira como as travestis e mulheres *trans* sofrem como discursos transfóbicos, dentre eles a sorofobia que consiste em discursos e práticas violentas direcionados para pessoas que vivem com HIV.

Esse aspecto se encontra com as denúncias de Sofia Favero (2022) acerca da hipocrisia *cis* que afirma sentir nojo, repugnância, ojeriza das corpos travestis e *trans*, mas consome, deseja e objetifica nos registros íntimos escondidos. As pessoas *trans* e travestis são lançadas em um dilema dicotômico cheio de armadilhas, pois se apresenta sempre como a sombra, o negativo, a sujeira: “Normal, patológico. Saudável, adoecido. Desejado, indesejado. Familiar, estranho. Natureza, cultura. Cidadão, margina Benção, maldição. Limpeza, sujeira”. (Favero, 2022, p.57).

Estes pares me lembram a afiada análise que Grada Kilomba (2019) opera da colonização, na qual a branquitude tenta sustentar a pureza do seu “eu” a partir da projeção dos seus predicados denegados no outro. Enquanto o branco colonizador não era higiênico, com

maus hábitos, violentava, estuprava, construiu narrativas sobre selvageria, violência, periculosidade atribuídas aos povos originários e às pessoas africanas e afrodiaspóricas. Desse mesmo modo, a cisgeneridade opera seu sistema de vigilância e controle, partindo da premissa de ser natural, saudável, feliz enquanto as pessoas trans e travestis seriam doentes, sujas, promíscuas. Não é preciso ir muito longe para percebermos que se trata de uma falsa simetria que tem na sua base a tentativa de manter a cisgeneridade como subjetivação cêntrica, ao preço da opressão das outras identidades de gênero (Favero, 2022).

Acerca dessa outrerização, cabe retomar as formulações de Letícia Carolina Nascimento (2021) que cita Beauvoir para situar que pelo fato da mulher cis não se constituir como um ser em/para si, é marcada enquanto outro. No caso das mulheres transexuais e travestis os processos de outreridades produzem vulnerabilização das existências, fazendo das travestis e mulheres trans “Outro do Outro do Outro” (Nascimento, 2021, p.52).

Sofia Favero (2022) faz uso do lugar que a cisgeneridade a colocou como um contra-golpe e incorpora a sujeira enquanto um vetor insurgente, agressivo que contrapõe a violência da limpeza, da purificação, da unidade que sustentou eventos históricos mortíferos como o Colonialismo e o Holocausto que encontra ramificações no higienismo da maloca e na sorofobia contra pessoas que vivem com HIV. A autora faz uso dos adjetivos que lhe deram como mote para um convite à Psicologia desobedecer ao ideário de limpeza para incorporar o assombramento, a perturbação como tarefas que duelem com a norma.

Sem qualquer intenção de interpretar a experiência de Navalha a partir do que Sofia Favero (2022) aponta, mas experimentando avizinhamentos possíveis, o contra-golpe enquanto sujeira em Maria Navalha estava em sua língua-navalha sempre carregada para metralhar respostas afiadas, xingamentos, cortes incisivos quando necessário. Fazia-o sem qualquer preocupação, decerto por precisar fazer isso para que onde não florescia o respeito, pudesse se erguer o medo.

Por muito tempo me perguntei o porquê de Maria Navalha agir de forma tão ríspida nos serviços institucionais que adentrava, por vezes reduzindo a uma simples característica própria de sua subjetividade, que a lançava nos julgamentos enquanto problemática, briguenta, encenqueira. No entanto, a rotina da maloca em Feira de Santana sempre oscilou entre as violências diretas (desde as cometidas pela polícia àquelas produzidas pelos profissionais, sempre anunciadas após pois na frente da equipe do Corra os personagens polidos se erguiam) e as violências indiretas (que envolviam a negação aos direitos, portas fechadas, falta de acesso ao conhecimento sobre os direitos).

Inclusive, havia relatos de que estas violências aconteciam nos serviços especializados para as pessoas em situação de rua e nos serviços de saúde. Negação de atendimento por falta de documentos, por estarem “mal vestidas(os)”, descalços ou sob efeito de substâncias psicoativas, violência física por parte de porteiros e seguranças, violências verbais por parte de recepcionistas e dos profissionais.

Hoje em dia pra um morador de rua chegar em um lugar e dizer que vai fazer um documento no SAC [por exemplo] e não pode fazer, porque eles botam pé firme, ‘ah não, você não tem condições de fazer porque você não pode entrar por causa da roupa...’. Com o Corra a gente consegue fazer um documento, consegue ir pro médico, e graças a Deus, muitas consultas eu tenho provas aqui, que eles correram atrás pra mim, das minhas varizes... assistida do Corra Feira de Santana (citada em Araújo & Saad, 2019, p.121)

Como forma de atenuar e prevenir esses tipos de violência, o Corra pro Abraço em Feira de Santana adicionou uma prática que não estava tipificada no *hall* das ações das equipes de outras cidades: acompanhar as pessoas em situação de rua em consultas de saúde, audiências e instituições para tirar 2ª via dos documentos. A estratégia era de catalisar uma vinculação

das(os) assistidas(os) com os serviços, assim como prevenir nos casos de racismo, aporofobia, lgtqiafobia institucionais.

E em uma destas atividades, acompanhei Maria Navalha em uma Policlínica. Ao chegar, apresentei-me falando nome, profissão, nome do programa e logo após apresentei Maria Navalha como assistida do programa. A resposta insossa e algo áspera já chamou atenção, mas não destoou da rotina de um trabalho com uma série de atravessamentos (precarização, vínculos frágeis, má remuneração, questões ligadas aos princípios do SUS, etc) que fazem parte do cotidiano do trabalho dos trabalhadores em saúde da cidade que, em sua maioria, têm seus vínculos associados às cooperativas de saúde, não têm acesso à educação permanente em saúde e sua estabilidade está condicionada ao apoio a políticos da cidade.

Todavia, como na época Maria Navalha não tinha acesso ao documento com seu nome social, ouviu em alto e bom som um nome do qual já não se reconhecia há tempos, que não reflete sua subjetividade. Por ora, parecia que aquele ato incomodou mais a mim do que a Navalha, quiçá por já ser recorrente passar por isso nos espaços onde circula, quiçá porque as dores que estava sentindo protagonizavam no momento seu maior foco.

Essa violação não se restringiu ao momento da recepção, no momento da triagem com a enfermeira o mesmo processo se repetiu. De início, a profissional perguntou qual meu nível de vínculo com ela e quando expliquei ser profissional de referência, permitiu minha entrada. Em um ímpeto que misturava o medo de vê-la tendo sua identidade negada novamente e de me apresentar como forma de tentar impedir que ela fosse mal atendida, eu quem apresentei Maria Navalha à enfermeira e, a partir disso, as intervenções foram feitas com a fala direcionada a mim. Decerto por se sentir vigiada de alguma maneira, o que fez com que Navalha se tornasse coadjuvante em um atendimento que precisaria ser o foco.

Novamente, era um corpo sem voz à medida que as perguntas eram feitas para mim e não para ela. Ao perceber que fui corresponsável por aquela configuração, fui silenciando e permitindo que ela respondesse. Mas em alguns momentos, ela dizia: “Fala aí Deivinho”, não sei se pelas dores ou para experimentar uma pequena dose de alguém a protegendo em um cenário em que era abjetificada.

Enquanto a corpa de Navalha era afetada pela abjeção, as mulheres *cis* em situação de rua eram capturadas por serem colocadas pelo machismo enquanto objeto de posse dos companheiros, o que produzia um controle dos seus corpos, afetos e relações. No entanto, os pactos da masculinidade faziam com que os homens não respeitassem as mulheres por serem comprometidas, mas sim os seus companheiros como uma espécie de lógica rebanho: “Vei, Maria Molambo é mulher de Zé Pelintra! Mexe não, tem que considerar o cara”. Apesar dos motivos serem motivados por sentimentos de posse, objetificação e pactos da masculinidade, as mulheres *cis* que estavam em um relacionamento tinha uma espécie de “proteção” de não serem assediadas pelos homens da maloca em maioria numérica e no caso de algumas delas significava concretamente uma espécie de monopólio do assédio, por serem assediadas pelo companheiro.

E no caso de Navalha, enquanto travesti que era procurada nas madrugadas para o sexo e abandonada ao amanhecer proporcionava uma solidão que a fazia desejar, inclusive, a “proteção” de um namorado. “Se eu tivesse alguém eu não precisava ter que brocar colete, Deivinho... Como só sou eu, eu tenho que ser barril.” Não há como não se afetar com o fato de uma travesti desejando que alguém a colocasse sob o crivo da posse para tentar eufemizar o cenário dos plurais e insistentes assédios.

Dentre as violências, ela relatou que em um mais um dos constantes baculejos que passava o insuportável e sinestésico som do cassetete em seu já tão maltratado e fragilizado corpo teve como trilha de horror o som do diálogo entre dois policiais: “Pode bater que ele

aguenta! Né mulher não, só tá vestido.”, a PEFEM respondeu: “Se vestiu de mulher pra não apanhar, deixa que eu bato”. Os risos só tornavam a cena mais dolorosa para Navalha que exclamou: “Porra Deivinho, ela tava dano risada e eu apanhando”.

Inspiro-me em Achille Mbembe (2021) e na Jota Mombaça (2021) para pensar o cenário da transposição de um *modus operandi* da guerra para a cena cotidiana, na qual algumas violências fazem parte da rotina das “pessoas trans, assim como sapatonas, bichas e outras corpos dissidentes sexuais e desobedientes de gênero, especialmente as racializadas e empobrecidas” (Mombaça, 2021, p.72) sem qualquer abalo à estrutura da normalidade social. Não se vê como desastre, fatalidade porque a heterocisnormatividade, o racismo, a aporofobia, o sexismo, supremacia cis fazem dessa realidade um projeto que para uns causa um gozo, para outros não provoca qualquer reação. Há mortes que não comovem pela vida perdida, gritam seus incômodos:

Morreu na contramão, atrapalhando o tráfego

Morreu na contramão atrapalhando o público

Morreu na contramão atrapalhando o sábado

Chico Buarque – Construção

Berenice Bento (2018) aponta a existência no Estado um “necrobiopoder” (p.4), sendo o prefixo *necro* (morte) antes do *bio* (vida), — a partir da articulação dos conceitos de biopoder de Foucault e necropoder de Achille Mbembe — porque para a autora foi o genocídio engendrado pelo Estado (*colonial-racista-patriarcal-lgbtqiafóbico-classista*⁸²) como parte do seu desejo de eliminação dos corpos que elegeu como um *corpolição* para seus olhos acostumados com a transparência que não suporta opacidades (Glissant, 1990/2021). Aqui a

⁸² É necessário romper com a figura de um Estado transparente que se baseia em uma democracia racial, de gênero e sexualidade. Nomear o Estado em sua base de produção e reprodução de violência como fundamento para manutenção de alguns em suas condições de supremacia.

equação colonial mostra suas garras: subtração do outro para adição de si como supremacia, poder e dominação.

Não era lá muito incomum encontrar Maria Navalha atribulada, como modo que a maloca nomeia quem se encontra agitada, algo impulsiva e reativa, impaciente, irritadiça. Suas atribuições não cabiam em uma nosogramática (Favero, 2020), nem tampouco em uma dimensão intrapsíquica, não há como descolar suas atribuições das encruzilhadas destes encontros que experimentava, nos quais podia em um mesmo dia: apanhar da polícia, chegar atrasada ao Centro Pop e perder o café, ser humilhada na hora do mangueio, lutar contra estupros à noite e não ser abraçada pela manhã, somados à luta constante pela sobrevivência. Me pergunto hoje: como não ficar atribulada com esse roteiro de vida cotidiano!?

Jamais fomos humanas e por isso podemos ser flor e merda e sagradas

Jota Mombaça – Carta cifrada a Castiel Vitorino Brasileiro

A nosogramática que Sofia Favero (2020) denuncia enquanto uma base epistemológica tem sido base para a psicopatologização das subjetividades *trans*, como forma de utilizar o discurso psiquiátrico/psicológico como arma de produção/reprodução de sofrimento de travestis e pessoas *trans*. Como forma de resistência a esta realidade, o Conselho Federal de Psicologia/CFP lançou em 2018 a Resolução Nº 1, de 29 de janeiro de 2018 que preconiza:

Art. 1º - As psicólogas e os psicólogos, em sua prática profissional, atuarão segundo os princípios éticos da profissão, contribuindo com o seu conhecimento para uma reflexão voltada à eliminação da transfobia e do preconceito em relação às pessoas transexuais e travestis.

Art. 2º - As psicólogas e os psicólogos, no exercício profissional, não exercerão qualquer ação que favoreça a discriminação ou preconceito em relação às pessoas transexuais e travestis.

Art. 3º - As psicólogas e os psicólogos, no exercício profissional, não serão coniventes e nem se omitirão perante a discriminação de pessoas transexuais e travestis.

Art. 4º - As psicólogas e os psicólogos, em sua prática profissional, não se utilizarão de instrumentos ou técnicas psicológicas para criar, manter ou reforçar preconceitos, estigmas, estereótipos ou discriminações em relação às pessoas transexuais e travestis.

Art. 5º - As psicólogas e os psicólogos, no exercício de sua prática profissional, não colaborarão com eventos ou serviços que contribuam para o desenvolvimento de culturas institucionais discriminatórias em relação às transexualidades e travestilidades.

Art. 6º - As psicólogas e os psicólogos, no âmbito de sua atuação profissional, não participarão de pronunciamentos, inclusive nos meios de comunicação e internet, que legitimem ou reforcem o preconceito em relação às pessoas transexuais e travestis.

Art. 7º - As psicólogas e os psicólogos, no exercício profissional, não exercerão qualquer ação que favoreça a patologização das pessoas transexuais e travestis. Parágrafo único: As psicólogas e os psicólogos, na sua prática profissional, reconhecerão e legitimarão a autodeterminação das pessoas transexuais e travestis em relação às suas identidades de gênero.

Art. 8º - É vedado às psicólogas e aos psicólogos, na sua prática profissional, propor, realizar ou colaborar, sob uma perspectiva patologizante, com eventos ou serviços privados, públicos, institucionais, comunitários ou promocionais que visem a terapias de conversão, reversão, readequação ou reorientação de identidade de gênero das pessoas transexuais e travestis (CFP, 2018, pp. 2-3).

Não há, todavia, como a Psicologia seguir afinada com estes princípios enquanto não destituir em termos éticos, metodológicos e epistemológicos a normativa cisheterossexual compulsória que faz com que as lentes *psi* sejam sinônimo de lentes cis-hetero, transformando

tudo que não se encaixa a uma condição de anômalo, anormal. Assim, é fundamental estas fissuras nas psicologias cisheterocentradas para que não se produza/reproduza transfobias camufladas em um discurso *psi* que supostamente suaviza.

Eis que retorno à Psicologia Suja de Sofia Favero (2022) que, sempre afiada como a navalha de Maria, aponta a Psicologia não como ciência da mente, mas como ciência da proibição em um aparelhamento psicológico com técnicas e teorias sofisticadas e usadas para o controle e a disciplina dos corpos, desejos, como se sabe, agindo em função dos interesses coloniais. Em *(des)epistemologizar a clínica: o reconhecimento de uma ciência guiada pelo pensamento cisgênero*, Sofia Favero (2020) elucida que a patologização transpõe o perímetro da clínica psicológica especificamente, sendo capaz de constituir um cenário complexo de vulnerabilidades pela rostificação — com suas redes articuladas de significação e subjetivação, como dizem Deleuze e Guattari (1996) — do transtorno, fazendo do rosto das pessoas *trans* e travestis um *ronstrantorno*.

Assim como o fez a branquitude que criou a outridade de maneira narcísica e autorreferente, a heterocisnormatividade (com seus atravessamentos entre heterocentrismo e ciscentrismo) criou as noções de desvio de gênero e sexualidade a partir do que se distanciava de si como norma/forma. Aqui volta a narrativa colonial: “tudo que não sou eu é um outro, uma outridade”. Esse cenário faz lembrar as palavras da pensadora *trans* Viviane Vergueiro (2016) sobre a cisgeneridade que é apontado a partir do uso de jargões como “normal, não-transtornados, biológicos” (Vergueiro, 2016, p.252), da noção de coerência x incoerência e de dispositivos que constroem sua naturalização e noção de verdade que ainda toma a relação gênero-sexo-sexualidade a partir de uma matriz heterocisnormativa.

Nessa direção, Letícia Carolina Nascimento (2021) tensiona o femiCISnismo que ainda empurram corpos travestis e *trans* para a condição de periferia por se acreditarem enquanto centro essencializado e natural. Para isso, a autora transfeminista propõe desessencializar o

gênero como modo de fissurar o sistema que interdita as mulheridades não-cis em sua existência e questiona: Quando você se tornou *cis*?, como modo de desfazer os discursos da cisgeneridade como norma, natural e essencial da qual as pessoas trans e travestis se desviam.

Ao ouvir Maria Navalha, percebi que a fantada⁸³ nas costas deixava dores e marcas fortes, mas que as palavras lhe soavam como uma rasgar na alma, deixando marcas invisíveis e incomensuráveis. Uma fratura subjetiva que devastava sua vida, ainda mais pela dificuldade de distinguir nitidamente inimigos e aliados, pois a violência vinha de várias direções e por inúmeros lados: maloqueiros, profissionais do cuidado (saúde, assistência social) e da polícia.

Há um discurso de pureza que embasa o que Sofia Favero (2022) chama de suposição de limpeza que permeia os processos de subjetivação normativa que se constrói sobre ideários de pureza ao passo que conduz as subjetividades periféricas a uma condição de sujeira, contaminação. Essa racionalidade faz parte da cisnormatividade atravessa o desejo e compõe inúmeros cenários morais, tutelares, higienistas que figuram violências silenciosas e sutis sob roupagens “assépticas” em um caráter “impronunciável (...) não pode ser nomeada. Ninguém a assina. Se não temos palavras, não temos como identificá-la. Sem autoria. Anônima” (Favero, 2022, p.53).

Não há como resumir as tramas da vida de Maria Navalha às travestilidades, nem apenas à transfobia como caminho que a atravessa enquanto subjetivação. Para pensar com Jota Mombaça (2021), mais bem se trata da dimensão da quebra como um modo de constituição da subjetividade que desvia de uma plenitude ontológica unitária, estilhaços que escapam à lógica engessada e cansada da oposição indivíduo x coletividade e que não conseguem ser assimilados pelo individualismo neoliberal, nem tampouco pelas lógicas generalizantes.

⁸³ Expressão utilizada para se referir aos golpes com cassetete pela polícia, inclusive pelos próprios policiais. Não esqueço que assisti em 2019 um apresentador de programa policial falando algo do tipo: “A PM Bahia tá muito boazinha, desceu o carnaval distribuindo bolo com fanta.” Ao fundo as imagens da polícia agredindo pessoas. A Tv ligada em pleno almoço.

Porém, a produção de estilhaçamentos não deve ser vista como uma experiência subjetiva unânime e, definitivamente, não deve ser vista como uma experiência positiva-em-si, pois há estilhaçamentos que impõem uma quebra às unidades ontológicas que são produzidas pelas violências de múltiplas ordens. Os olhares unitários acerca das encruzilhadas subjetivas de Maria Navalha comportam o questionamento do porquê a violência policial: Por ser negra? Por ser travesti? Por viver em situação de rua? Por ser usuária de *crack*? Para esse tipo de problema uma escuta encruzanalítica possibilita compreender os diferentes caminhos que se entrecruzam na análise de processos impossíveis de serem vistos de maneira separada.

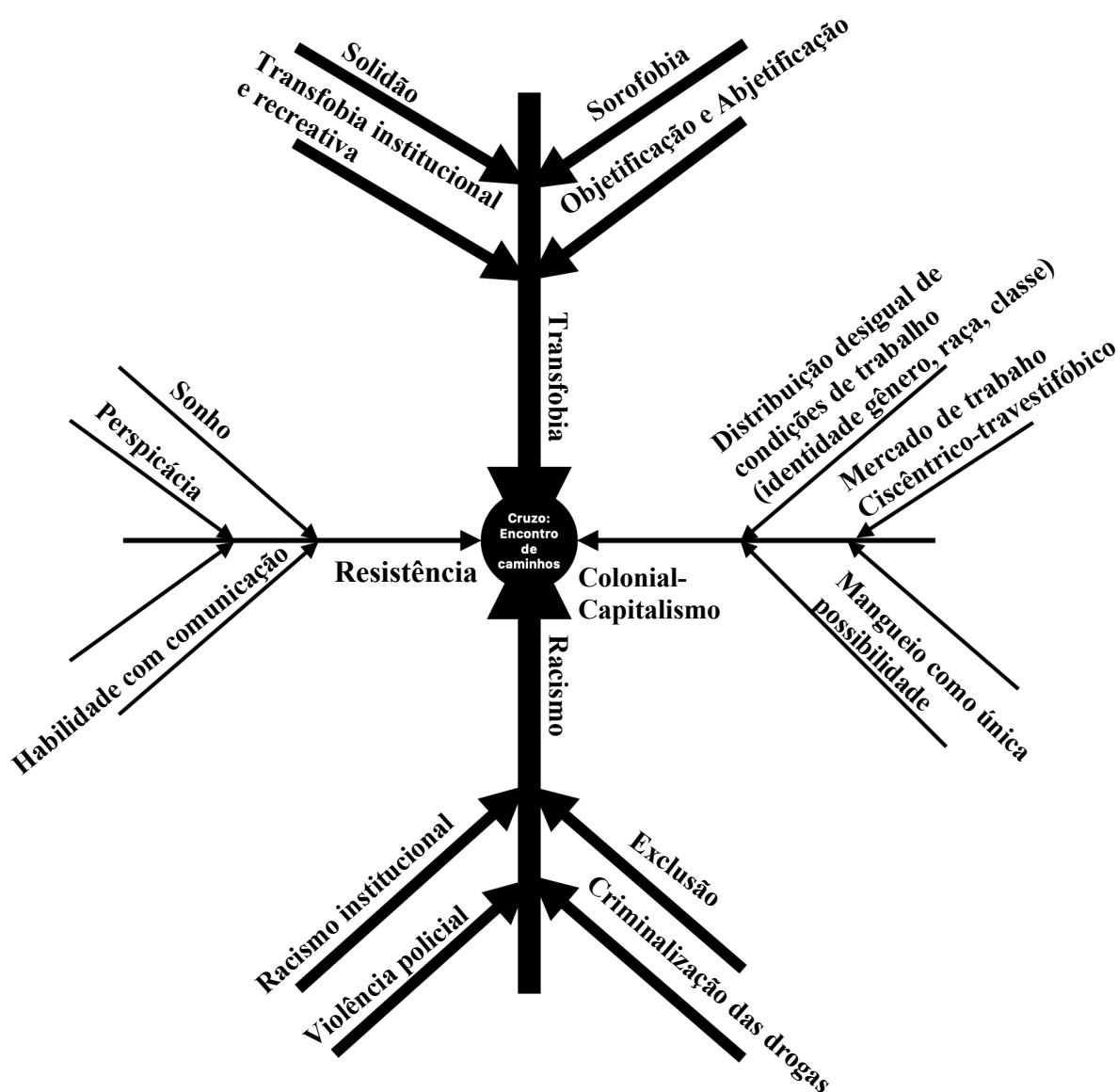


Figura 23 - Encruzanálise análise (entrada) – Maria Navalha

Em nossa conversa enquanto esperávamos seu atendimento, senti-me como quem entra em um labirinto vendado na busca de uma saída alegre a tantas histórias marcadas pela dor, por opressões tão presentes na sua memória. Enquanto as epistemologias hegemônicas capturariam sua narrativa como uma espécie de afunilamento da percepção ao focalizar de maneira mais intensa as situações de sofrimento, esta escuta clínica busca se aproximar da vida de uma travesti em situação de rua que, em muitos momentos, tem que se dividir entre tentar viver e tentar não morrer.

Como fuga desse *ethos* hegemônico, experimentei na situação de escuta com as subjetividades periféricas o que a psicóloga transfeminista Sofia Favero (2020) chama de “descompromisso com a (noso)gramática” (p.13), como tarefa complexa que nos impõe um cuidado constante porque essa racionalidade persiste em nós, sempre na espreita para nos passar uma rasteira, mesmo conscientes e nos posicionando contra suas amarras.

No texto *A Psicologia como farsa frente ao espelho lgbttqiap+*, Letícia Carolina Nascimento (2021) denuncia que a Psicologia se fez a partir do espelho cisheteronormativo branco-europeu-burguês e forjou uma rede de nomeações negativas para o que fugia a essa imagem refletida enquanto única verdadeira, à medida que tentou forjar curas para problemas que inventou ou que, pelo menos, encarregou-se de transformar em problemas de uma mente intrapsíquica. Letícia anuncia 3 invenções: a psicologia, as nomeações nosontológicas (enquanto estudo dos sujeito-doença que inventou) e as curas para ajustar. Para ela, essa trama sustentou uma atitude de suspeita, questionamento, desconfiança da Psicologia que, hegemonicamente, tem servido aos interesses coloniais branco-cisheterossexuais-burgueses e reservado des-lugares do erro, da queda, enquanto outreridades.

Eu quero uma clínica psi onde não precisamos mentir sobre o que precisamos dizer de verdade, que possamos mentir sobre aquilo que não tem ainda consistência para emergir como produto de alguma análise, eu quero mentir, eu quero falar a verdade, eu quero

falar abertamente na clínica psi sem ter por objetivo um laudo para terapia hormonal, eu quero ser de verdade, ser a verdade que eu criei de mim, quero ser abraçada em minha verdade, como farsa permanentemente incompleta (Nascimento, 2021, p.169)

A narrativa-denúncia da pensadora transfeminista Letícia Carolina Nascimento aponta os dedos para a cara de uma clínica que serve às colonizações do gênero-sexualidade, a partir das subjetividades cênicas (neste caso cisheteronormativas) enquanto modelo, mas também enquanto ordenação das demandas. O que Sofia Favero (2020) anuncia enquanto os *a priori* clínicos que escutam enquanto detectores de sofrimentos, angústias porque parte do pressuposto que vivências *trans*⁸⁴ precisam ser, necessariamente, marcadas por dor e sofrimento a ser corrigido.

*Se for para o mal
Da psiquiatria do gênero
Digam que fico.*

Sofia Favero (2020, p.20)

A travesti pensadora Dodi Leal (2018) nomeia como PCIScologia a “prevalência (ora tácita, ora explícita, ora insuspeita)” (p.77) de um ciscentramento das análises como régua analítica a partir de uma normatividade que está na base hegemônico-narcísica das colonialidades de gênero-sexualidade que parte da heterocisnormatividade como chave analítica para construir suas análises. Essa perspectiva encontra na medicalização *vide* psicopatologização das identidades *trans* e travestis a sua tarefa mais corrente.

⁸⁴ O termo *trans* é utilizado aqui a partir da influência de Letícia Carolina Nascimento (2021) como uma série de vidas não cisgêneras. Dentre elas, a autora cita: “transexuais, mulheres transgêneras, homens transgêneros, transmasculines e pessoas não binárias.” (pp. 18-19). Enquanto a expressão mulher trans inclui mulheres transexuais e mulheres transgêneras, enquanto o termo travesti é colocado fora do *hall* do guarda-chuva *trans* como política de afirmação.

Aprendi com a Pajubá-Terapia de Sofia Favero (2020) essa racionalidade que encontra na clínica psicológica uma aliada para concretizar de maneira fundamentada suas violências. Uma destas está associada a uma pressuposição de que a transexualidade e travestilidade estão sempre em suspeita, a partir do crivo fechado e paranóico de verdade x mentira em uma arrogância de que a clínica psicológica tem o poder de definir uma relação entre

Para não dizer que ela não falou de flores, Maria Navalha me contara da sua capacidade de baratino na hora de manguear. “Oxe Deivinho, eu entro na mente daqueles rico tudo”, quando vai ver é nota de 2, 5 e até de 10 já ganhei. Queria muito ouvir Navalha falar mais sobre algo que não apenas dores e estimei que falasse mais sobre sua criatividade nas verdades de suas histórias inventadas que envolviam desde sotaques do interior a se passar por mãe dos filhos de uma amiga. Confesso que por um momento minha atenção a sua fala foi roubada pela imaginação de quantas possibilidades de vida foram sequestradas de Navalha, reconhecendo seu talento com as palavras, com a argumentação, sua criatividade em criar histórias.

*Eu travesti
Assumi que sou divina
E criei a mim mesma
Somos criadoras,
Crias de dores.
A vida se faz
Frente à morte voraz*
Letícia Carolina Nascimento (2021)

“Se eu não criar uma história, eu não ganho”. Era como a criatividade de Maria Navalha em imaginar vidas inventadas para suportar o peso da vida que inventaram para ela dissesse a todo tempo: “Se eu não criar uma história, eu não vivo”. Para além da dureza das opressões e dos efeitos em sua subjetividade, a criação estava viva em Navalha mesmo que não encontrasse vias de expressão diversificadas e mesmo que muitas fossem silenciadas ou marginalizadas. Ouvir Navalha falar de suas potências atiçava em mim o desejo de ouvi-la falar mais sobre

sonhos, por mais que ela esquivasse ao ouvir esta palavra, o que respeitava à espreita de em algum momento convocar seu desejo a desviar da pedra-no-meio-do-caminho e seguir seus fluxos outros. Essa cena me lembra a poesia de Bixarte (reproduzido aqui com todo respeito ao seu pretuguês⁸⁵)

*Juro que em cada esquina
Tenho medo de entrar
Pois na última que entrei
Eles tentaram me matar*

*Disse que não me amava
Não me via na TV
Que eu era muito trava
E só queria me comê*

*Levantou a mão bateu
O ferro logo puxou
Dois tiro foi disparado
Pa pa!*

Mais uma trava que ele matou

*A polícia inocenta quem arranca coração
Travesti não tá segura
Nem na igreja nem no busão*

*E por isso que eu falo
Só enxergo a maldade
Nasça com seu corpo cis
E conheça a liberdade*

*Homem branco colonizador
E visto como herói da pátria
Até quando uma preta no altar abandonou
E eu falo isso porque tô cansada*

*De ver Mainha sempre sendo as outras
E as branca rica bem casada
Inclusive, economicamente sossegada*

*E eu me pergunto
Até onde a pobreza vai ser
A falta de consciência que eles têm?
Cês sabe, burguesia safada*

⁸⁵ Lélia Gonzalez (2020) demarca uma posição importante sobre a linguagem no corpo-voz de pessoas negras, constantemente submetida ao crivo da norma-culta e entendida como errada. Lélia situa que não falamos o mesmo português de Portugal, falamos um pretuguês que é fruto das influências das Áfricas em nossa cultura. É importante demarcar que o desrespeito ao pretuguês faz parte de um movimento mais amplo de epistemicídio que tenta a todo custo embranquecer as expressões através de um epistemicídio.

*Que da hipocrisia cês são tudo refêm
 Eu lembro na noite passada
 Ele chegava perto de mim
 Ele passava a mão no meu corpo*
*E eu dizia: Deus que ele leve meu celular
 Que eu não chegue em casa um corpo-morto
 Eu não quero ser o motivo da minha mãe chorar
 Não quero chegar em casa
 Com uma vela nos peito, os braço cruzado
 E nunca mais a minha voz ela escutar*
*Mainha eu te prometo que eu vou ser muito feliz
 Meu nome é Bixarte
 Não sou prostituta, sou poeta e atriz*
*E mais...
 Vocês não vão
 Encontrar meu corpo preso numa viatura
 Se vocês me queria fazendo programa
 Prazer, eu sou a própria literatura*
 Bixarte

É preciso situar que a dificuldade ao acesso a um emprego formal não é uma demanda que afeta apenas Maria Navalha, mas se constitui como um problema estrutural do CISTema capitalista que cria barreiras para a inserção de pessoas trans e travestis no mundo do trabalho formal, além dos alarmantes índices de expulsão escolar (para não falar evasão como mero movimento individual) (Favero, 2020).

Silva, Luppi e Veras(2020) apontam as barreiras que travestis e pessoas *trans* enfrentam para ter acesso ao mundo formal do trabalho. Este processo faz parte da transfobia estrutural e institucional que deliberam a carência de políticas públicas de inclusão das travestis e pessoas nos campos da educação, assistência social, social e mundo do trabalho que se desdobra em uma realidade marcada por altíssimos níveis de desemprego, entraves deliberados para a inserção na universidade e no mundo do trabalho formal que, por consequência, afeta a saúde destas pessoas que muitas vezes se veem sendo empurradas compulsoriamente para o mundo da prostituição.

*Nem pra ser puta eu presto
Feia e magra assim
(risos)*

Maria Navalha

Nela um riso amarelo de quem precisava rir para não deixar a angústia tomar a vida toda ou a vida se tornar angústia. Em mim, uma angústia que não permitia qualquer riso, por mais que o riso fizesse parte de minha vida há tanto tempo. É preciso ter mais do que ouvido para escutar alguém!

E aqui demarco que minha inquietação desvia de qualquer olhar purista ou moral acerca do “ser puta”, pois como anuncia o Putafeminismo de Prada (2018) a prostituta pode ser a vizinha que é mãe solo, a universitária, a moça discreta o que confronta às visões estereotipadas. A autora situa que as lógicas moralistas e punitivistas empurram as prostitutas para *guetos* que silenciam seus direitos, vontades, necessidades e que até o feminismo hegemônico (por mais estranho que seja escrever essas duas palavras juntas) não se aproximam das putas, senão para alocá-las enquanto corpos que necessitam de uma salvação ou como depósito de ódio.

Minha inquietação está no fato de, em muitos casos, a prostituição não ser uma opção possível dentre tantas outras destinadas às travestis e pessoas *trans*, mas “a” escolha de sobrevivência. Afinal, uma das tarefas da colonização também é esta: afirmar que temos poder de escolha, mas este poder é subtraído constantemente quando se trata de determinados corpos. Eis que as leituras rasas dos existencialismos liberais entram em cena para dar um tom eufemizado acerca de situações de dominação e reduzir a uma leitura rasa do conceito de escolha e liberdade.

Almeida e Vasconcellos (2018) situam que o Brasil carece de dados precisos e confiáveis acerca da porcentagem de pessoas *trans* e travestis em relação ao mundo do trabalho. Todavia, estima-se que a grande maioria de travestis e pessoas *trans* estejam atuando enquanto

profissionais do sexo e mais vulneráveis às IST's e aos assassinatos, pois segundo dados da ANTRA (2022) sobre as tentativas de homicídio em 2021 mostram que das 79 tentativas, 94% eram profissionais do sexo e das travestis e mulheres trans mortas em 2021, 78% eram profissionais do sexo.

Esse tipo de movimento tem nas entrelinhas a intencionalidade de recortar os caminhos das pessoas *trans* e travesti para que o caminho da prostituição seja a única possível. Essa realidade está tão enraizada nos imaginários que algumas pessoas ouvem a palavra “travesti” sinonimizada com a palavra “prostituição”.

Nossa conversa leve e engraçada foi abruptamente interrompida por um grito de Maria Navalha no meio da sala de espera: “*Ow* desgraça, eu tô sentindo dor!”. Por um momento pensei em tentar contê-la, mas pensei no quanto Maria Navalha já tinha sido silenciada em sua vida. Ao perceber a comunicação corporal da equipe, tentei dar contornos apresentando o que tinha percebido na postura delas, como forma de declinar da postura de apontar os dedos para julgar/adjetivar/diagnosticar o comportamento de Navalha como fundamento para criar imposições de resolução.

Encontro nas palavras da pensadora trans Maria Clara Araújo dos Passos (2021) o lastro para compreender a maneira como Navalha performava um corpo-bélico, pois a autora situa que travestis e *trans* são empurradas a denegar demonstrações de fragilidade e vulnerabilidade. Somente tentando me aproximar do que é uma vida que encontra a morte à espreita a todo momento pela violência, pela fome, pela ausência de possibilidades de vida foi possível enxergar como era compreensível que Maria Navalha estivesse sendo atribulada.

Reconheci que apesar da nossa cor se aproximar e nos colocar enquanto perfis de revista, havia uma diferença abismal entre nós pois eu não poderia morrer apenas pelo fato de ser um homem cis, enquanto ela poderia ser assassinada a qualquer momento e, no final de um dia

intenso de trabalho, eu tinha uma casa para voltar, ela não. Não como não lembrar das palavras cortantes de Marcelino Freire sob os tons da *slam poesia* da poeta Naruna:

Eu não sou da paz!

*Não sou mesmo não. Não sou.
 Paz é coisa de rico.
 Não visto camiseta nenhuma, não, senhor.
 Não solto pomba nenhuma, não, senhor.
 Não venha me pedir para eu chorar mais. Secou.
 A paz é uma desgraça.
 Uma des-gra-ça.
 Carregar essa rosa. Boba na mão. Nada a ver.
 Vou não!
 Não vou fazer essa cara. Chapada. Não vou rezar.
 Eu é que não vou tomar a praça. Nessa multidão.
 A paz não resolve nada. A paz marcha.
 Para onde marcha? A paz fica bonita na televisão.
 Viu aquele ator?
 Se quiser, vá você, diacho.
 Eu é que não vou. Atirar uma lágrima.
 A paz é muito organizada. Muito certinha, tadinha.
 A paz tem hora marcada!
 Vem governador participar, e prefeito, e senador. E até jogador.*

*Vou não.
 Não vou!*

*A paz é perda de tempo. E o tanto que eu tenho para fazer hoje.
 Arroz e feijão. Arroz e feijão.
 Sem contar a costura. Meu juízo não está bom.
 A paz me deixa doente. Sabe como é?
 Sem disposição. Sinto muito. Sinto.
 A paz não vai estragar o meu domingo.*

*A paz nunca vem aqui, no pedaço. Reparou?
 Fica lá. Está vendo? Um bando de gente.
 Dentro dessa fila demente. A paz é muito chata. A paz é uma bosta.
 Não fede nem cheira. A paz parece brincadeira.
 A paz é coisa de criança.
 Tá uma coisa que eu não gosto: esperança. A paz é muito falsa.
 A paz é uma senhora. Que nunca olhou na minha cara. Sabe a madame?
 A paz não mora no meu tanque. A paz é muito branca.
 A paz é pálida. A paz precisa de sangue.*

*Já disse. Não quero. Não vou a nenhum passeio.
 A nenhuma passeata. Não saio. Não movo uma palha. Nem morta.*

*Nem que a paz venha aqui bater na minha porta. Eu não abro.
 Eu não deixo entrar. A paz está proibida.
 A paz só aparece nessas horas. Em que a guerra é transferida. Viu?
 Agora é que a cidade se organiza. Para salvar a pele de quem?
 A minha é que não é. Rezar nesse inferno eu já rezo. Amém.
 Eu é que não vou acompanhar andor de ninguém.
 Não vou. Não vou.*

*Sabe de uma coisa: eles que se lasquem. É.
 Eles que caminhem. A tarde inteira. Porque eu já cansei.
 Eu não tenho mais paciência. Não tenho.
 A paz parece que está rindo de mim. Reparou?
 Com todos os terços. Com todos os nervos. Dentes estridentes.
 Reparou? Vou fazer mais o quê, hein?*

Hein?

*Quem vai ressuscitar meu filho, o Joaquim?
 Eu é que não vou levar a foto do menino para ficar exibindo lá embaixo.
 Carregando na avenida a minha ferida.
 Marchar não vou, ao lado de polícia.
 Toda vez que vejo a foto do Joaquim, dá um nó. Uma saudade. Sabe?
 Uma dor na vista. Um cisco no peito. Sem fim.
 Ai que dor! Dor. Dor. Dor.*

*A minha vontade é sair gritando.
 Urrando. Soltando tiro. Juro. Meu Jesus!
 Matando todo mundo. É. Todo mundo.
 Eu matava, pode ter certeza.
 A paz é que é culpada. Sabe, não sabe?*

A paz é que não deixa.

E eis que recebo uma resposta cortante não apenas pelo seu teor, mas para esfregar em minha cara que minha escuta quem precisava se inclinar para gingar a partir da experiência de Navalha e não tentar diminuí-la para caber no apriorístico quadro de “comportamentos saudáveis” que, em um olhar mais cuidadoso e sábio, nunca conheceu a vivência de uma travesti em situação de rua.

Deivinho, se eu não gritar
 Eles não vai me ouvir!
 Maria Navalha

A comunidade LGBTTQIAP+
Não precisa ser apenas ouvida
São diversas as nossas fomes
Letícia Carolina Nascimento (2021, p.169)

Acostumada a portas e ouvidos fechados, Navalha se fazia força para tentar romper com os impedimentos que impediam sua entrada nos espaços que eram seu direito. Neste intento, as navalhas não se colocavam mais debaixo da língua, pois sua língua se transformara na própria navalha por suas respostas cortantes que faziam do ataque sua defesa. Jota Mombaça (2021) situa que a violência é distribuída estrategicamente para que atinja corpos determinados que têm em suas peles, corpos, gêneros e sexualidades transformados em alvo que justificam a violência ou eufemizam seu impacto.

Como contra-movimento a esta realidade, a autora supracitada propõe o que chama de *redistribuição da violência*, não como uma guerra declarada, mas como a potencialização dos corpos para uma guerra que já fora declarada *a priori*, posto que atribuíram como condição para a paz e segurança de ordem social, ontológica das subjetividades cênicas. Este processo parte da polissemia da violência com práticas como nomeação da norma como forma de desnaturalização do centro (representado pela branquitude, cis-hetero, masculina, rica, cristã) enquanto verdade inquestionável em seus confortos existenciais enquanto sua eleição enquanto normais, a ruptura da ilusão do não-masculino como fragilidade (feminina (cis, trans), travesti, não-binária) em sua capacidade de auto-defesa e autocuidado, não que se cai nas armadilhas da generalização da violência, pois está intimamente relacionada com uma ética que aposta na singularidade e desbanca as noções rígidas de justiça.

A ausência de autocrítica e a transfobia-racista-aporofóbica institucionais tratavam de reduzir um fenômeno complexo que envolviam as memórias dos traumas que atravessam corpo-ferida-aberta de Navalha a uma simples característica individualizada, reforçando estereótipos. Era o momento de emprestar um tanto do meu corpo menos violentado do que o de Navalha

naquele espaço e protegido pelo crachá ou pelo anúncio da profissão para enfrentar as malhas de um poder endurecido para que Navalha tivesse, minimamente, acesso a um atendimento à altura dos seus direitos.

O agradecimento de Maria Navalha tinha aos meus ouvidos uma entonação diferente de outros. Apesar de estar apenas fazendo o que estava ao meu alcance e nada além do meu trabalho, parecia que para ela aquele momento tinha um sabor diferente. Não há como submeter o encontro a uma matematização que mensuraria a força ou a intensidade dos afetos, mas em meu corpo o agradecimento de Maria Navalha soou como quem encontra um diamante em meio a lama, como uma agulha de cuidado em um palheiro de violência.

A cada reencontro com Maria Navalha, pairava em mim uma sensação de alívio. Mesmo que não estabelecesse qualquer contato ou até que o contato fosse recheado de ironias ou brocações de colete, sabendo que em termos de vínculo a linearidade não existe e ainda mais em cenários de atribulação que interferiam no campo dos afetos. A sensação é que em meio a tantas dificuldades, pelo menos ela estava viva.

Essa sensação ganha mais intensidade ao lembrar que o Brasil é o país que mais mata pessoas trans e travestis no mundo. Segundo dados da Associação Nacional de Travestis e Transexuais-ANTRA (2022), o país registrou 131 assassinatos de pessoas trans, sendo 1 homem trans/pessoa transmasculina e 130 travestis e mulheres trans. Este número se encontra acima da média do período 2008 a 2022 (121 mortes), sendo que em comparação a 2008 (início do monitoramento), o número teve um aumento de 126%. Esses dados ganham mais impactos quando comparados com outros países, num período de 5 anos (2017 a 2022) a Itália teve 5 casos de assassinato, Portugal 2 casos, França 2 casos, Espanha 2 casos, Bélgica 1 caso.

Apesar desses dados já serem alarmantes, ainda existe um complexo processo de subnotificação e negligência nacional acerca desta realidade, pois os dados não vieram

acompanhados da construção de uma ação estruturada de enfrentamento às mortes destas pessoas. Pelo contrário, o conservadorismo no país tem encontrado cada vez mais maneiras de institucionalizar a transfobia (ANTRA, 2022).

Não me conformo com o “pelo menos”, pois é o que a colonização faz com que as subjetividades periféricas se contentem. Por alguns minutos fui invadido por essa sensação: ela estava acompanhada, foi atendida, viu suas dores cessarem depois de ser medicada, mas a embriaguez do “pelo menos” passou ao perceber que, enquanto Maria Navalha não puder entrar e sair sem ser violentada, negada, a luta não estará vencida. Tenho consciência que esta luta está longe de ser vencida, mas se eu não esperar mundos possíveis com a Psicologia, é melhor guardar o diploma.

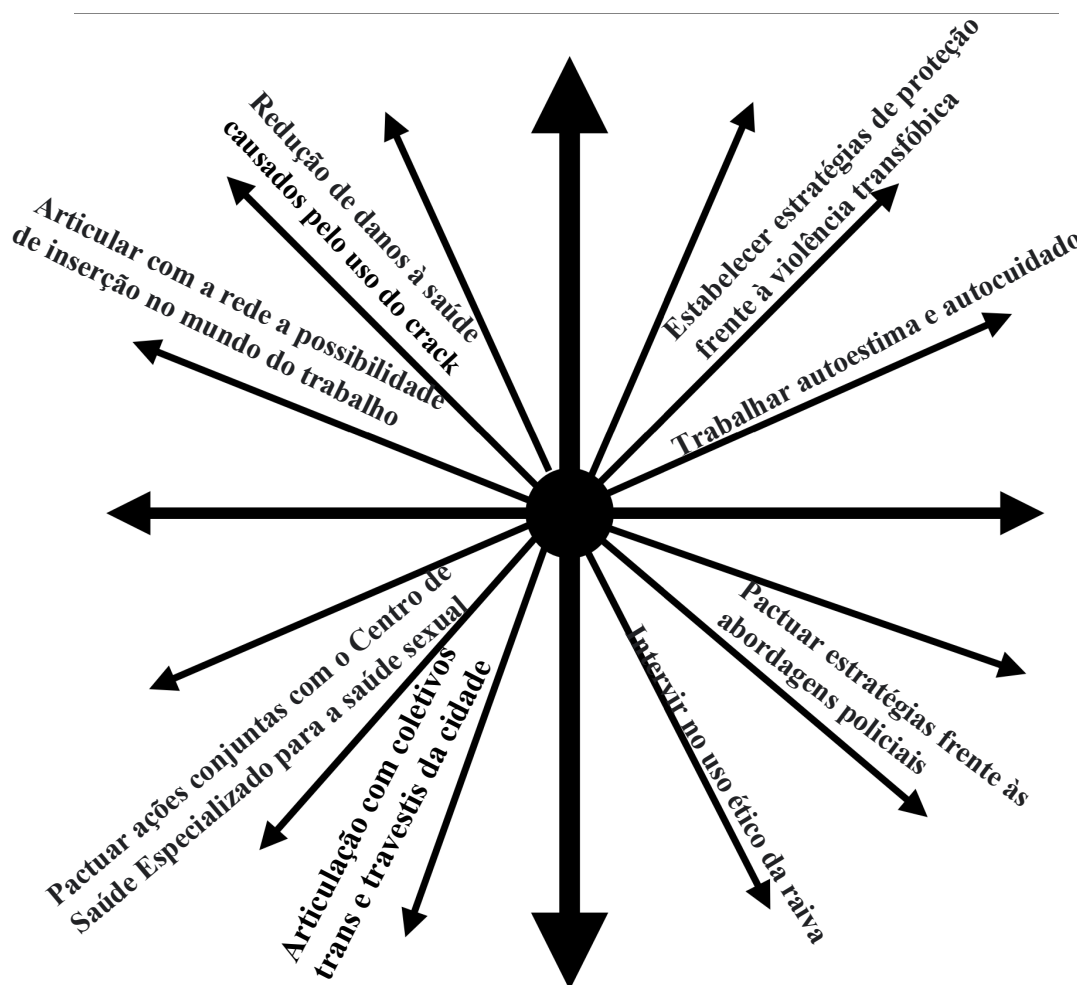


Figura 24 Encruzanálise intervenção (saída) – Maria Navalha

"Eu disse Eu, eles ouviram Erro" (Madame Satã)

O período do *boom* da pandemia da Covid-19 foi desastroso em tantos níveis que demorará décadas para conseguirmos mensurar seus agravos em níveis plurais. No entanto, um dos aspectos positivos que a psicoterapia *online* — que no meu caso e de muitas/os psicólogas/os iniciou em virtude do isolamento social necessário durante a pandemia do coronavírus — trouxe foi a possibilidade de atender pessoas que vivem em outras cidades, estados e países.

E foi neste contexto que conheci Madame Satã: homem preto, cisgênero, estudante universitário do curso de Direito, oriundo de uma cidade do interior da Paraíba e residindo em São Paulo em virtude da universidade. Madame afirmou ter “me conhecido” através de um texto no *Instagram*, no qual eu falava sobre as maneiras como a clínica psicológica poderia reproduzir violências. Madame situou que nas experiências anteriores com a psicoterapia sentia que não era escutado, como se o analista impusesse um modo de ser/estar que não fizesse parte de maneira alguma da sua realidade.

*Ele achava que eu era igual a ele:
homem branco e hétero
Madame Satã*

Madame Satã se afirmava pela negação “não sou hetero e branco” como regar um terreno fértil em meio à aridez das dificuldades de afirmação em face dos pesos semânticos e políticos da sua subjetividade, que aos poucos foram ganhando contornos: “Bixa e preta⁸⁶! Ah, e para completar nordestino! (risos)”. Madame se apresentara assim, depois de umas cinco sessões e sua afirmação chegava em meu corpo com duas imagens: a de que era um ato político de afirmar lugares que foram ditos para ele enquanto erro, enquanto depreciação. Dizer-se bicha

⁸⁶ Madame oscila em pronomes femininos e masculinos.

era um contra-movimento a ter sido nomeado como bicha de maneira a desqualificá-lo. Esse ato me fez lembrar as palavras de Estamira (2004):

*Sou louca, sou doida, sou maluca, sou avogada,
Sou essas 4 coisa!
Mas porém, consciente, lúcido e ciente sentimentalmente.*

A pensadora transfeminista Megg Rayara Gomes de Oliveira (2018) afirma que a palavra bicha deriva de uma adaptação da palavra francesa "biche", que significa corça (a fêmea do veado). No entanto, no Brasil a palavra tem uma amplitude maior de possibilidades e de variações como:

almofadinha, baba fronha, balde, bagaceira, bambi, Bernardinho, botão de camisa velha, boneca, bundeiro, chabi, chibungo, cicatriz na nuca, cona, cu de galinha, choclo, culero, escória da sociedade, essa coca é fanta, fanta uva, frango, flip, gaúcho, grupo de risco, lobisomem, Maria flor, menino dama, pit bicha, papa merda, pula-pocinha, puto, putim, proscrito, qualira, ré no quibe, seu piru, tarado da linguiça, travesgay e transvertido (Oliveira, 2018, pp. 164-165).

Megg Rayara Gomes de Oliveira (2018) anuncia que a bicha é, primeiramente, anunciada, nomeada pelo outro que aponta a bicha enquanto uma outreridade que não se encaixa nos padrões normativos de sexualidade-gênero. Quando apontada, a bicha enuncia a evocação de não-lugares enquanto sujeito de desejo e, por vezes, também enquanto objeto de desejo, sendo submetida a caminhos nada lineares em percursos nada lineares.

Kauan Almeida (2020) situa que o entrecruzamento entre bicharia e negritude aponta a inclinação para uma reinvenção subjetiva constante na esteira de um ter-que-resistir para existir a partir de atravessamentos de armadilhas. Assim, intensificam-se as exigências de negociações, disfarces, esconderijos e contestações de desejo, performance e corporalidades.

Ao retornar ao meu primeiro encontro com Madame, ele falava em um tom quase inaudível, cabisbaixo, com oscilação na entonação sobretudo em temáticas que envolviam sua sexualidade, as situações de sexo com outros homens. Percebi ao final do atendimento, que apesar dele situar que um texto meu o fez me procurar, não era o suficiente de imediato para romper com dificuldades forjadas por ter sido submetido a uma escuta cis-heterocêntrica que, no caso dele, desdobrava-se como uma não-escuta.

Ancorado nas discussões de Mattos e Cidade (2016) e Letícia Carolina Nascimento (2021) opero com o conceito de cisheterocentricidade por partir de uma crítica inspirada em autoras transfeministas à forma como as pessoas *trans* e travestis foram alocadas enquanto desvio da norma, a partir de uma visão de que a havia uma sexualidade natural e normal. A contraposição a essa perspectiva normativa, naturalizante e especialista foi criado o conceito de cisgeneridade enquanto modo de situar que as pessoas *trans* e travestis definitivamente não são um desvio da cisgeneridade, pois uma é fruto de construções sociais tanto quanto a outra. Assim, a utilização da cisgeneridade tem como objetivo a desnaturalização desta identidade de gênero, como um ato contra-hegemônico.

A Psicologia ajudou a dar um fundamento “científico” à cisgeneridade a partir de intervenções diretas e indiretas em suas formulações acerca da subjetividade, nas quais a cisgeneridade emerge como sinônimo de normalidade (por mais que a maior parte dos manuais sequer mencione este conceito), enquanto as transexualidades e travestilidades aparecem nos manuais de psicopatologia. Nessa direção, Mattos e Cidade (2016) afirmam que a Psicologia reitera a cisheteronormatividade a partir de suas formulações, seja por deixar elíptico a cisgeneridade e heterossexualidade como construções sociais, apresentando apenas as identidades de gênero e orientações sexuais não-cis, não-hétero enquanto desvio em sua tarefa normativa.

Para apresentar uma abordagem mais direta da ação da Psicologia para reforçar a cisheteronormatividade, as autoras supracitadas apresentam um trecho de um Manual de Psicologia estadunidense de 1977:

Hormônios ou aprendizagem? Os cientistas acreditam que qualquer padrão universal de comportamento tenha uma base neurofisiológica. A espécie humana, como a maioria das outras, divide-se em machos e fêmeas. O gênero biológico fica determinado no momento da concepção. Se o esperma fertilizante carregar um cromossomo “X”, o fruto será feminino; se carregar um cromossomo “Y”, o fruto será masculino. Isso é inevitável (...). Lindzey, Hall e Thompson (1977 citado em Mattos e Cidade, 2016, p.139).

Dessa forma, esta racionalidade produz uma escuta cisheteronormativa que, apesar de muitos não admitirem, — decerto por receio de processos éticos em virtude da Psicologia se posicionar de maneira veemente contra as lgbtqiafobias⁸⁷— ainda submetem as subjetividades não-cis/não-hétero em suas dimensões de afeto, desejo, expressão a uma visão normativa, psicopatológica. Paira uma hipocrisia que, por mais que não se manifeste de maneira direta e explícita, carrega em sua subjacência a compreensão de que estas subjetividades não são normais, podendo ser submetidas a ajustamentos cisheteronormativos com roupagens *psi* que supostamente visam a saúde mental das pessoas.

As violências que Madame tinha passado através da escuta cisheterocêntrica ainda estavam fazendo suas cicatrizes falarem mais do que sua voz, a lembrar do verso cantado pela Pablo Bittar na música Amarelo:

*Permita que eu fale
Não as minhas cicatrizes
Elas são coadjuvantes
Não, melhor, figurantes
Que nem devia tá aqui
Permita que eu fale*

⁸⁷ O medo da punição (processo ético, suspensão ou cassação da carteira identidade profissional) mobiliza algumas ações profissionais mais do que a ética. Não são profissionais que são éticos, são profissionais que têm medo da punição por serem anti-ético.

*Não as minhas cicatrizes
Tanta dor rouba nossa voz
Sabe o que resta de nós?
Alvos passeando por aí*

E era assim que Madame parecia se sentir, de início, como um alvo passeando diante de mim, precisando se resguardar, proteger-se de uma violência que poderia vir a qualquer momento. Afinal, ela vinha das partes onde menos esperava: dos pais, de professores, dos amigos, do médico, do psicólogo. As perspectivas hegemônicas da clínica diriam que a responsabilidade de “entrar em análise” era exclusivamente de Madame, mesmo com as diferentes interpretações do processo de “entrar em análise”. Enquanto não entra, a pessoa paga as sessões e passeia por entre fugas e fugas até o momento em algo em si-mesma dispara este processo.

Como busco desviar desta via, percebi que não era Madame que tinha que encontrar em si mecanismos que a fizessem entrar em psicoterapia, mas eu que tinha que experimentar derrubar muros, durezas e criar um ambiente favorável para isso (o que não se resume ao conceito de *rapport*⁸⁸), pois contempla tanto um posicionamento concreto e, por vezes, incisivo de fissura contra posicionamentos que, de alguma maneira, violentaram a pessoa, quanto uma construção de postura que crie uma relação próxima que inspire confiança de falar, mesmo depois de tantas violências.

Aqui o *ethos* de Ogum vem à tona, porque é Ogum quem abre novos caminhos através de suas ferramentas de guerra. Não havia, na minha compreensão, maneira de abrir novos caminhos de acolhimento se não fosse pela minha ruptura às lógicas homofóbicas e, inclusive, ao privilégio hétero que também chegava em mim. Nesse sentido, em nossas conversas não me furtava de fazer comentários críticos ao que ele havia passado e uma experimentação com a linguagem sobre universos do seu corpo-território. Não fazia sentido tentar imprimir uma

⁸⁸ Conceito corriqueiramente utilizado na Psicologia para ilustrar uma relação de suporte, uma atmosfera de acolhimento.

imagem polida, de pudor (próprios da hipocrisia cis-hetero) que só impusesse um distanciamento sepulcral entre nós. Então, eu falava abertamente sobre cu, fazer chuca, passar cheque, manjar rola, olhar para a mala dos boys sem que isso parecesse caricato em um papel do hétero se fantasiando de homossexual. Percebia que, aos poucos, Madame ia percebendo que não era um erro ser ele, nem que precisava se fantasiar de hétero para conversar comigo. Era minha tentativa de sentipensar com o corpo a partir dos encontros que Madame experimentava e isso passava necessariamente pela linguagem.

Eis novamente uma dinâmica que a clínica hegemônica impõe de maneira direta ou indireta: a noção de que é a pessoa quem tem que se diminuir para caber nos limites cada vez mais rígidos da clínica, isso implica em selecionar narrativas, silenciar afetos, performar de modos específicos. Isso implica o par silêncio-silenciamento que já anunciei, no qual o analista silencia diante de temáticas que fogem ao seu escopo teórico-metodológico e seu silêncio é eloquente em deixar em uma narrativa subjacente: isso não é importante. O que me faz lembrar de um dos sentidos da palavra importante vir de importar: “aquilo que trazemos de fora para dentro”. É essa barreira ético-política que define o que a clínica importa, o que esbarra na fronteira e o que exporta.

“Deivison, eu juro! Um dia ele perguntou: Ah, e o que você teve vontade? Com aquele ar de arrogância sabe!? Respondi: Eu tive vontade de dar meu cu”. Rimos, não sei se na mesma direção, pois parecia que poder falar em dar seu cu, livremente, na sessão tinha para Madame um sabor de alívio. Em mim, vinha a percepção de que o mínimo para alguns ainda era muito, mas que eu não poderia me contentar.

Depois de algumas sessões dedicadas a tentar desfazer as impressões de que a Psicologia servia para domesticar seu desejo, adestrar sua narrativa e normatizar seu corpo (o que eu iria compreender depois as correlações), Madame começou a contar o que mais gritava em seu corpo: solidão, deslugarização, sensação de incapacidade e autodepreciação. Esta realidade faz

lembrar das palavras de Wade Nobles (2009) acerca da psicologia hegemônica, que não apenas tem dificuldade de compreender as subjetividades periféricas (no caso de Madame, preto, bicha e nordestino), mas também sanciona os regimes de dominação colonial.

"Não importa quão grandes são os olhos do estrangeiro,
Eles não conseguem nos ver"
Saidiya Hartman (2021, p.47)

Ao me contar sobre sua chegada em São Paulo, foi impossível não lembrar da minha primeira visita à terra da garoa. Era um menino, com meus 12 anos e tantas expectativas: aprender a tocar cavaquinho na X-9, fazer novos amigos, conhecer os famosos e a impressão que minha rápida experiência deixou foi a de que estava todo mundo correndo, como se ninguém tivesse tempo para responder “por nada” depois de um agradecimento. Mas algo trouxe desta viagem, o gosto pelo rap nacional que tocava constantemente nas vizinhanças do Cingapura (projeto de moradia popular em apartamentos): Racionais Mc’s, Ndee Naldinho, 509-E, Facção Central voltava nas bagagens afetivas de um lugar que me marcou pela frieza. E por falar em rapper, Criolo certa feita cantou em um tom suave palavras ásperas:

*Não existe amor em SP
Um labirinto místico
Onde os grafites gritam
Não dá pra descrever
(...)
São Paulo é um buquê
Buquês são flores mortas
Num lindo arranjo
Arranjo lindo, feito pra você
Não existe amor em SP
Os bares estão cheios
De almas tão vazias
A ganância vibra,
A vaidade excita
Devolva minha vida e morra
Afogada em seu próprio mar de fêu
Aqui ninguém vai pro céu*

E foi o sonho de ser advogado que fez Madame viajar milhares de quilômetros de sua cidade natal para encarar a selva de pedra. Distanciar-se dos seus, habitar um lugar que historicamente o falaram que não era seu, lançar-se numa empreitada de evocar um saber que há anos vinha sendo negado, desafiado, posto em suspeita por lógicas que entrecruzando a cor da sua pele (vista como sinônimo de não-saber) e sua sexualidade (que necessitava de uma vitória grandiosa para compensar o fato de sentir que não dava orgulho aos pais por ser homossexual), como soasse uma obrigação subjacente de ter que sustentar um: “Apesar de ser gay, pelo menos ele tem diplomado”.

“Já que eu nasci eu, não tenho outra escolha a não ser enfrentar meus medos”. Apesar de achar aquela frase forte e muito marcante, achei cedo para investigar o que ele queria dizer com o trecho “já que eu nasci eu”. “Clara e salgada, cabe em um olho e pesa uma tonelada. Tem sabor de mar, pode ser discreta. Inquilina da dor, morada predileta”, considero o clássico Jesus Chorou do Racionais Mc's a mais real e intensa descrição de uma lágrima. E foi com este peso e dor que acompanharam e lavaram o rosto de Madame da despedida na rodoviária à solidão povoada.

Povoada pois estava em meio a uma sala cheia, em uma universidade pública (como sempre sonhou), mas se sentia invisível em muitos momentos, enquanto em outros era visibilizado a partir da homofobia recreativa e da xenofobia que se manifestava através das imitações caricatas, dos risos com sua expressão e seu sotaque. Em um desses diálogos sobre a sala de aula, Madame exclamou em tom de indignação: “Eram pessoas se formando para serem advogadas, defensoras, promotoras, juízas, Deivison. Parece que nenhum local tem salvação”. Confesso que uma parte de mim foi tomada pela sensação de desesperança com uma atmosfera de “É assim mesmo, Madame”, mas o momento não pedia outra intervenção senão posicionar minha raiva diante deste processo como forma de criar condições para que a sua raiva tivesse

lugar no encontro clínico, sobretudo por entender que este afeto era tão silenciado e capturado em sua vida.

No artigo *"Só quero matar a minha dor": mulher negra, racismo e subjetividade*, Carla Fernanda de Lima (2022) se inspira nas formulações de Audre Lorde (2019) sobre a raiva para apresentar uma importante tarefa clínica: emprestar expressão da raiva à pessoa atendida. Audre Lorde (2019) situa que, apesar de ser um afeto potente em resistência às agruras do racismo, a raiva ainda é cooptada, negatizada e controlada nos corpos sobretudo negros que são capturados enquanto raivosos, essa não-expressão da raiva tem marcas da própria tradição judaico-cristã, conforme apresenta Lucas 6:29 da bíblia sagrada: "Se alguém bater em você numa face, ofereça-lhe também a outra. Se alguém tirar de você a capa, não o impeça de tirar a túnica."

Assim, a tarefa clínica de emprestar a raiva que nos apresenta Carla Fernanda de Lima (2022) tem um efeito catalisador e cumpre uma função de contra-adestramento das subjetividades que são docilizadas na expressão de determinados afetos. Assistir a(o) analista expressando raiva pode soar como uma oportunidade de que esses afetos sejam experimentados sem culpa, fuga, silenciamento. Ademais, é uma oportunidade de direcionar a raiva para seus verdadeiros destinatários em vez da reprodução do auto-ódio enquanto dentificação (enquanto movimento de trazer para dentro) do colonizador que odeia as subjetividades periféricas.

Ademais, a expressão desse afeto carrega uma potência pelo analista experimentar com seu corpo uma espécie de desconstrução da lógica moral que se impõe aos corpos periféricos ao esperar destes uma postura dócil. É como se este ato anunciasse uma abertura do tipo "Aqui eu posso expressar minha raiva sem ser reprimido", pois esta relação me permite esta abertura.

A ontoepistemologia Ubuntu ancora esta tarefa clínica a partir de uma existência coletiva que se afirma por uma poética da identidade-relação (Glissant, 1990/2021), como anunciei a provocação de Saraiva (2019) "nós somos porque nós somos" no lugar do "eu sou porque nós somos" que ainda coloca o eu como centralidade. Ubuntuar a clínica a partir de uma

performance que enuncia uma espécie de co-permissão, co-autorização (sem qualquer relação de hierarquia), mas de co-possibilidade/corpossibilidade de expressão dos afetos que foram controlados em nós, mas que são fundamentais em nossa construção.

Outro fator associado a essa tarefa é o que Jota Mombaça (2021) chama de uma redistribuição da violência que tem sido historicamente socialmente distribuída, tendo como alvo, no Brasil, sobretudo, as subjetividades periféricas. A colonização “ensinou” corpos negros a ter raiva de tudo que envolve o mundo negro, raiva dos seus corpos, da cor, da sua ancestralidade e esse processo mobilizou em muitos casos a produção do desejo de máscaras e o auto-ódio que, a lembrar das críticas do Frantz Fanon (1952/2020) ao psicanalista Manonni, não se tratam de um complexo que pertence aos corpos negros em si de maneira apriorística ao colonialismo, mas foram produzidos, inseridos pela colonização dos inconscientes.

Retornando às formulações de Carla Fernanda Lima (2022), quando a autora situa sobre o emprestar a expressão da raiva na clínica, oportuniza o redirecionamento da raiva que se encontra investido sobre si enquanto autonegação, autodepreciação e auto-ódio. Isso se coloca enquanto um movimento de redestinar este afeto para seus verdadeiros alvos: o racismo e os racistas, o machismo e os machistas, a lgbtqiafobia e os lgbtqiafóbicos, a xenofobia e os xenofóbicos. Aqui é importante situar que esta tarefa clínica se trata de um empréstimo, pois não é foco que o analista seja um representante, alguém que sente-por, expressa-por, mas que sente-com e expressa-com, como modo de romper com as colonizações que impõem às subjetividades periféricas a condição de raivosos, problemáticos.

A homofobia invadia o corpo-território de Madame Satã a partir de uma suposição de uma comicidade estereotipada. Esse processo fica nítido no discurso de Madame: “Tem dia que falo sério e parece que eles ficam esperando que a qualquer momento venha uma piada. É como se confundisse a bicha afeminada com uma palhaça⁸⁹”. Se por um lado o corpo de Madame era

⁸⁹ Aqui é preciso perceber que a maneira como a bicha foi sendo colocada na condição de comicidade é uma armadilha porque se espera dela esse lugar e, muitas vezes, suas narrativas são desacreditadas, pois espera que

controlado na performance da sua bichidade, por outro lado era reduzida a uma condição estereotipada, vulgarizada, enquanto "bicha louca, lacrativa, fechativa" como um personagem fechado e uniforme, independentemente da situação.

Estas armadilhas colocavam Madame diante de um dilema: continuar com sua espontaneidade, mas ter sua fala descredibilizada e inclusive silenciada pelas máscaras universitárias que esperavam dele uma performance heteroessexualizada ou ser obrigado a forjar um modo de ser que apagasse sua subjetividade em nome de uma passabilidade, com base nas lógicas lgbtqiáfóbicas do: “Você agora é um estudante de direito, quem vai levar a sério alguém que fala desse jeito em uma audiência”. Não havia como não lembrar das fortes palavras da música de Caio Prado:

*Pervertido, mal amado, menino malvado
Muito cuidado!
Má influência, péssima aparência, menino indecente...
Viado”
(...)
Não olhe nos seus olhos
Não creia no seu coração
Não beba do seu copo
Não tenha compaixão
Diga não à aberração
A placa de censura no meu rosto diz
Não recomendado à sociedade
A tarja de conforto no meu corpo diz:
Não recomendado à sociedade*

Com a licença poética para um trocadilho nada original, era como se houvesse uma espécie de “vida bicha, máscara heterossexual” em uma rede de exigências (ditas e não ditas, diretas ou sutis) para sua performance precisar ser equiparada aos homens heterossexuais da turma. Como afirmaram Jota Mombaça e Musa Michelle Mattiuzzi (2019) "Como uma máquina de guerra o corpo *bicha-preta* que age à revelia de uma linguagem formal racista excede sua experiência no mundo" (p.23, *grifos nossos*)

sua fala seja caricata e engraçada, como face de uma homofobia recreativa que está inclusive no campo midiático, no qual as bichas são corriqueiramente retratadas como engraçadas, bobas, espalhafatosas.

“Para eu ser respeitado eu preciso falar grosso?” Questionou em tom inconformado, afinal Madame Satã não tinha apenas que se mobilizar para construir seu posicionamento, mas tinha que fazê-lo a partir de parâmetros homofóbicos e heteronormativos que impunham à ele uma falta que só era possível preencher através de uma autodestruição.

Nesse sentido, penso que a produção da falta da qual falam Deleuze e Guattari (1972/2010) alcançam um nível mais amplo quando adentramos na dimensão da outridade nas tramas reconhecimento, do qual fala Frantz Fanon (1952/2020), pois as subjetividades periféricas se constituem como comparação a..., o "ser" da subjetividade periférica se vê confrontada diante de comparações e autocomparações concretas, diretas ou indiretas, ditas ou veladas, nas quais a subjetividade cêntrica (e tudo que circunda) ganha contornos de juízo, referência, interdição (Faustino, 2022).

Os negros são comparação. Primeira verdade. Ser comparação significa que, a todo momento, eles se preocupam com a autovalorização e o ideal do ego. Toda vez que estão em contato com um outro, surge a questão do valor, do mérito. Os antilhanos não possuem valor próprio, são sempre tributários do aparecimento do Outro (Fanon, 1952/2020, p.162).

Eis a artimanha da colonização em criar conceitos, parâmetros, critérios de inclusão e exclusão de maneira autorreferente. Ousando torções do que pensou Frantz Fanon (1952/2020), no capítulo *O Negro e o Reconhecimento*, compreendo que a humanidade das subjetividades periféricas se dá na relação, mais especificamente em uma relação de busca por reconhecimento da subjetividade cêntrica, colocado enquanto condição para a tríade reconhecimento-existência-humanidade. Essa tríade inseparável ultrapassa a dimensão meramente abstrata para alcançar uma dimensão concreta que delibera um caráter fundamental na sociopolítica dos afetos, pois é capaz de engendrar processos de subjetivação que vão da vida à sobrevivência, da

sobrevivência à morte, da alegria à tristeza à raiva ao auto-ódio (não necessariamente nesta ordem).

“Sabe qual a sensação que a universidade e o direito me passavam? Que se eu já tinha que ser melhor por ser preto, imagina por ser uma bicha preta em um lugar que só tem boy branco padrão” (Madame Satã). Autodepreciação e autocobrança eram rotineiras nas narrativas de Madame, apesar de acreditar que se tratava, na verdade, de uma real necessidade de “ser melhor”, dedicar-se mais, ser mais sério, objetivo.

Como estratégia própria da colonização, havia uma exigência de que para ser alguém no Direito, Madame teria que negar o seu ser ou moldá-lo aos moldes pré-estabelecidos para conseguir se encaixar. Confesso que por alguns momentos, Madame Satã solicitou que a clínica cumprisse essa função de ajustá-lo, corrigi-lo em uma função que eu costumo provocar as expectativas de que a clínica psicológica se resuma a “apertar parafusos mentais” para que as subjetividades se encaixem nos moldes pré-estabelecidos pela sociedade. Nesse sentido, a nitidez da implicação da minha clínica foi fundamental para ter a segurança de negar, do não-responder a uma queixa imediata.

O que aparece na clínica sob a forma de “Eu desejo isso”, muitas vezes pode ser traduzido em “meu desejo foi colonizado a ponto de acreditar que eu realmente desejo isso”. Logo, não era meu papel acatar de maneira irrefletida e automática as queixas advindas das cobranças por uma performance que envolvia a autonegação enquanto condição *sine qua non* em uma violência velada, camuflada em normativas rígidas e intransponíveis.

Há uma gíria recente que versa sobre “alugar um apartamento na mente” para sinalizar quando alguém consegue abalar tanto uma pessoa que a faz pensar nisso constantemente por conta de uma atitude, um discurso. No caso das subjetividades periféricas, tenho percebido que os processos de colonização não alugaram, mas invadiram territórios existenciais e instalaram lá sua *plantation*. Apresento a referência da *plantation* para confrontar o que Deleuze e Guattari

(1972/2010) apresentam em *O Anti-Édipo* acerca do teatro e da fábrica enquanto modelos do inconsciente:

Mas, com o Édipo, essa descoberta foi logo ocultada por um novo idealismo: substituiu-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo; substituíram-se as unidades de produção inconsciente pela representação; substituiu-se o inconsciente produtivo por um inconsciente que podia tão somente exprimir-se (o mito, a tragédia, o sonho...) (Deleuze & Guattari, 1972/2010, p.40)

Para os autores, o modelo do teatro criado por Freud parte do modelo da representação, do modelo de imagens centradas na triangulação enquanto modo de concentrar o desejo na reprodução do Édipo, já o modelo da fábrica criado pelos autores anuncia outro modelo de inconsciente marcado pela produção desejante-social. Antes da fábrica e do teatro edipiano, o modelo de inconsciente das subjetividades periféricas (logo, marcadas pelos processos de colonização) é o da *plantation*, no qual corpos foram distribuídos enquanto sujeitos e objetos, entre dominados e dominadores, entre humanos e não-humanos a partir de critérios raciais. Grada Kilomba (2019) nos conta que a *plantation* deixou marcas enquanto um trauma.

Suspiro...

Escritos como este geralmente me cansam pela dificuldade de manter um distanciamento entre o que escrevo e o que vivi, vivo. Há uma dor no que se relata, pelo afeto construído com quem vive, pelas memórias de trauma que me revisitam. Há alguém que pensa aqui e precisa pensar para fazer um uso bélico da voz que tenho contra as produções de silenciamento de tantas madames satã que circulam por aí. O uso ético do poder a favor da potência, como um “seguir cantarolando pra poder contra-atacar”, como diz Baiano System em Sulamericano.

A partir do trabalho de autores como Aimé Césaire (1913/2018) e Frantz Fanon (1952/2020), penso que a produção destes processos de subjetivação se constitui como uma das

bases da dominação colonial. A capacidade do colonizador se incrustar nos inconscientes produzindo suas verdades ao passo que faz o sujeito acreditar que se trata de sua percepção de mundo, de si. Assim, é fundamental que a clínica psicológica amplie seu escopo de análise para compreender quais caminhos compõem o que se apresenta enquanto um "eu".

Aqui é importante compreender a capacidade que os processos de colonização tiveram de construir nas subjetividades periféricas mecanismos de auto-colonização (Krenak, 2022), na qual o(a) sujeito(a) não precisa da presença concreta do colonizador, suas prática e discursos, pois ele mesmo o internalizou e reproduz suas lógicas para si sem que, necessariamente, compreenda que o faz. É nesse sentido que a língua-chicote de Exu é bem vinda para fazer as intervenções que intentem uma ruptura, ou o que Deleuze e Guattari (1972/2010) chamam de tarefa destrutiva com suas destruições e faxinas de inconsciente com a presença não-presente do colonização, assim se firmar os prefixos (des, anti, contra) ao intencionar uma desconstrução, práticas antirracistas, contra-coloniais.

Essa tarefa exige uma ousadia e uma firmeza para que o processo de colonização de inconscientes não possa fazer com o que a(o) psicóloga(o) seja convencida de que as subjetividades periféricas são realmente subalternas, mas entender a dimensão de uma processualidade de colonização de inconscientes, corpos, desejos, autoimagens. Assim, essa tarefa de raspagem, curetagem é fundamental pois na autocolonização não se trata de um eu que deseja por si a sua eliminação, mas que seu desejo foi capturado e levado a desejar contra sua vontade como afirmam Deleuze e Guattari (1972/2010). No entanto, é necessário cuidado, paciência e sensibilidade porque há feridas ainda abertas nas quais o sangue nunca estancou.

É necessário muito cuidado para que essas tarefas não recaiam sobre uma violência irrefletida sobre corpos já suficientemente violetados pela colonização racial, de gênero e sexualidade, classe, corpo, etc. Aqui novamente retomo a ideia de ginga, porque precisa contemplar movimentos de variação que podem alternar entre aproximação e distanciamento,

preparação de um ataque, defesa, dança e mandinga a depender do encontro. Aqui é preciso lembrar que Exu é grito, riso, gargalhada, dança, rasteira, brado, corte e sensualidade. É preciso lembrar, pois, da teoria do caos que afirma que o bater de asas de uma borboleta pode provocar um furacão em algum lugar do mundo.

*Pisa devagar
Olha nos olhos
Para sentir
Para perceber
Se há consentir
Não há fórmula certa
Fogo pode salvar
E água matar
Questiona a cada encontro:
O que esse corpo é capaz
Não há réguas
Nem tampouco rígidas regras
Capta no encontro
A intensidade do toque
Pois como diz o dito popular
Em ferida aberta
Até carinho machuca
Deivison Miranda*

Assim como falaram Jota Mombaça e Musa Michelle Mattiuzzi (2019) ao anunciar uma "Destruição como performance generativa de uma leitura abolicionista para o mundo." (p.17). Dessa forma, a tarefa clínica de raspagem intenta deslocar a subjetividade periférica para a encruzilhada, assim ela poderá reconhecer a invenção de caminhos e produzir processos de experimentação de mecanismos de auto-abolição. Esses mecanismos funcionam em um constante movimento, sem qualquer apelo a uma condição estável de fixidez, mas de outras composições consigo e com o mundo, a partir de mecanismos que articulam criação-destruição, caos-ordem, leveza-intensidade, dentro-fora...

Dessa forma, faz parte das tarefas da clínica a ruptura com os efeitos da colonização da subjetividade que se situam ao nível de uma internalização de um *socius* colonial, que no caso de Madame operava suas ações através dos seus tentáculos racistas, machistas, lgbtqiáforóbicos.

Em vez de acreditar que se tratava de um "mau funcionamento" de origem intrapsíquica, cerebral ou puramente familialista, minha escuta buscava captar o cruzo entre caminhos micro e macropolíticos na constituição de uma escuta atenta às singularidades, sem se perder em leituras individualizantes, atenta aos processos estruturais sem se perder dos processos singulares.

Mas em se tratando de Madame, essa tarefa sempre suscitou cuidados porque o limiar entre a desconstrução das auto-colonização sob a forma de "eu penso, eu acredito" sempre precisou de um cuidado para que não escorregasse em um novo deveria, dentre os tantos que invadiam o corpo de Madame desde quando ele era criança. Falar mais grosso, ser mais firme, sentar direito, parar de gesticular, não ser tão emocional eram frases que Madame já tinha soltado ao narrar sua história.

Essa reflexão veio depois de pensar por quantas vezes Madame ouviu sobre mudar seu jeito, mas não me contentei em ficar com esse questionamento para mim. Questionei a Madame como esse processo de “mudar o jeito de ser” se situava no decorrer da vida, respondeu rapidamente: “Sempre foi assim! Desde criança queriam mudar meu jeito. Sinto que já estou acostumado e quase acreditando que é isso mesmo que preciso fazer” (Madame Satã). Essa fala reforçou que, definitivamente, não era meu papel enquanto psicólogo reforçar uma estrutura que produzia sofrimento desde sua infância. Não, eu não poderia fazer coro a esse tipo de violência e isso reforçou que, às vezes, cuidar significa dizer “não”.

*Ele [professor] pensa o que?
Que por eu ser uma bicha afeminada
Eu vou sair fechando na audiência, é?
Eu sei separar as coisas!
Madame Satã*

Dizer “não” à colonização do desejo de Madame era um modo de dizer sim ao seu direito de ser como era e não precisar de uma autonegação apenas para ser aceito por um “panteão” da intolerância. Negar participar das exigências de modificar seu modo de ser em

sala de aula era uma forma de afirmar sua existência e direcionar os dedos para o real problema: a homofobia e o racismo. Afinal, Madame afirmou que havia outro homem homossexual na turma, mas as exigências eram muito mais direcionadas à ele. “Branco, né!? Você tá me perguntando isso porque não deve frequentar balada gay. As gays brancas são tratadas de outro jeito, meu bem!” (Madame Satã).

Aqui, as intervenções iam ao encontro de um polo singular e mapeavam os efeitos das violências nas esferas do sensível, da autoimagem, da angústia enquanto afetos-dobra destes regimes de violência racista e homofóbica camuflados sob as fantasias de "orientação, sugestão". Nesse sentido, pensar em uma escuta encruzanalítica é perceber os caminhos de entrada para a imposição de impossibilidades e possibilidades para a subjetividade de Madame. O que nos leva a analisar como articulavam-se na redução da multiplicidade dos caminhos de vida: xenofobia, racismo, homofobia que se apresentavam sob a forma de comentários depreciativos tidos como humorísticos, críticas específicas, desconfiança e depreciação.

“Ih, cansei de falar em universidade. Hoje eu queria falar de um encontro (risos). Não foi bem um encontro” (Madame Satã). Outra temática trazida por Madame era o amor, que surgiu enquanto espécie de impossível, de armadilha, de dor, de ausência. “O que vou te contar deve ser muito distante da tua realidade (risos)”, essa fala ilustrava que na clínica não há território completamente conquistado, pois o vínculo se constrói/destrói em ato, no encontro e pode variar em graus a partir de elementos plurais que não dependem apenas da disposição afetiva do(a) analista e da pessoa atendida.

Falar sobre amor sempre era um desafio para Madame, pois apesar de haver relações de semelhança e comum (guardadas as proporções próprias dele ser retinto e eu não) do racismo, nos distanciávamos em termos da orientação sexual: estávamos em lados distintos. Inclusive, questioneei a ele de que maneira o fato de eu ser heterossexual o afetava nesses momentos. Depois de um silêncio incomum (pois suas respostas eram sempre rápidas e afiadas), respondeu:

“É estranho, visse!? Um dia, depois de uma sessão, eu fiquei repetindo pra mim mesmo: ele não é a heterossexualidade, ele só é hétero” (Madame Satã). Eu ri, mas confesso que percebi que precisava de uma inclinação afetivo-existencial maior nessas temáticas, pois Madame vinha de uma rede de violências advindas da heterossexualidade.

Em um dia, logo após os cumprimentos iniciais, Madame me perguntou: “Você já usou aplicativo de relacionamento, Deivi?”. Respondi “não” rindo, já imaginando que viria dele alguma provocação. “Ihhh, por que, hein!? Conservador é?”. Respondi em minha timidez comum: “Eu sempre morri de medo de entrar nesses aplicativos e uma paciente me encontrar lá. Imagina eu sem jeito e a paciente falando: Tava todo se querendo, hein Deivison!?”. Madame gargalhou e eu me perguntei: ele está me vendo como um ancião-jovem (filho de Oxalufan que sou) ou se era eu que estava me sentindo assim depois de uma pergunta tão voltada a algo recente.

Depois de um diálogo quebra-gelo, Madame me contara suas desventuras no Grindr.⁹⁰ “Não tenho muita escolha, né!?”, argumenta ao situar que o aplicativo não supria sua necessidade de afeto, mas o tirava da solidão da bicha preta, ou pelo menos, anunciava fazê-lo. Madame situa que o aplicativo era uma espécie de portal dúbio, capaz de levá-lo ao céu de se sentir desejado, proporcionar-lhe sexo fácil, mas também violências que prometeu um dia me contar.

*A verdade que é um cardápio de açougue
Eu não sou Madame lá
Eu sou pau e bunda
Eu fiz a barba, a sobancelha
Coloquei delineado e gloss
Mas só importa se sou pausado e bundado
Isso porque eu sou uma bicha preta, né!?
As gay branca tem umas fotos lindas
(Madame Satã comentando sua experiência com o Grindr).*

⁹⁰ Aplicativo de celular para encontros entre pessoas LGBTQIA+.

Megg Rayara Gomes de Oliveira (2020) situa como a interseção entre machismo e homofobia faz com que bichas pretas tenham seus corpos hiperssexualizados em uma supervalorização dos paus em uma exigência de que bichas pretas sejam sempre superdotadas e super viris, o que cria um curto-circuito quando as práticas destas bichas são passivas. Como se a redução do corpo ao pau tivesse falhado ou como se não explorasse o que há de bom no seu corpo: um pau. A autora ainda situa que há uma divisão ativo/passivo a partir da raça, enquanto se espera que o parceiro mais escuro seja ativo, o parceiro mais claro deve ser o passivo.

Tenho convocado, aqui no Brasil a esquizoanálise a deixar em suspenso por um momento a importante discussão acerca do conceito de Corpo sem Órgãos de Deleuze e Guattari (1996) para compreender como os processos de colonização produziram em alguns corpos, a condição de corpo-órgão, a partir de uma inspiração de Frantz Fanon (1952/2020) que afirma que o negro é percebido enquanto um “símbolo peniano” (p.128). Assim, o racismo opera uma subtração do corpo em sua diversidade a um órgão: corpo-epiderme, corpo-pau, corpo-cu, pois a vida como um todo passa a ser analisada a partir destes órgãos. Dessa forma, a colonização impede qualquer possibilidade de corporar enquanto intensidade, pois em alguns casos o inimigo sequer chega a ser o organismo, pois foi reduzido a um órgão.

E Madame se encontra nos cruzos destas reduções por ser uma bicha preta. Sua condição de corpo-epiderme se torna um mote para relações de hierarquia, supremacia, poder, dominação a partir da relação pele-alva x pele-alvo que denunciou Emerica em *Ismália*. Ao rememorar os relatos de Madame, a condição epidermizada da sua negritude impõe uma condição de desumanização, criminalização, periculosidade e deslugarização contínuas.

Estes processos não precisam de narrativas diretas e objetivas para passar esta mensagem, pois enunciam esta condição em meio às imposições de máscaras brancas (Fanon, 1952/2020) e de silenciamento (Kilomba, 2019) à Madame que via sua subjetividade ser

analisada sempre em-comparação-a..., o que impunha uma relação indissociável entre sujeito-objeto de perseguição, da qual é impossível se desfazer pela inseparabilidade entre o fator-de-perseguição (cor da pele) e objeto-da-perseguição (corpo negro). Mas apesar desta perseguição existir em um nível indireto, Madame não estava livre de ver este discurso marcado na parede do banheiro masculino do módulo que estudava:

Macaco viado, aqui não é seu lugar!

Frase escrita no banheiro na universidade que Madame estudava

Outro episódio ocorrido no banheiro foi o vazamento do número de Madame com a seguinte frase embaixo: “Faço programas com machos, boquete gostoso! Pode chamar no *zap*”. Por ter seu contato, Madame sabia que aquela violência tinha vindo de alguém conhecida(o) e, mais ainda, por coincidir com sua aproximação com o DCE da universidade. “Eles não querem ver um viado preto lá, Deivison. Era pra eu tá me prostituindo”. O que aliviou a sensação de exposição, foi ter suas amigas o ajudando a apagar as mensagens na porta que dá acesso ao sanitário. “Eu sei que elas também estavam angustiadas, mas elas fazendo piada. Dizendo pra eu analisar quais *boys* iria bloquear e quais iria avaliar” (Madame Satã). O riso estancou temporariamente o peito sangrando, mas eu sentia que não podia me contentar com aquele riso, pois também algo daquele ódio poderia sedimentar.

Almeida (2019) apresenta os banheiros públicos como espaços simbólicos para um circuito sociopolítico da relação sexo-gênero, sendo desde espaços de divisão, exclusão, exposição aos prazeres das práticas sexuais protagonizadas majoritariamente por homens — não apenas os homossexuais “assumidos”, mas também os heterossexuais que se lançam nas aventuras de experimentação do desejo em um espaço que articula sigilo e perigo —, em práticas como masturbação coletiva, *voyeurismo*, sexo oral e anal), mas também das frases latrinárias que envolvem convites, divulgações de trabalho sexual, convites.

No caso de Madame a pichação tinha como fator essencial o racismo e a homofobia, uma tentativa de ratificar a condição de duplo outramento (Kilomba, 2019) à qual foi submetida Madame. Uma parede como palco de exposição para uma narrativa: nós não te queremos aqui, aqui não é seu lugar, universidade não é lugar de preto e viado. Afinal, há séculos a subjetividade cêntrica reproduz as narrativas de quais lugares pertencem ou não às subjetividades periféricas.

O que transbordava em dor na narrativa de Madame era a certeza quase inquestionável de que aquelas frases eram para ele. É como se não houvesse outra alternativa a não ser para ele aquela ofensa, o que se confirmou com a frase com seu número de celular. Madame me contara em um tom acostumado, que é uma armadilha às escutas mais incipientes por passar uma falsa sensação de superação. Pela experiência com este tipo de mecanismo de defesa, retornei ao assunto não mais como pergunta, mas como expressão da minha raiva sobre o acontecido. Ao me ver com raiva, Madame se autorizou a fazê-lo, mas parecia que estava bem aquém da dimensão da dor que aquelas palavras provocaram nele, como se fossem escarificações na alma.

A redução do seu corpo à genitália já faz parte de uma dinâmica que reduz o sexo e o gênero à genitália, como situam autoras como Sofia Favero (2020) e Guacira Lopes Louro (2014), e reforçam uma panaceia de discursos e práticas travestifóbicos e transfóbicas. No âmbito específico de Madame, a transformação do seu corpo em genitália era vista por ele como um divisor de águas entre as *gays* brancas e padrão (que tinham rosto, traços e acesso a afeto) e as bichas pretas reduzidas a paus e cus, como uma espécie de desrostificação (não pela potência, mas pela captura) ao se transformarem em corpo-pau, corpo-bunda, corpo-cu.

Paulo Petronílio (2020) apresenta outra binariedade que afeta este universo, a saber: a relação passivo e ativo. Enquanto a lógica dos ativos remete ao pau, uma relação de dominação, controle, enquanto o passivo, que tem no cu a sua maior representação, é atribuídos os adjetivos

de fraqueza, submissão. O autor produz torções nestas perspectivas ao situar o cu como signo exuístico (que sempre é retratado em sua acepção fálica), por articular a função do desejo, do *tabu*, de expelir o que não presta, por ser uma região quente e dotada de intensidades.

Sim, era perceptível que Madame queria por muitas vezes sair para transar, para as noites regadas por práticas variadas de sexo, mas a sensação do outro dia de que seu corpo tinha sido reduzido a um pau e um cu eram muito fortes em seu discurso.

Eu não recebo uma mensagem querendo saber se cheguei bem em casa, eu não recebo um bom dia. Parece que eu só presto quando tô de 4, oferecido para quem quer se aproveitar do meu corpo. Se eu morrer na volta para casa, o cara que acabou de me comer só vai saber no Instagram da faculdade. (Madame Satã).

Madame chamava de “migalhas de afeto” os pequenos cuidados que as relações proporcionam: um bom dia, dividir a rotina, compartilhar vitórias, a preocupação com a segurança. Estes atos, por mais simples e básicos, pareciam tão distantes à Madame na época, por ser reduzido a condição de genitalização de sua existência. “Se no outro dia, eu ganhasse um ‘bom dia’ para cada vez que alguém pede a foto do meu pau, eu tava feliz. Não tem preparação, Deivison. Já é um ‘manda a foto do pau aí’” (Madame Satã). A colonização distribui de maneira desigual as possibilidades de afeto, o que só pode ser compreendido a partir de uma sensibilidade interseccional.

O corpo de Madame se encontrar no cruzo subjetivações periféricas: preto, homossexual ou como ele falava “bicha e preta”, o que delibera uma relação diferenciada tanto em relação aos pretos heterossexuais, quanto aos homossexuais brancos, produzindo uma categoria específica e singular que entrecruza racismo e homofobia, sendo impossível concebê-los de maneira dissociada. Este processo faz com que seja necessário olhar para a experiência da bicha preta com uma sensibilidade para compreender estes trânsitos subjetivos, a partir da inspiração de Carla Akotirene (2019). Ao passo que as políticas de nomeação são aprisionastes, percebo

que a opressão que intersecciona racismo e homofobia tendo as bichas pretas como alvo precisa de um nome específico que denote que vai além de uma simples lógica aditiva do tipo racismo + homofobia.

Em *Nem ao centro nem à margem: corpos que escapam às normas de raça e de gênero*, Megg Rayara Gomes de Oliveira (2020) que ainda é novidade no Brasil discute questões que pautam as interseções entre racismo e homofobia, por um duplo processo de negligência. Por um lado, a autora afirma que pesquisadores(as) de relações raciais têm deixado de lado homossexuais, bichas, viados enquanto os estudos de gênero têm reservado pouca atenção aos processos raciais.

Os relatos de Madame traziam em si o amargar do paladar, não apenas pelo seu conteúdo mas também por sentir que era uma violência que parecia ter sido banalizada por Madame. Novamente voltava o “É assim mesmo”, como modo de naturalizar violências absurdas. E uma delas veio à tona depois de alguns encontros desta conversa, no qual situou como estavam interligadas as memórias de prazer e dor em seus encontros. Banheirões, encontros clandestinos, escondidos e um dia em que tentou beijar um rapaz no momento do sexo e levou um empurrão no rosto.

*Ele falou: Vira pra lá, porra. Na boca não!
Era como se ali eu fosse só um cu e nada mais.
Não consegui me segurar, empurrei e dei um murro nele.
E ele soltou: Tá me tirando, viadinho?
Não queria dar esse cu pra que veio?
Eu queria dar sim, Deivison!
Mas eu queria afeto também
Não mereço ?
Madame Satã*

Todavia, mesmo sabendo que essa realidade era repetitiva, Madame não se curvava. Afinal, curvar-se sequer era uma escolha, cabia-lhe resistir ou resistir. Aprendeu a se defender cedo, desde a escola nos primeiros ataques homofóbicos e racistas que a escola insistia em reduzir ao *bullying* (conceito utilizado para camuflar e até eufemizar opressões que já têm

nome, destinatários localizados). Eu sentia em Madame o cansaço pelo “ter-que-resistir”, pois sua existência, sua sobrevivência estava condicionada a isso.

Você é da Bahia, né!?
Eu uso aquele lema do Reaja ou será morta
Primeiramente feche sua cara!
Na rua você me desconhece, Deivison
Eu sou outra pessoa!
Madame Satã

Essa história de Madame me fez recordar uma história da minha adolescência. No auge dos meus 16/17 anos, eu namorava uma jovem que morava na outra etapa do bairro que eu morava. Na época, o que havia de mais bonito era levar a namorada em casa. Nossa, eu me sentia tão incrível (risos). Na volta, era sempre um desafio porque apesar do boné de *hip hop*, as camisas com o dobro do meu tamanho, o sapato de *skate* eu era um *nerd*. Então eu me dividia entre dois medos: de sofrer com alguma violência por conta da rivalidade entre as etapas do meu bairro (1ª e 2ª etapa tinha uma rivalidade histórica, onde a diversão de uns era colocar as pessoas da outra etapa do bairro para correr com as ameaças, socos. Na *playlist*: Tupac e Notorious B.I.G e eu me sentindo na treta East Coast x West Coast⁹¹, mas eu seguia com uma cara de mau, boné em cima dos olhos para que pudesse impor algum medo, mas quem estava com medo era eu. Na verdade, vivia dividido entre: 1) o medo de que alguma barreira (*gangue*) me encurralasse, porque a lei de casa era “Se chegar apanhado em casa, apanha de novo”, o que gerava um duplo medo de apanhar fora de casa e dentro de casa. Logo eu que nunca fui bom de briga, era bom com as palavras, com a música; 2) medo da polícia me confundir com ladrão, como já tinha acontecido com tantos ao meu redor. Esse medo era mais intenso e quando avistava a viatura ou ouvia o som da sirene, tratava de tirar o boné de cima dos olhos para provar que eu não era *baxastral*.⁹²

⁹¹ Rivalidade histórica nos Estados Unidos que colocou em guerra duas costas do país, tendo como efeitos desde a criação de gangues rivais, à rivalidade musical entre seus representantes, com a presença de músicas de ataque (*diss*) e brigas, culminando em assassinatos. Como ocorreu com Tupac Shakur e Notorious B.I.G.

⁹² Maneira como era chamada a pessoa periférica em algumas cidades da Bahia nos anos 90/2000.

Obviamente, a vida de Madame tinha outra intensidade porque era uma bicha preta que tinha um duplo alvo apontado para seu corpo. Fechar a cara, performar uma forma de ser que sequer estava habituado para conseguir o mínimo: chegar vivo em casa. Diferentemente de mim, Madame foi obrigado a aprender a lutar para se defender e também para defender os seus, pois na volta dos rolês era ele quem defendia as amigas. “Quem quiser que confunda ser afeminada com ser frágil. Eu sou babado, meu filho!” (Madame Satã).

Por vezes, eu lembrava de uma consulta de Madame Satã no psiquiatra, no qual contou como estava se sentindo há alguns meses: tenso, ansioso, reativo e algo agressivo, com pensamentos autodepreciativos. Aos ouvidos do psiquiatra acostumados a encontrar transtornos, tratava-se de alguém localizado entre a ansiedade e o transtorno *borderline*. Eu me perguntei se o psiquiatra vivesse meses na pele de Madame Satã, será que ele conseguiria a normalidade que exigia dela? Será que alguém conseguiria não viver ansioso(a), reativo(a), tenso(a), agressivo(a), autodepreciativo(a) convivendo constantemente com homofobia, racismo, perseguição, comparação, competitividade, violência, medo de morrer.

Enquanto as leituras de psicopatologia seguem o que Sofia Favero (2022) chama de nosogramática, as escutas viram detectores de sintomas individuais e intrapsíquicos, reduzidos a ingredientes em uma receita matemática e descontextualizada do tipo: sintoma 1 + sintoma 2 + sintoma 3 = transtorno A. O trabalho analítico com Madame envolvia uma dinâmica de acompanhar processos complexos em um movimento que articulava escutar sua narrativa, o contexto que se encontrava, as interrelações com processos intervencionais, suas relações, desejo, as capturas.

Concomitante a isso, havia por parte do psiquiatra uma ilusão de hierarquia em relação ao meu trabalho sob a forma de “recados” dados pelo paciente sobre qual linha teórica e técnicas eu deveria utilizar. Apesar desta prática já ser corriqueira no cotidiano das(os) psicólogas(os)

clínicas(os), sempre é desagradável ter que dedicar minutos para explicar ao paciente sobre essas questões.

Para Madame, receber um diagnóstico tinha um gosto dúbio: amenizava a sensação de estranheza sobre o que sentia, mas colocava a responsabilidade do que sentia em sua mente-com-defeito. Nesse momento, minha discordância era política e não apenas epistemológica, pois em meus posicionamentos situava que aqueles sintomas de maneira desgarrada de uma realidade que dava um certo contorno para que aqueles sintomas aparecessem. Uma das faces da colonização é incutir a culpa no sujeito, a lembrar da clássica frase do Aimé Cesáire:

Falo de milhões de pessoas⁹³ arrancados a seus deuses, suas terras, seus costumes, sua vida, a vida, a dança, a sabedoria. Estou falando de milhões de pessoas em que foram inteligentemente inculcados o medo, o complexo de inferioridade, o tremor, o ajoelhar-se, o desespero, o servilismo. (Cesáire, 1913/2018, p.25)

A estes processos marcados por relações de objetificação, inferiorização, coisificação e subalternização podemos nomear como trauma colonial. Relações baseada em uma amputação das pessoas não-brancas de qualquer possibilidade de afirmação já que sua existência se encontra impedida em um mundo que se autodenominou mundo a partir da ausência daqueles colocados na condição de outridade (Kilomba, 2019). O trauma colonial não se circunscreve nas relações interpessoais, na esfera familiar, mas em uma sociedade, como afirma Jota Mombaça (2021, p.27): "O mundo é meu trauma".

*Uma criança negra normal,
tendo crescido em uma família normal,
passará a ser anormal
ao menor contato com o mundo branco.*

(Fanon, 1952/2020, p.177)

⁹³ Grifos nossos

Meu papel era, pois, outro: co-criar estratégias analíticas para desfazer a culpa incutida, a autodepreciação, o auto-ódio que eram produzidos (por diferentes vetores) na subjetividade de Madame e de madames por aí e que ele acreditava ser, na verdade, originada de si. Não era suficiente que Madame tivesse forças para combater o inimigo no outro, era necessário identificar e resistir ao que anunciamos aqui como inimigo-em-si ou inimigo-de-si-mesmo. E esta era uma estratégia de diferenciação, perguntava-me por vezes: "Esta é a Madame ou a Madame-inimiga-de-si?", pois entendia que a inseparabilidade produzia uma unidade e indiscernível que fazia a colonização do desejo ganhar a forma de um eu-culpado, eu-odiado.

Por isso a importância de construir com Madame a potência da recusa, uma prática na fronteira das relações que estabelecia com outros(as), com normas, com memórias, com ideais. Acostumada a ter seu corpo invadido por discursos e práticas, por muito tempo Madame viu despotencializada a capacidade de discernir o que era seu, o que era do outro. "Eu só seguia, porque se eu questionasse, a chance da violência era maior". Isso soava como um alerta sobre a maneira como eu reagia quando Madame questionava algo no atendimento.

Nesse âmbito é fundamental situar a memória do trauma como uma espécie de clivagem nos processos de subjetivação (relação, autoimagem, autopercepção, expressão) de Madame, pois mesmo que não percebesse, parece que em alguns momentos as marcas invisíveis das narrativas-violentas que se transformam pelos processos de colonização do desejo em sua visão. Nesses momentos, a minha insistência era muito acionada, pois em alguns momentos que Madame respondia de maneira esquiva soava como um engessamento que se repetia. Nesses momentos, eu sustentava as perguntas: O que você quer? O que você acha? Qual sua percepção sobre a fala dele?

Voltando ao amor, Madame situou em um atendimento depois das minhas férias que tinha se apaixonado. "Você não vai acreditar, porque nem eu acreditei ainda. Eu fui pedido em

namoro.” Segurando a emoção, respondi em um tom de humor: “Gente, que chique. Me conta como foi e como está sendo?”. Madame respondia em um ritmo de voz quase musical: “Ah, é um pretinho lindo. Pretinho mesmo, porque ele é baixinho. Ah, mas ele me trata tão bem, me elogia e me mandou uma música de Rico Dalasam e sai de mão dada comigo no meio da universidade.” Até tentei, mas não consegui segurar a emoção e as lágrimas saltaram incontidas. “Ow, que foi?”. Respondi de maneira muito concisa para que o choro ainda elegante não se fizesse mais volumoso: “É muito gratificante te ver sendo tratado como você merece”.

*Bicha estranha, louca, preta, da favela
Quando ela tá passando todos riem da cara dela
Mas, se liga macho
Presta muita atenção
Senta e observa a tua destruição

Bixa Preta- Linn da Quebrada*

Aproximadamente um mês depois, Madame contou uma história que dava um tom de que a “sorte de um amor tranquilo” não era para todos(as), pois em uma calourada viu a dignidade do casal sendo violentada por um carro lotado de homens cis-brancos-héteros aos gritos: “Quem come quem aí? 2 bambi⁹⁴ andando junto de mão dada, que lindo”. Desde que me contou sobre seu relacionamento, Madame não havia me contado sobre episódios negativos, pois a embriaguez da paixão tomava conta de todo o seu corpo, mas não havia paz conquistada para Madame.

Para eu poder andar de
Mãos dadas em paz eu precisava o que?
Ser branco padrão e hétero
Ser gay me impede de amar publicamente

Madame Satã

⁹⁴ Referencia a um personagem da Disney representado por um veado.

A sensação era de que mal dava tempo para comemorar uma vitória, as durezas retornavam. Não havia tempo para boda alguma, a violência já batia na porta. Inspirado em Emicida no documentário Amarelo (2020) penso na clínica como uma tentativa de devolver a alma para pessoas que um dia a colonização fez que acreditassem não ter uma. E nisso implica uma intervenção nos campos de força que constituem os embates cotidianos, pois não há como negar o cansaço, o esgotamento, o desânimo que abatem as subjetividades periféricas que precisam enfrentar processos estruturais contínuos para conseguir alcançar objetivos básicos: sobreviver, inserir-se no mundo do trabalho, amar publicamente.

Essas dificuldades impunham uma tensão descomunal em atividades cotidianas como participar de uma entrevista de estágio, ir a uma festa, voltar para casa, apresentar um seminário. Os processos coloniais raciais e de sexualidade conseguiam se encrostar na esfera mais íntima da subjetividade e produzir uma realidade distorcida sobre si capaz de tornar qualquer esforço excessivo o básico, e o básico esforço algum.

Diante disso, havia uma dificuldade que minhas narrativas fossem ouvidas por Madame como descrição da realidade porque qualquer opinião positiva parecia apenas minha tentativa de incentivá-lo, como mera motivação. Minha voz estava no *hall* das exceções no cotidiano de Madame, enquanto a regra o fazia se sentir “escuro demais”, feio demais, performático demais, frágil demais e esses julgamentos escondiam qual realidade utilizada como parâmetro. Ou seja, não era um “fraco, escuro, feio, performático demais em relação a uma comparação egóica e narcisista com a branquitude-cis-hétero que constrói as normas para se manter na supremacia”, mas sim um “demais em relação à verdade, ao normal, a todo mundo”. A capacidade dos processos coloniais se instalarem enquanto verdade inquestionável torna as intervenções clínicas mais difíceis porque enquanto construímos possibilidades, o racismo e a homofobia usavam seus artifícios para manter suas mentiras intocáveis.

Por vezes me sentia muito cansado ao interferir nas narrativas do auto-ódio de Madame, porque sentia que definitivamente não era o momento de oferecer apenas o silêncio, a compreensão, o acolhimento. Era momento de uma atitude mais incisiva como forma de usar a espada de Ogum para rachar os engessamentos para experimentar insurgência de possíveis. É preciso lembrar que para in-surgir um possível é preciso uma ruptura com toda uma arquitetura da autonegação que fora construída pela colonização.

Ao sentir que as disposições de cuidado de 1 hora por semana estavam sendo insuficientes, percebi que era momento de interferir nas redes de cuidado/afeto de Madame. Por dois momentos propus a ele que fizesse a proposta de uma conversa com 2 pessoas da rede de cuidado/afeto. A proposta era feita sem direcionar por entender que, enquanto virou uma regra o atendimento da família nuclear, para pessoas LGBTQIA+ às vezes a família participava das opressões (de maneira direta ou indireta) e via a psicoterapia como desimportante ou até como um “incentivo” à sexualidade, decerto por expectativas das esdrúxulas narrativas de conversão sexual.

Nestas conversas, 2 amigas de Madame vieram para o atendimento. Além de entender aquele espaço como importante possibilidade de constituir uma multiplicação de cuidado, com estratégias compartilhadas de cuidado, oportunidade para dirimir dúvidas (experimentando um intermeio entre o sigilo e a noção do cuidado coletivo), mas também como oportunidade de cuidar dos cuidadores, pois as amigas de Madame também estavam vivendo suas dificuldades por dificuldades comuns. Assim, a estratégia tinha como foco principal ampliar a rede de cuidado, fortalecer a coesão das estratégias, mas tinha como fator transversal um cuidado com essas pessoas que também aproveitavam a oportunidade para expressar suas dores e angústias.

Outra forma de cuidado que Madame relatava buscar e que em alguns momentos era o que produzia uma sensação de acolhimento era o terreiro de candomblé. Ele conta que no início,

o jogo de ifá o revelou que era filho de Oyá Onira que traz em suas características a luta inseparável da doçura, sobretudo por seu enredo Oxum mãe das águas doces. Madame me contou que em um xirê que foi quando estava conhecendo a roça, sentiu uma sensação forte de arrepio e vontade de chorar e mesmo quando menos esperou a Ìyàwó se aproximou rodopiando e ao se aproximar dele parou, era como se fosse um cumprimento, para ele um sinal de que ele não tava sozinho.

Em outros atendimentos, Madame Satã tentou trazer elementos sobre sua feitura, obrigações, recolhimento, suas quizilas e ximbas para a psicoterapia, mas relatou que sentia que a condução analítica levava para a mudança de assunto, como se aquele não fosse “assunto de terapia”. Sinto que quando foi abordar essa temática, Madame Satã estava bastante receoso como se pisasse em ovos decerto pelo medo de ter algo tão importante de sua vida sendo novamente capturado pelo poder do analista em determinar o que é/não é “assunto de terapia”.

É necessário situar que esta captura sobre narrativas sobre religiões de matrizes africanas não pode ser explicadas pela simples argumentação de laicidade, pois a mesma conduta não é adotada quando se trata de temáticas sobre “perdão”, “pecado”, “amar o próximo”, “céu e inferno” por serem oriundas de uma ideologia judaico-cristã, mas terem se cristalizado enquanto base de um pensamento comum, alcançando o *status* de verdade inquestionável e intocável.

E é na direção da superação deste tipo de *ethos* clínico que me inspirei nas encruzilhadas de Exu para organizar um cosmograma de análise que permitisse ampliar a escuta para captar os inúmeros caminhos que se cruzavam na constituição da subjetividade das subjetividades periféricas, no caso de Madame Satã podemos observar os caminhos na figura 25.

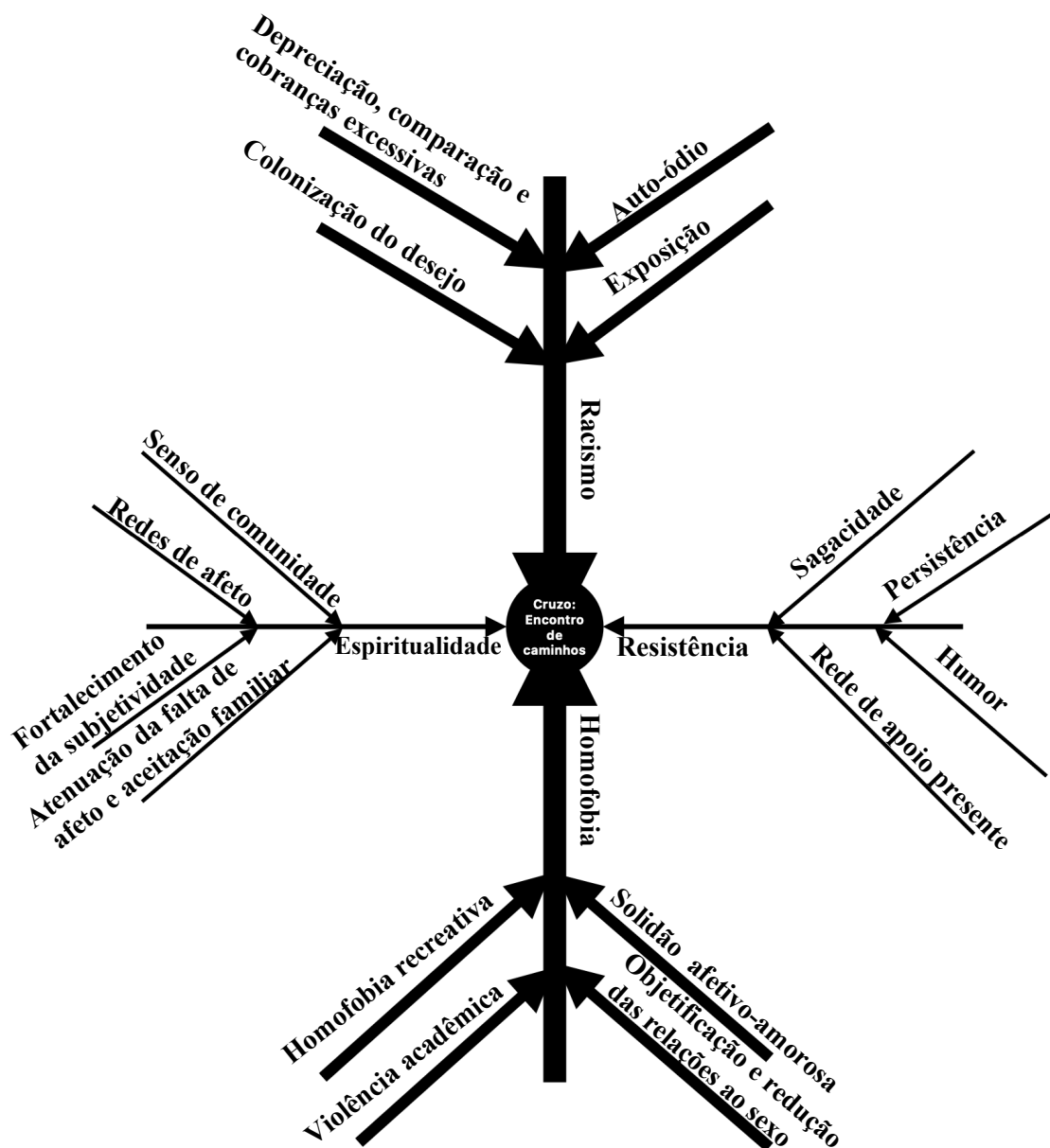


Figura 25 Encruzanálise análise (entrada) – Madame Satã

Quando eu adentrei no assunto com mais intensidade para compreender aspectos do seu borí e do seu tempo de feitura, senti como se minhas palavras fossem um abraço para ele. Por mais básico que o seja, essa reação atçou minha percepção acerca da importância da clínica pensar onde o outro pisa para a partir disso extrair suas análises. Não havia como compreender a subjetividade de Madame sem passar pela compreensão da sua feitura, do seu cuidado espiritual, das suas relações, até porque para as pessoas de religião de matrizes africanas a vivência vai além da religião.

Este processo me lembra as oralituras da professora Manakuanda Carla Fernanda de Lima na disciplina de Saúde Coletiva no mestrado em Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba, no qual a professora acionou a sabedoria ancestral do que aprendeu com o chão do terreiro com as(os) mais velhas(os) sobre as cosmoepistemologias africanas e afrodiaspóricas ultrapassarem a dimensão de religião, que tem sua etimologia atribuída a um *religere*, em uma religação com o divino. Enquanto isso, o orí já é o divino em nós, como afirma Wade Nobles (2009), não sendo necessário um *religere*, mas uma potencialização de orís que foram invadidos, subtraídos, nos quais se implantaram carregos coloniais (Simas & Rufino, 2019), para que cada corpo se reconecte com o encantamento, com a força vital que a esquizoanálise pode chamar (espinosistamente) de potência, que eu firmo ponto e chamo (exuisticamente) de axé. Assim, é preciso lembrar que toda encruzanálise é uma clínica da ativação do axé em nós, como potência afirmativa da vida.

A compreensão dos orixás que regem o *orí* de Madame não se situavam como mera apreensão interpretativa a partir das lógicas dos arquétipos, das quais a Psicologia ocidental tem feito uso para capturar e embranquecer cosmologias africanas, afro-brasileiras e indígenas ao seu psicologismo em um epistemicídio velado para psicologizar os orixás, como se os orixás pudessem se resumir a um quadro circunscrito de características fechadas que se situariam no nível da relação signo-significante-significado e se desdobrasse em um “isso significa aquilo”, ou “como este orixá rege a cabeça de fulano, logo...”, em um esdrúxulo determinismo de um campo rico e plural.

Madame certa feita disse que Oyá era a mãe que o aceitava como ele é, não condicionava o amor a uma autonegação. “Deivison, eu posso ser quem sou e, mesmo assim, ela me ama. Eu sinto!”. Ao passo que me sentia reconfortado de que Madame tinha uma mãe para amá-lo, ficava reflexivo por ele não ter o mesmo amor da mãe biológica. Em inúmeros espaços,

Madame foi levado a crer que para ser visto, amado e acolhido, precisava negar-se, autodestruir o que é para se tornar um objeto do desejo, da expectativa do outro.

Compreender que o axé fazia parte da vida de Madame era compreender que ele também compreendia sua vida a partir desta lente ao utilizar como referências da sua vida, do seu cotidiano aspectos próprios da sua espiritualidade. Nesse sentido sempre foi fundamental o deslocamento da minha escuta para compreender estes processos em sua imensidão, *por mais que ou sobretudo por* estas imagens fugirem da racionalidade psicológica hegemônica.

Eu tava virado no Ogum, visse!?
Tava pra guerra, quem quisesse vir...

Madame Satã

Toda bicha é um potencial incêndio

Lucas Brandão (s.d)

Ogum era o *ajuntó/juntó* de Madame e tinha para Madame a força das lutas que precisava travar. “Ai de mim se não fosse meu pai Ogum, visse!? Eu tava era lascado em banda”. A energia de enfrentamento que Ogum traz em sua potência de produzir rupturas para abrir novos caminhos tinha na história de Madame uma textura importante, porque para uma bicha preta as portas abertas pelo racismo e homofobia são as portas do camburão, da funerária, da prostituição, do subemprego. É notório que este cenário é, em si, fruto das violências do racismo e homofobia institucionais e estruturais, o que produz um cansaço, esgotamento, mas retorna a frase: o que seria de Madame se não fosse a energia de Ogum construindo forças para ele resistir para que as portas fechadas caíssem para que ele pudesse entrar?

Sem sombra de dúvidas uma das sessões mais emocionantes de Madame começou com um pedido: “Eu posso mostrar algo?”, respondi que sim despreparado, confesso. Madame entrou no link da reunião pelo computador e abriu uma galeria de fotos, eram as fotos usando

a beca para a placa de formatura. “Você também faz parte disso, Deivison. Algumas pessoas me estenderam a mão *pr’eu* não desistir e tu foi uma delas!” Na metade da frase, eu já estava banhado em lágrimas, não pela frase e sim pelo que representava ver Madame prestes a se formar, vestido com aquela beca.

Entender como aquela foto representava muito mais do que uma vitória individual, corriqueira de uma formatura como as muitas que já vi. Era uma bicha preta se formando em uma universidade federal como Bacharel em Direito, o primeiro de sua família, exceção das estatísticas. A vitória de Madame Satã me faz lembrar a fala do ator Demerson D’Álvaro que interpretou Exu na comissão de frente da Grande Rio em 2022⁹⁵, pois foi por quem veio lá atrás, por que está aqui e por quem virá.

Confesso que a reação de Madame ao meu choro fez parecer que as minhas lágrimas tinham sido desproporcionais à simplicidade da conquista, “Menino, são as fotos ainda. Eu só vou colar grau em julho!”. Precisei explicar porque aquela vitória não era simples, lembrando tanto da sua história pessoal e acadêmica e das batalhas que travou até estar ali, quando de uma dimensão política do que significa ter uma bicha preta, nordestina enquanto bacharel em Direito. Nesse momento foram as lágrimas de Madame que ousaram a banhar seu rosto que fechou com uma frase ao enxugar os olhos: “Ninguém nunca narrou minha história de uma maneira tão bonita. Queria me enxergar como tu me enxerga”, quando — na verdade — o que eu tentava era comunicar a Madame quem ela poderia ser se olhasse no limpar da lama-lente que a colonização a ensinou.

Os encontros com Madame continuam em uma frequência por entender que estava experimentando com maior potência suas possibilidades-de-si, inclusive com uma intervenção

⁹⁵ Fala, Majeté! Sete chaves de Exu foi o enredo da Grande Rio em 2022, em referência a uma fala de Estamira, na qual ela usa um telefone do lixo para ter um diálogo com Exu: “Câmbio Exu, fala majeté!”

contra-racista e contra-homofóbica. Ao ser chamado para uma palestra por um dos professores que mais criticava seu corpo-bicha e o convocava para uma heterossexualização das suas performances, Madame teve duas intervenções no mínimo interessantes. A primeira foi ministrar a palestra com um rigor e uma qualidade impecáveis em termos de conteúdo e no auge de sua bichidade lacrativa que tanto foi criticada por anos. "Deu pra perceber que ele tava incomodado! Parecia que ele esperava que eu iria esconder meu jeito só por ser uma palestra"(risos) (Madame Satã). A outra produziu em mim um arrepio intenso e um acelerar de coração ao ver uma alma momentaneamente lavada, Madame foi ao banheiro e escreveu. "Bicha preta não, para você é Doutora Bicha Preta"!

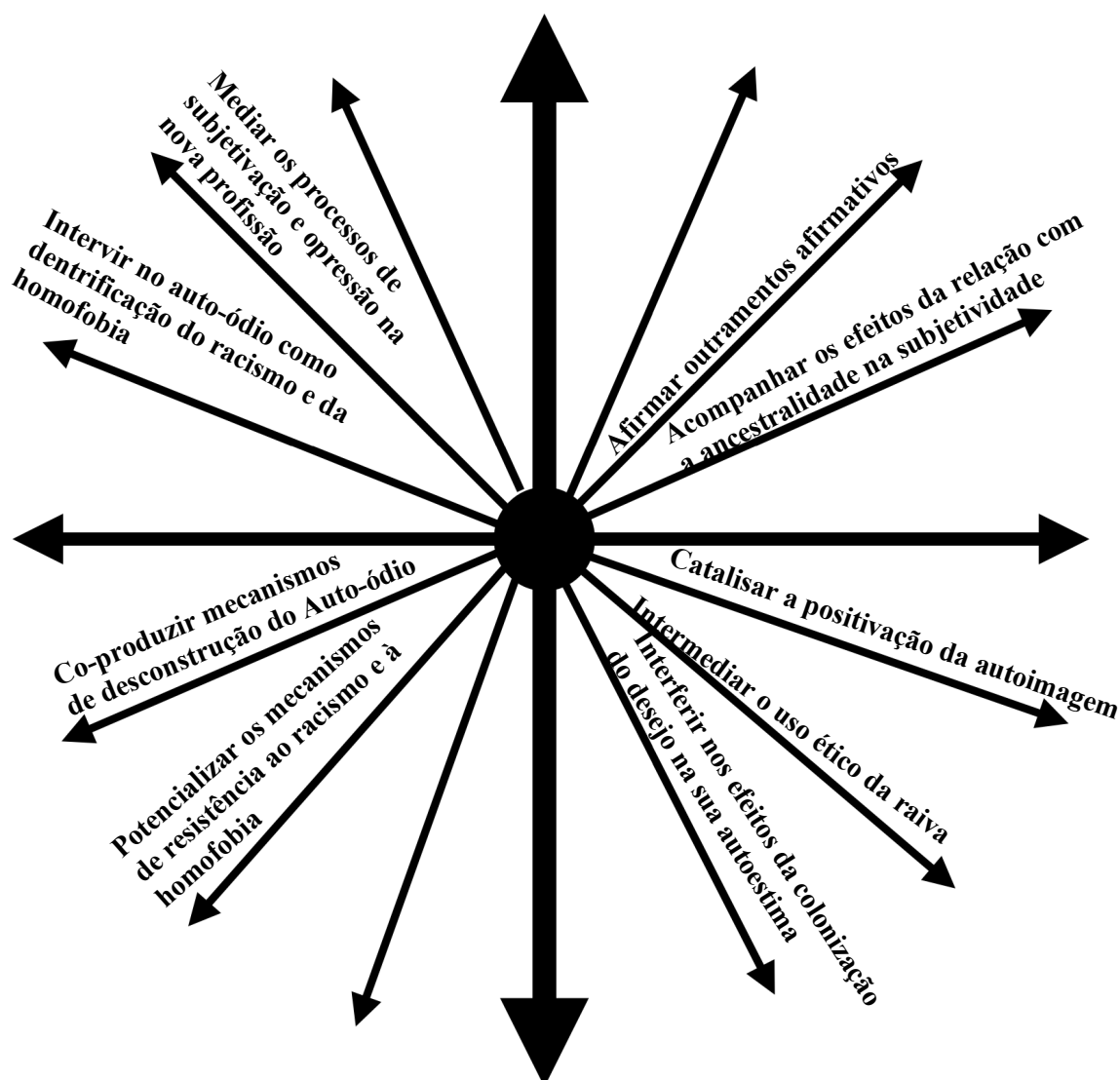


Figura 26- Encruzanálise intervenção (saída) – Madame Satã

Gingas encruzanalíticas

Gingas⁹⁶ são movimentações que derivam da capoeira e contempla a capacidade de unir dança, defesa, ataque e contra-ataque em um movimento variado. Ninguém ginga igual, cada ginga depende do corporar de cada um(a), assim como depende de cada jogo/roda de capoeira, de cada encontro clínico.

⁹⁶ “No Candomblé os termos “jika” ou “gicá” são associados a movimentos circulares executados com os ombros, em uma dança sensual, sinuosa e com muito molejo, perspectiva que nos aproxima de parte do sentido atribuído a palavra “ginga” no Brasil, em referência a capacidade de mobilidade de um indivíduo, seu “meneio”, sua habilidade em desvencilhar-se de situações difíceis com a corporeidade.” Mestre Jean Pangolin

As gingas que se seguem se situam no entrecruzamento entre teoria-prática, entre experiência e epistemologia e emergiram a partir dos encontros que tive nestas encruzanálises com as subjetividades periféricas, com a licença para algumas flexibilizações na norma acadêmica para compor textos diretos e fluidos como as gingas.

Não há qualquer obrigatoriedade de seguir *ipsis litteris* estes movimentos, permitindo também variações, torções, modificações em intensidade, qualidade, modo e linguagem...Não as enumerarei, pois não há qualquer relação de ordem ou hierarquia entre estas gingas.

- Uma clínica;

E não “a” clínica, pois a contragosto dos movimentos de construção de monoculturas de pensamento como diria a Geni Ñunez (2021), falar em uma clínica contempla a pluralidade de modos de clinicar, sendo esta discussão apenas uma diante de uma imensidão que existem e não de existir. Assim, essas gingas não cabem necessariamente numa clínica específica, mas podem habitar diferentes campos de saber-fazer.

- Uma clínica que sentipensa;

Engana-se quem pensa que toda clínica pensa, pois há um complexo e organizado processo de construção de clínicas endurecidas para a aplicação do tecnicismo *psi* com intuito muito nítidos e estabelecidos, como um meio para alcançar um fim pré-estabelecido. O que retira da clínica sua capacidade de sentipensar, na medida em que pode ser reduzida prática baseada em receitas ultrasimplificadas a serem reproduzidas.

Aqui a ginga se constitui como uma duplicidade indissociável, um clinicar-sentipensante e um sentipensamento-clinicante. O encontro clínico precisa aprender a pensar, para além do repetir o que nossos autores de base orientam, nos encontros. Dessa forma, a clínica não é um *lugar* onde habitam subjetividades pré-entendidas pelas nossas teorias. *Lugar* no qual vamos rastrear os conceitos que aprendemos, ou seja, o encontro clínico é abertura à diferença inclusive àquilo que foge aos nossos conceitos e nos faz criar outros conceitos.

A encruzanálise também contempla o *des-pensar*, abandonar nossas certezas fechadas que impedem olhar a diferença em sua capacidade própria de diferir. Uma clínica que não está aberta a *des-pensar* sua escuta é uma clínica da não-escuta, do não encontro.

- Uma clínica que sentipensa com;

Aqui retomo o conceito de relação Édouard Glissant (1990/2021) para situar a dimensão do encontro como construção de saberes, distanciando-nos da noção de clínica que considera as vidas que cuida como *objetos-de-análise*. As vidas que nos propomos a cuidar não se reduzem a órgãos-mentais em desarranjo, mas trazem consigo seus saberes-vida que nos inspiram a pensar outras teorias, outras clínicas. Cabe uma outra sensibilidade.

Por este motivo proponho uma inversão entre epistemologia → vida, na qual aprendemos uma linha teórica e vamos ao encontro com a vida tomando estes campos de conhecimento como lentes fechadas que buscam detectar conceitos pré-existent, pré-existência e não co-existente, com-as-existências. Assim, a vida distorce/cria/modifica/atualiza as epistemologias e cabe à(ao) psicóloga(o) uma atitude menos obediente e mais aberta ao quanto a vida pode disparar a criação se outros saberes.

- Uma clínica que sentipensa com os pés;

Pensar a partir dos deslocamentos, das movimentações próprias dos diferentes cenários e dos corpos-territórios - como afirma Eduardo Miranda (2020) - que encontramos. Ao se movimentar para outros lugares, outros corpos-territórios a clínica também precisa se movimentar, colocar em condição de diferenciação o modo de escutar, sua linguagem, suas disposições e des-posições de análise.

Tirar os sapatos que distanciam o pé do chão, impedem de sentir as texturas e aprender a pisar de pé-no-chão, sentir os diferentes solos que abarcam as vidas como modo de uma inclinação para conheSer-com o outro como conexão, abertura.

- Um corpo-clínica que sentipensa com corpo onde/quando/com quem é afetado;

Onde: O lugar geográfico dispara modos diferentes de produção de subjetividade e, conseqüentemente, diferentes modos de escutar, analisar e intervir. A reprodução de uma escuta clínica uniforme impede conhecer-cuidar das especificidades dos diferentes modos de vida que habitam diferentes espaços. Aqui o conceito de corpo-território ganha destaque, porque as *cosmoepistemologias* (como costumo chamar) indígenas e africanas não separam a vida do lugar, ou seja, o lugar não é um mero objeto que oferece uma função-continente para os corpos habitarem, mas delibera modos de ser, pensar, agir (Ex: há uma linguagem de cria, um agir rural, um pensar quilombola que a psicologia hegemônica desconhece e que não cabe em modelos fechados como a psicologia favelada, a psicologia rural, a psicologia quilombo pois há favela's, ruralidade's, comunidades quilombola's), ainda que seja um avanço em comparação à psicologia hegemônica que é, majoritariamente, branca, cidadina, burguesa, europeia, urbana.

Você escuta as pessoas em situação de rua, mas consegue escutar a rua?

Gira Mundo

Não há como empreender uma escuta potente quando se deslugariza a subjetividade, um corpo-lugar fala/sente/pensa/corpora/ama/relaciona-se a partir de onde habitam, relacionam-se, trabalham, amam, desejam... Deslocar as vidas dos seus lugares (e os lugares das vidas) é um risco de uma análise descontextualizada.

Quando: O desafio do pensador contemporâneo é pensar enquanto vive, pois há alguns autores que afirmam que só é possível pensar a partir de um distanciamento temporal. No entanto, em se tratando da clínica só é possível cartografar subjetividades situadas numa coerência temporal (aqui trato do tempo histórico e não das temporalidades da ancestralidade que habitam o corpo em seu movimento espiralar (Martins, 2021) passado-presente-futuro). Não há como compreender uma subjetividade no Brasil 2022 com teorias oriundas do Maio de 68, como repito insistentemente.

A subjetividade é marcada historicamente, os corpos sentem, sofrem, vivem, corporam os ares do seu tempo... Entender os processos históricos que atravessam nossa atualidade, amplia a capacidade de analisar. A desconsideração destes processos pode fazer com que subjetividades sejam analisadas de maneira individualizada e intrapsíquica, desconsiderando processos sócio-históricos.

Com quem: Pessoas vão além de processos de psicológicos básicos que habitam num corpo, suas diferenças étnico-raciais, sociais, de gênero e sexualidades são produto e produção de processos de subjetivação que, por consequência, desdobram-se em modos de sentir, agir, pensar, desejar, relacionar-se atravessados por estes processos. Isso implica em conectar nossas teorias-práticas/práticas-teóricas com outros campos de análise que permitam ter dimensão dos marcadores sociais da diferença.

- Saber mastigar e se nutrir, mastigar e cuspir fora, mastigar e devolver diferente;

Em uma das falas do evento Yorubantu, Renato Nogueira (2020) afirma que ao contrário das epistemologias europeias que valorizam a visão como construção dos saberes (de onde se origina a expressão visão de mundo), as perspectivas africanas valorizam o paladar para apreensão do mundo, o qual apresenta como um paladar-de-mundo.

Esta ginga propõe que antes de engolir a seco, *ipsis litteris*, aprendamos a mastigar, sentir no nosso paladar para compreender quais saberes nos nutrem, independente de sabor. Afinal, há venenos doces e remédios amargos. Isso implica uma capacidade de cuspir fora os saberes que nos são entregues e que não nos nutrem, aqueles que não contemplam as nossas realidades sociais, raciais, subjetivas e são enfiados goela abaixo a contragosto como verdades. Isso implica honestidade intelectual, mas sobretudo a superação de uma “fidelidade” subserviente aos autores, na qual a paixão pelo autor impede de discordar, abandonar conceitos, criar outros.

A referência a devolver diferente parte de Exu Enugbarijó, a boca que tudo come, que regurgitou o que comeu e ao fazê-lo, devolveu algo diferente do que havia comido como modo originário da antropofagia. É preciso aprender a deixar de repetir o que aprendemos, para devolver diferentes teorias e práticas a partir dos encontros que experimentamos.

Isso implica em adicionar às nossas culinárias teórico-práticas outros ingredientes que não apenas os saberes-sabores importados⁹⁷ e sim compreender quais os campos de saber coerentes com os encontros se compõem na construção das nossas análises.

- O universal é a morte da clínica!;

Uma das armadilhas do pensamento colonial é supor a existências de análises universais a partir de saberes localizados espaço-temporalmente, racialmente, social, economicamente, etc. Esse processo envolve movimentos como apagamento de subjetividades periféricas, epistemicídio, suposição de uma subjetividade pura e de um saber geral, sem interferências específicas como tentativa de firmar a psicologia nas ciências exatas (que tem um objeto de estudo nítido e circunscrito, replicabilidade, estabilidade, precisão, linguagem comum).

Desuniversalizar implica em compreender que não apenas saberes, mas processos de subjetivação são demarcados por fatores raciais, sociais, políticos, econômicos, sendo necessário compreender as singularidades da nossa escuta, em vez de tentar encaixar as vidas que cuidamos nas teorias-práticas que praticamos.

- Descolonização é uma práxis e não apenas um discurso;

Distante de arvorar para mim uma *in-tensão* de extrair uma definição exata e indiscutível sobre descolonização, reservo-me a discutir um recorte mais objetivo e tímido na direção da clínica psicológica. Descolonizar vai muito além de reproduzir um discurso desejável academicamente, é necessário investir em teorias e práticas de transformação dos modos de colonização da subjetividade (seja em nós, seja no outro).

⁹⁷ No cenário da agricultura brasileira, o Brasil exporta matéria-prima e importa os produtos finais de maneira muito mais cara. Como acontece com o chocolate, em um país que é grande produtor de cacau.

Descolonizar nossas teorias envolve: ora torcer, modificar, criticar, transformar saberes que foram tidos como universais, verdades absolutas na psicologia, ora romper totalmente com saberes que só servem às formas de colonização ora reconhecer a valorização dos saberes não-eurocêtricos que nunca foram validados na academia.

Descolonizar nossas práticas envolve romper com a rigidez das práticas voltadas a correção, adestramento, uniformização, homogeneização das subjetividades com base nos modelos de subjetividade-cêntricas. E lógico, esta proposta é inseparável de uma dimensão mais ampla enquanto sociedade que envolvem outras frentes de resistência.

- Descolonizar como um processo (contínuo) e não-um pódio;

O mercado é capaz de capturar tudo, inclusive os campos de saber insurgentes, o que tem acontecido com a discussão da descolonização que tem sido foco dos(as) pesquisadores(as) brancos, cis, hetero da hegemonia acadêmica, como tem sido presente nos círculos de psicanálise brasileira, por exemplo. Isso nos convoca ao cuidado com a discussão de uma clínica descolonizada como mero mote de um marketing que coloca uma clínica descolonizada como uma simples prática “desconstruída” que seria mais aceita e procurada no *hall* das práticas psi na atualidade. Assim, isto implica em movimento constante de autocrítica (com o convite para outras giras, outras danças, outros gingas) a depender das possíveis capturas que os processos de colonização podem empreender com nosso corpo, nossos saberes, desejos e práticas.

- Não há como desuniversalizar sem interseccionalizar;

A interseccionalidade é descrita por Carla Akotirene (2019) como uma sensibilidade analítica que permite compreender os entrecruzamentos de modos de vida, de opressão e privilégios que envolvem processos como raça, classe, gênero e sexualidades, lugar, corpo.

Assim, os campos de interseção destes processos estruturantes da subjetividade deliberam não apenas modos de ser, pensar, agir, sentir, mas também submetem estas vidas a

relações sociais, políticas, econômicas ora de privilégios, ora de opressão. A escuta caminha para a singularidade quando compreende as diferenciações destes processos na constituição das subjetividades.

- Romper pactos e desnaturalizar mentiras tornadas verdades pelos processos de colonização;

Frantz Fanon (1961/2022) afirma em *Os Condenados da Terra*: “(...) a descolonização é sempre um fenômeno violento” (p.29). Há pactos deliberados e não ditos na sociedade, pactos da branquitude, da cisgneridade, por exemplo, como diriam Cida Bento (2022) e Letícia Carolina (2021). Estes pactos sustentam redes de saber-poder e privilégios a partir de campos comuns envolvendo os marcadores interseccionais, indo desde o silêncio de não reconhecer privilégios aos combinados, proteções intragrupos, união para ataques direcionados às minorias.

No campo clínico estes pactos passam por vezes em não tensionar campos de poder e dominação, por conta de afinidades subjetivas entre analistas... Ex: Analista homem que não reflete/interfere/provoca/tensiona com seu analisando sobre atitudes machistas e reproduz de maneira direta e/ou indireta os pactos da masculinidade.

Neste âmbito é fundamental desnaturalizar processos que foram tomados como naturais e indiscutíveis a partir de uma política colonial de construção de verdades que atravessam gerações e se solidificam nos racismos, machismos, lgbtqiafobias estruturais. Implica em não reproduzir discursos rígidos que tomaram ares de verdade, mas que na realidade demonstram as violências fantasiadas de saber.

- Descolonizar é romper com teoricídios;

Tenho buscado forjar o conceito de teoricídio — num sentido diferente do João Paraskeva (2019) — como a produção de mortes (simbólica, subjetiva e até concreta) por meio de teorias. Enganam-se as pessoas que pensam que toda teoria tem boas intenções e não

almejam produzir sofrimento. Apesar da embalagem humanizada e acolhedora, teorias da clínica psicológica podem esconder violências, opressões e produzir/reproduzir modos de sofrimento, mesmo com seu tom doce e angelical.

- A encruzanálise com subjetividades periféricas precisa contemplar e oferecer contornos ético-políticos à raiva;

Como nos diz a Geni Ñunez (2021) faz parte do processo de descolonização de subjetividades a descatequização, no qual rompemos com práticas e discursos coloniais (sobretudo do itinerário da moral judaico-cristã) que têm como objetivo adestrar as subjetividades a partir da culpa, da lei, dos maniqueísmos baratos (bem x mal, céu x inferno). Isso faz com que determinados comportamentos sejam adestrados por uma lógica que quer produzir corpos doces e dóceis em nome de uma não-resistência.

À clínica não cabe reproduzir a lógica pastoral que adestra estas subjetividades e sim compreender como estes afetos se constituem como resistência (sobretudo nas subjetividades periféricas). Não há cuidado quando se produz silenciamento dos corpos em nome do que a sociedade espera. Esse elemento implica em reconhecer a potência da raiva enquanto resistência, assim como afirmou Audre Lorde (2019) para que as subjetividades periféricas tenham acesso a um campo de resistência ativo de criação de outras realidades, a partir da recusa, da negação afirmativa.

- Não silenciar para não produzir silenciamentos;

A clínica que silencia diante dos processos de opressão produz, de maneira direta ou indireta, inúmeros processos de silenciamento a partir de deliberações não-ditas de uma certa gramática da clínica, na qual permitem determinados assuntos como “assuntos-de-terapia”, “temas-de-análise” ao preço de excluir outros como temas não psicológicos como racismo, machismo, lgbtqiafobia como se estes pertencessem a um plano da militância, dos movimentos sociais.

Assim, a(o) analista precisa romper com seu silêncio em nome de romper com o silenciamento que as subjetividades periféricas foram submetidas como forma de não falarem sobre suas dores, suas opressões, mas também de suas resistências e alegrias.

- Recoletivizar: conectar corpos-clínicos sentipensantes como tecnologia ancestral;

As subjetividades ancestrais, originadas das cosmopercepções (termo tomado de empréstimo da Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2021) indígenas, africanas e afrodiaspóricas, contemplavam a coletividade como constituição das subjetividades, sobre um nós, um povo, uma multiplicidade constitutiva. No entanto, os processos de colonização produziram a separação como estratégia de despotencialização.

A necessidade de criar como tarefa clínica uma recoletivização das subjetividades tem como fator potente a criação de laços potentes de afeto, organização subjetiva que não tenham como intenção uma homogeneidade conciliadora, mas sim o respeito às diferenças.

É necessário também investir nas conexões da clínica com outros campos de saber e ação, pois a clínica não é capaz de dar conta de todos os processos de construção/desconstrução da subjetividade. Aqui cabe citar os movimentos sociais, os coletivos insurgentes que produzem práticas de resistência de maneiras não-acadêmicas, não-clínicas.

- Desmascarar a clínica para romper as máscaras psi;

Peles pretas, clínicas brancas!

Vidas travestis, clínicas cisgêneras!

Subjetividades periféricas, clínicas cêntricas!

Como contraponto a esta lógica, é necessário desmascarar a clínica em dois sentidos: romper com a máscara de silenciamento que impede os corpos-clínicos desenvolver seu próprio discurso, além das máscaras brancas, cis, hétero, cêntricas que fazem com que a linguagem, a postura, as análises sejam recheadas de espaços de poder, dominação e impedem a relação potente com subjetividades periféricas.

- A Encruzanálise busca romper com processos de autocolonização e disparar processos de autoabolição;

Sabemos muito bem que os processos de colonização foram/são capazes de invadir subjetividades, inconscientes e fazer determinadas subtrações a ponto das subjetividades funcionarem como inimigas-de-si-mesmas, mesmo que se acredite estar se tratando de um pensamento, do desejo do sujeito-mesmo.

Concomitantemente, a clínica encruzanalítica quer disparar processos de auto-abolição enquanto um movimento que acontece nos encontros como modo de ubuntuar os processos de subjetivação para que os processos de libertação sejam construídos coletivamente.

- A Encruzanálise é, em suma, uma clínica da abertura de caminhos e da potencialização do axé nos corpos;

Enquanto os processos de colonização ergueram/erguem suas estruturas a partir da despluralização de caminhos para forjar um *caminhúnico* enquanto despotencializações dos corpos, suas conexões e implantar uma lógica de segregação dos corpos-territórios subtraindo o nós e impondo o cada-um-por-si. Assim, a encruzanálise deseja — a partir de uma inspiração de Ogum — abrir novos caminhos para a vida, mesmo que para abrir estes caminhos seja necessário um movimento sankófico para lembrar do que nos fizeram esquecer e a partir destes conhecimentos abrir novos caminhos. Esta abertura de novos caminhos está inseparável dos processos de rachadura em caminhos que foram obstruídos enquanto tarefa de despontecialização que é levado a investir sua força em seu próprio desencantamento. Ou seja, a relação entre caos-destruição, caos-criação e ordem enquanto novos caminhos, lugar são contínuos.

A produção de axé nos corpos é a reconexão das vidas com sua potência de encantamento que firma a vida enquanto afirmação e criação contínuas que faz o desejo circular nas inúmeras formas de vida (sejam elas humanas ou não). Aqui é necessário lembrar de Simas

e Rufino (2020) que é Exu quem ordena o reencantamento da vida e clínica precisa aprender com a sabedoria encantada de Exu.

- Quem só de clínica sabe, nem de clínica sabe;

Inspirado na frase das paredes do Diretório Acadêmico de Psicologia da Universidade Estadual de Feira de Santana, esta ginga convoca a dimensão de ecologia de cosmoepisteologias plurais com seus saberes e fazeres, necessária para o cuidado com as subjetividades periféricas que não se encaixam — de maneira alguma — na condição de sujeito puramente psicológicos, muito menos enquanto sujeitos psicológicos eurocêtricos. Assim, a encruzanálise que proponho desvia da psicologia demasiado psicologia para experimentar entrecruzamentos com outros saberes (acadêmicos ou não, escritos e ditos), com uma análise concreta da implicação ético-política destes saberes e com a possibilidade de produzir neles e através deles torções possíveis para contemplar as vidas, o que se distancia radicalmente da postura de diminuir as vidas para caber nos saberes.

- Toda encruzanálise é uma clínica ubuntuística

A compreensão de que nós somos porque somos, inspirado aqui tanto em Mogobe Ramose (1999) sobre a ontoloepistemologia Ubuntu quanto em Édouard Glissant (1990/2021) sobre uma identidade-relação. Dessa forma, apesar de compreender as singularidades de cada ser, a clínica encruzanalítica de forma alguma se fecha no ser-só, na medida em que se abre para captar as relações do nós, da ancestralidade, de um coletivo. A clínica não é a clínica de um só, mas de um povo que está conectado de inúmeras maneiras. É a compreensão de ninguém anda só e que as armadilhas da colonização de forjar um cada-um-por-si é por temer o que nós podemos ser quando somos um NÓS, um NÓ na garganta do colonizador, daqueles que não desata, pois cresce à medida que se afirma enquanto NÓS!

Que a encruzanálise que aqui apresento nos permita com exu aprender com Exu a matar a clínica colonizada-colonizante ontem com uma pedra que só está sendo lançada hoje.

*Pós-escrito*⁹⁸

EU CONSEGUI!

MAS NÃO CONSEGUI SOZINHO

PORQUE SOZINHO NÃO SOU NINGUÉM

PORQUE NÃO ANDO SÓ!

ENTÃO NÓS CONSEGUIMOS

PORQUE NÃO FOI SÓ POR MIM

COMO DISSE DEMERSON D'ÁLVARO:

“É POR QUEM VEIO ANTES, POR QUEM ESTÁ AQUI, POR QUEM AINDA VIRÁ!

⁹⁸ Escrito em caixa alta(caps lock) porque palavras guardadas há muito tempo exigem ênfase.

FOI PELOS SORRISOS DOS MEUS”

FOI APESAR DO CHORO DOS MEUS ANCESTRAIS

FOI PELO SORRISO DE BENTO

FOI PELO AMOR DE MAINHA

QUE FORAM FORTES E FIRMES PARA QUE EU ESTIVESSE AQUI

TALVEZ SEJA PRECISO REPETIR:

EU CONSEGUI!

SE EU PUDESSE VOLTAR NO TEMPO E FALAR PARA O DEIVISON DE 17 ANOS QUE OUVIU DO PROFESSOR NA FRENTE DE UMA TURMA INTEIRA DE BRANCOS RICOS QUE NÃO CONSEGUIRIA PASSAR UMA FACULDADE PARTICULAR NEM PAGANDO PRA PASSAR, EU OLHARIA NOS OLHOS DELE E DIRIA:

VOCÊ VAI CONSEGUIR!

E MINHA VITÓRIA NÃO É SÓ MINHA

*MINHA VITÓRIA É DEGRAU PARA PUXAR OUTRAS E OUTROS
PARA HONRAR A OPORTUNIDADE DE CADA PESSOA QUE ME DEU A
OPORTUNIDADE DE CUIDAR DA SUA SAÚDE*

É POR NÓS!

É PARA QUE CADA PALAVRA AQUI ESCRITA CONSTRUA UM NÓS!

*QUE CADA PALAVRA-CORPO IMPRESSA NO PAPEL POSSA SER A PRODUÇÃO DE
DESEJO DE NOVOS POSSÍVEIS!*

*E PEÇO LICENÇA A ANCESTRAL ENCARNADA DONA CONCEIÇÃO EVARISTO PARA
FAZER OUTRO COMBINADO, PARA FIRMÁ-LO COMO TATUAGEM:*

A GENTE COMBINAMOS DE VIVER-VENCER

Referências Bibliográficas

Akotirene, C. (2019) *Interseccionalidade*. 1. Ed. São Paulo: Pollen.

Almeida, C., Vasconcellos, V. (2018). Transexuais: *transpondo barreiras no mercado de trabalho em São Paulo?* *Revista Direito FGV*, 14(2). Pp. 302-333.

ALMEIDA, K. (2020) *Ficções do ser: o entre-lugar de bichas pretas na escola*. Ilhéus::

Editus, 167 p. Transfluência series. ISBN: 978-65-86213-15-

<https://doi.org/10.7476/9786586213300>.

Almeida, V. (2019) *Bixa também pixa: a pixação gay nos banheiros masculinos como uma contestação do espaço heteronormativo*. *Periódicus*. 10(2). Pp. 343-372.

Alvarez, J., Passos, E., Cartografar é habitar um território existencial In: Passos E, Kastrup V, Da Escóssia L. [orgs.] *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. 1. Ed. Porto Alegre: Sulina; 2015.

Amorim, A., Nobre, M., Coutinho, A., Oliveira, L. (2019) Direitos Humanos e população em situação de rua investigando limites e possibilidades de vida. Em: Nobre, M., Amorim, A., Medeiros, F., Matos, A. *Vozes, imagens e resistências nas ruas: A vida pode mais*. Natal: EdUFRN.

Andrade, O. (2017) *À luz do pensamento antropofágico*. [1. ed.] São Paulo: Companhia das Letras.

Andrade, P., Lira, T. (2022). Neoliberalismo e Criminalização da pobreza no Brasil. *Serviço Social em Perspectiva*, 6(1), 32-50.

Araújo, E., Saad, L. (2019) *Outros Caminhos são Possíveis: Corra pro Abraço: ação pública de redução de riscos e danos para populações vulneráveis*. Salvador: Comunidade Cidadania e Vida.

Asante, M. (2016) Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia. Nogueira, R., Moraes, M., Carmo, A. [trad.] *Ensaio Filosófico*, 15(1), 1-10.

Associação Nacional de Travestis e Transexuais-ANTRA (2022) *Dossiê Assassinatos e Violências Contra Travestis e Transexuais Brasileiras em 2021*. Brasília, Distrito Drag.

Baptista, L. (2011) O enigma do sorriso que diz sim!. *Jornal do grupo tortura nunca mais*. 25(75).

- Barembliit, G. (2015) *Dez proposições descartáveis acerca do esquizodrama*. [Acesso em Out 28] Disponível em: <https://institutogregoriobarembliit.wordpress.com/2015/05/27/dez-proposicoes-descartaveis-acerca-do-esquizodrama>
- Barros, M. (2018) *Memórias inventadas*. [1.ed.] Rio de Janeiro: Alfaguara.
- Bento, B. (2018) Necrobiopoder: Quem pode habitar o Estado-nação. *Cadernos Pagu* 2(53). <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201800530005>.
- Bento, M. (2022) O pacto da branquitude. [1. ed.] São Paulo: Companhia das Letras.
- Betto, F. Dez Conselhos (2007) para os Militantes de Esquerda. [Blog] 2007 Jul 2015 [acesso em 2021. Nov 15]. Disponível em: <https://ba.cut.org.br/noticias/com-conselhos-frei-betto-provoca-a-militancia-de-esquerda-74b4>
- Bill, M., Athayde, C. (2006) *Falcão - meninos do tráfico*. [documentário] Rio de Janeiro: Central única das Favelas (CUFA)
- Bosi, E. (2003) *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. [3. ed.] São Paulo: Ateliê Editorial.
- Britton, R. (2012) Anna O: primeiro caso, revisitado e revisado In: Perelberg R. *Freud: uma leitura atual*. 1. Ed. Porto Alegre: Artmed.
- Butler, J. (2019) *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Lieber, A. [trad.]. Belo Horizonte: Autêntica.
- Butler, K. (2020) Definições de Diáspora: articulação de um discurso comparativo. Em: Butler, K., Domingues, P. *Diásporas imaginadas: atlântico negro e histórias afro-brasileiras*. São Paulo: Perspectiva.
- Carneiro, S. (2005) *A Construção do outro como Não-Ser como fundamento do ser* [Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo].

- Castro-Gómez, S. (2005) Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro” Em: Lander E. [Org.] *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. [1. ed.] Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Cavalcanti, C. (2022) Prefácio Em: Favero, S. *Psicologia Suja*. Salvador: Editora Devires.
- Césaire, A. (1950/2020) *Discurso sobre o colonialismo*. São Paulo: Veneta; 2020.
- Chimamanda, A. (2019) *O perigo de uma história única*. Romeu J. [trad.] [1. ed.] São Paulo: Companhia das Letras.
- Cirino, S., Castro, B. (2022). Revista íntima de mulheres visitantes em presídios: vidas normativamente não humanas. *Revista Estudos Feministas*, 30(1), 1-15.
- Collins, P., Bilge, S. (2020) *Interseccionalidade*. [1. ed.] São Paulo: Boitempo.
- Comitê Invisível (2016). *Aos nossos amigos: esferas da insurreição*. [1. ed.] São Paulo: N-1 Edições.
- Conselho Federal de Psicologia (Brasil) (2018). *RESOLUÇÃO No 1, DE 29 DE JANEIRO DE 2018*. Disponível em: <https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2018/01/Resolução-CFP-01-2018.pdf>
- Conselho Federal de Psicologia (Brasil) (2022). Quem faz a psicologia brasileira?: um olhar sobre o presente [1. ed]. Brasília: CFP.
- CORTINA, A. (2020) *Aporofobia: a aversão ao pobre, um desafio para a democracia*. Febre, D. [trad.]. São Paulo: Contracorrente;
- Costa, B. (2021) A cartografia parece ser mais uma ética (e uma política) do que uma metodologia de pesquisa. *Paralelo*; 1(12), 18-35.
- Crenshaw, K. (2002) Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. *ESTUDOS FEMINISTAS*. 10(1), 171-188.
- Dardot, P. Laval, C. (2016) *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Echalar M. [trad.] 1. Ed. São Paulo: Boitempo.

- Davis, A. (1979) *Discurso em Oakland em 1979*. [blog]. São Paulo [acesso em 2021 Nov. 02]. Disponível em: https://www.huffpost.com/entry/lady-gaga-the-problems-with-non-racist-white_b_59960aeee4b033e0fbdec279
- Deleuze, G. (2010) *Sobre o teatro*. [2. ed.] Rio de Janeiro: Zahar.
- Deleuze, G. (1996) Carta a um crítico severo. [2. ed.]. São Paulo: Editora 34. Em: Deleuze, G. *Conversações*.
- Deleuze, G. (2003) *Proust e os signos*. [1. ed.] Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Deleuze, G. (2011) *Crítica e Clínica*. Pelbart P. [trad.] [2. ed.] São Paulo: Ed. 34.
- Deleuze, G. *Diferença e Repetição*. Orlandi, L., Tadeu P. [trad.]. [1. ed.] São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1995) *Mil Platôs*. [1. ed.] São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1997) *Mil Platôs*. [4. Ed.] São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, G., Parnet, C. *Diálogos* Ribeiro E. [trad.]. [1 ed.] São Paulo: Escuta; 1998.
- Esmeraldo, A., Ximenes, V. (2022) Mulheres em Situação de Rua: Implicações Psicossociais de Estigmas e Preconceitos. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 42, 1-15.
- Espinosa, B. (1677/2009) *Ética*. Tadeu T. [trad.] [1. ed.] Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Evaristo, C. (2017) *Poemas da recordação e outros movimentos*. Rio de Janeiro: Malê.
- Fanon, F. (1952/2020) *Pele Negra, Máscaras Brancas*. [1. ed.] São Paulo: Ubu Editora.
- Faustino, D. (2021) Por uma crítica ao identitarismo (branco) Em: *Decolonização e psicanálise A psicanálise em elipse decolonial*. São Paulo: N-1 Edições.
- Faustino, D. (2022) Encruzilhadas Teóricas Em: Faustino, D. *Frantz Fanon e as Encruzilhadas*. [1. ed.] São Paulo: Ubu Editora.
- Favero, S. (2020) *Pajubá-terapia: ensaios sobre a cisnorma*. Porto Alegre: Nemesis Editora
- Favero, S. (2022) *Psicologia Suja*. Salvador: Editora Devires.

Fonseca, A. (1997) *Interpretação Fenomenológico-Existencial: Sobre o Sentido do Interpretativo na Concepção e método da Psicologia e Psicoterapia Fenomenológico-Existencial*. [blog]. [Acesso em Jun 28] Disponível em: <http://www.geocities.ws/eksistencia/gtfe.html>

Fórum Brasileiro de Segurança (2022). *Anuário brasileiro de segurança pública 2022*. [Livro digital/ebook]. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/anuario-brasileiro-seguranca-publica/>

Foucault, M. (1973/1999) *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora.

Foucault, M. (1975/2014) *Vigiar e Punir*. [42. ed.] São Paulo: Editora Vozes

Foucault, M. (2010) *Ditos e Escritos de Foucault*. [3. ed.] Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária.

Foucault, M. (2010b) *Do governo dos vivos. Curso no Collège de France*. Rio de Janeiro: Achiamé.

Franco, M. (2018) *UPP: A redução da favela em três letra*. [1. ed.] São Paulo: N-1 edições.

Frantz, F. (1961/2022) *Condenados da Terra*. [1.ed.]. Rio de Janeiro: Zahar.

Freire, P. (1987) *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Girondoli, Y., Soares, M. (2022) *Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST)*. https://prodi.ifes.edu.br/images/stories/Infecções_Sexualmente_Transmiss%C3%ADveis_IST.pdf

Glissant, E. (1990/2021). *Poética da Relação*. [1. ed.] Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Góes, M. (2007) *O homem que desafiou o diabo* [filme] (diretor) Natal: Globo Filmes. [acesso em 2021 Mai 12]. Disponível em: <https://globoplay.globo.com/o-homem-que-desafiou-o-diabo/t/YmCQZkQHxj/>

Gondar, J. (2009) A clínica como prática política. *Lugar Comum*, 19(1), 125-14.

- Gonzalez, L. (2020) *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. [1. ed.] Rio de Janeiro: Zahar.
- Guattari, F. (1985) *Revolução Molecular: pulsações políticas do desejo*. Rolnik, S. [trad.] São Paulo: Brasiliense.
- Guattari, F. (2004) *Psicanálise e Transversalidade: Ensaio de Análise Institucional*. [1. ed.] São Paulo: Editora Ideias e Letras.
- Guattari, F. (2009) *As três ecologias*. [20. ed.] Campinas: Papirus.
- Guattari, F., Rolnik, S. (1986) *Micropolítica: cartografias do desejo*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Haddock-Lobo, R. (2022) *Abre-caminho: Assentamentos de metodologia cruzada*. Rio de Janeiro: Ape'Ku.
- Haider, A. (2019) *Armadilha da Identidade: raça e classe nos dias de hoje*. [1. ed.] São Paulo: Veneta.
- Haraway, D. (1995) Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial, *Cadernos Pagu*, 1(5), 07-41.
- Hartaman, S. (2021) *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Ibarra, E., Resende, V. (2022) Agências de mulheres nas independências: das lutas bolivarianas aos levantes brasileiros. *Sociologias*, 24(60), mai-ago 2022, p. 416-441, Porto Alegre. <http://doi.org/10.1590/18070337-119773>
- Junior, H. (2018) ENCRUZILHADAS EPISTEMOLÓGICAS: “Acertando o conhecimento europeu ontem com uma pedra que atirei somente hoje” 2018. *Odeere*; 3(6), 251-268.
- Kileuy O, De Oxaguiã, V. (2009) *O candomblé bem explicado (Nações Bantu, Iorubá e Fon)*. [2. ed.]. Rio de Janeiro: Editora Pallas.
- Kilomba, G. (2019) *Memórias da Plantação*. [1. ed.]. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Krenak, A. (2019) *Ideias para adiar o fim do mundo*. [1 ed.] São Paulo: Companhia de Letras.

- Krenak, A. (2022) *Chamaê: Emicida entrevista Ailton Krenak* [podcast]. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=nBYMr0Y1ITk>
- Krenak, A. (2022) *Futuro Ancestral*. [1 ed.] São Paulo: Companhia das Letras.
- Larossa, J. (2015) *Tremores: escritos sobre experiência*. Antunes, C. [trad.] [1. ed.] Belo Horizonte: Autêntica.
- Lazzarotto, G., Carvalho, J. (2012). Afetar. Em: Fonseca, T., Nascimento, M., Maraschin, C. [orgs.]. *Pesquisar na diferença: um abecedário*. Porto Alegre; Editora Sulina.
- Leal, D. (2018) *Performatividade transgênera: equações poéticas de reconhecimento recíproco na recepção teatral*. [Tese de doutorado. da Universidade de São Paulo, Departamento de Psicologia Social].
- Lima, C. (2022) “Só quero matar a minha dor”: mulher negra, racismo e subjetividade. Em: Conselho Federal de Psicologia e Comissão de Direitos Humanos do Conselho Federal de Psicologia [orgs.] *Psicologia brasileira na luta antirracista: Prêmio Profissional Virgínia Bicudo : volume 2: Brasília*.
- Lorde, A. (2019) *Irmã outsider: Ensaio e conferências*. [1. ed.] Belo Horizonte: Autêntica.
- Lourenço, L. (2022) Fações criminosas: um balanço da produção acadêmica no Brasil (2000-2022). *Revista de Ciências Sociais*. 53(3), 167-197.
- Louro, G. (2014) *Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Louw, D. (2010) Ser por meio dos outros: o ubuntu como cuidado e partilha. Sander L. [trad.] *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, 1(353), p. 5-7.
- Macedo, R., Gallefi, S., Pimentel, A. (2009). *Um rigor outro sobre a qualidade na pesquisa qualitativa: educação e ciências humanas*. Salvador: EdUFBA.
- Machado, R. (2017) *Impressões de Foucault*. [1.ed.]. São Paulo: N-1 edições.
- Marques, L., Costa, J., Gomes, M., Silva, M. (2022) Saberes, territórios e uso de drogas:

- Martins, L. (1995) *A cena em sombras*. [1. ed.] São Paulo: Editora Perspectiva.
- Martins, L. (2021) *Performances do tempo espiralar: Poéticas do corpo-tela*. [1. ed.]. Rio de Janeiro: Cobogó.
- Martins, L. M. (1998) *Afrografias da Memória*. (1. ed.). São Paulo: Perspectiva; 1998.
- Massaretto, D. *Problema mesmo é quando os ouvidos têm paredes*. [blog]. São Paulo [acesso em 2021 Mai 22]. Disponível em: <https://ospontosdevista.blogs.sapo.pt/domenico-massaretto-no-facebook-694506>.
- Mattos, A., Cidade, M. (2016). Para pensar a cisheteronormatividade na psicologia: lições tomadas do transfeminismo. *Periódicus*, 1(5), pp. 132-153.
- Mbembe, A. (2021) *Brutalismo*. [1.ed.] São Paulo: N-1 Edições.
- Torre, S., Moraes, M. (2018) *Sentipensar. Fundamentos e Estratégias Para Reencantar a Educação* [2.ed.] Rio de Janeiro: Wak.
- Mbembe, A. (2018) *Crítica da Razão Negra*. Nascimento S. [trad.] [1. ed.] São Paulo: N-1 edições.
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. [1.ed.] São Paulo: N-1 Edições.
- Mbembe, A. (2020) *Pandemia democratizou poder de matar, diz autor da teoria da 'necropolítica'* [entrevista online] Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2020/03/pandemia-democratizou-poder-de-matar-diz-autor-da-teoria-da-necropolitica.shtml>
- Melo, T. (2019) Presunção de Violência endógena uma análise da produção discursiva de criminalização da população em situação de rua. Em: Nobre, M., Amorim, A., Medeiros, F., Matos, A. *Vozes, imagens e resistências nas ruas: A vida pode mais*. Natal: EdUFRN.
- Ministério da Saúde (2013) *Política Nacional De Saúde Integral De Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis E Transexuais*. Brasília.

Miranda, D. (2015) *Narrativas, memórias e fissura: (des)encontros entre formação, arte e loucura*. [trabalho de conclusão de curso, Universidade Federal do Piauí].

Miranda, D. (2020) A maloca como corpos matáveis: pessoas em situação de rua nas encruzilhadas da Biopolítica e da Necropolítica. [trabalho de conclusão de curso especialização – Universidade Federal da Bahia].

Miranda, D. (2022) *Esquizografias*. [1. Ed.] Itajaí: Rizoma Editora.

Miranda, D., Félix-Silva, A. (2022). As subjetividades periféricas e os impasses para a descolonização da clínica psicológica. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 42 (n.spe), 1-12.
<https://doi.org/10.1590/1982-3703003264143>

Miranda, E. (2020) *Corpo-território & Educação Decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência*. Salvador: EDUFBA.

modos de vida na rua e reinvenção do cuidado. *Ciência & Saúde Coletiva*, 27(1):123-132.

Mombaça, J. (2021). *Não vão nos matar agora*. [1.ed.] Rio de Janeiro: Cobogó.

Mombaça, J., Mattiuzzi, M. (2019) Carta à leitora preta do fim dos tempos Em: Da Silva, D. *A Dívida Impagável*. São Paulo: A casa do povo.

Moura, C. (1993) *Quilombos: resistência ao escravismo*. [3. ed.] São Paulo: Editora Ática.

Moura, M. (2018) “Para você não romper o silêncio e manter as relações saudáveis, você tem que negar a sua cor” [entrevista online] Disponível em:
https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/06/politica/1530885070_540009.html.

Mundukuru, D. *O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira*. [1. ed.] São Paulo: Global Editora.

Narkim, E. (2008) *Sankofa: significados e intenções*. [1. ed.] São Paulo: Selo Negro.
nas ruas: A vida pode mais. Natal: EdUFRN.

Nascimento, L. (2021) *Transfeminismo*. [1. ed.] São Paulo: Jandaira.

- Nascimento, L. (2021) A Psicologia como farsa frente ao espelho LGBTTQIAP+ em: Carvalho, M, Stona, J. [orgs.] *A escuta clínica da população lgbttqiap+*. Salvador: Editora Devires.
- Nascimento, W. (2018). Prefácio: Exuzinhando a memória. Em: Silva, C. *Um Exu em Nova York*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Nascimento, W. (2020) Das filosofias vagabundas. Em: Simas, L., Rufino, L., Haddock-Lobo, R. *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Nobles, W. (2009) Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado Em: Nascimento E. [org] *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro.
- Nogueira, S. (2019) *Libertação, descolonização e africanização da psicologia: breve introdução à psicologia africana*. [1. ed.] São Paulo: Ed UFSCAR.
- Nogueira, R (2020) *Yorubantu. EXU COMO EPISTEMOLOGIA*. [youtube] [acesso em 2021 Out28]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MnTs1aoztv4&t=6622s>
- Ñunez, G. (2021) Monoculturas do pensamento e a importância do reflorestamento do imaginário. *Revista ClimaCom*, 8(21), 1-8.
- Oliveira, E. (2021) *Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma filosofia afrodescendente*. Rio de Janeiro: Ape’Ku.
- Oliveira, M., Coradini, L. (2019) “Acham que brotamos das fontes dessa cidade?” Uma etnografia sobre o cotidiano de sobrevivência de pessoas em situação de rua em Natal/RN. Em: Nobre, M., Amorim, A., Medeiros, F., Matos, A. *Vozes, imagens e resistências*.
- Oliveira, M. (2020) *Nem ao centro, nem à margem: corpos que escapam às normas de raça e de gênero*. Salvador: Editora Devires.
- Oliveira, M. (2018) Trejeitos e trajetos de gayzinhos afeminados, viadinhos e bichinhas pretas na educação! *Periodicus*, 9(1), pp. 161-191

- Oyěwùmí, O. (2021) *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Flor W. [trad.]. [1. ed.] Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Paraskeva, J. (2019) O Que Aconteceu Com a Teoria Crítica do Currículo? A Necessidade De Ir Além Da Raiva Neoliberal, Sem Evitá-la. *Linguagens, Educação e Sociedade*, 24(41),96-134.
- Passos, M. Afrotransfeminismo, autorrecuperação e quilombo de afetos. Em: Oliveira, A. et al. [orgs.] *Transvivências Negras: entre afetos e aquilombamentos, contando histórias afrodiaspóricas*. Salvador: Editora Devires.
- Passos, E., Benevides de Barro, R. (2015). Pista 1: A cartografia como método de pesquisa-intervenção. Em: Passos E, Kastrup V, Da Escóssia L. [orgs.] *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. 1. Ed. Porto Alegre: Sulina.
- Passos, E., Kastrup, V., Da Escóssia, L (2015). [orgs.] *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. 1. Ed. Porto Alegre: Sulina.
- Pastinha, M. (1988) *Capoeira Angola*. [3. ed.] Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- Pelbart, P. (2004). Poéticas da alteridade. *Bordas-Puc São Paulo*, 1-7.
- Pelbart, P. (2016) *O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento*. [1. ed.] São Paulo: N-1 Edições.
- Pereira, B. (2021) *A comunidade das sobreviventes contra a sobrevivência dos heróis*. Disponível em: <https://n-1edicoes.myportfolio.com/089>
- Petronílio, P. (2020) “Se Liga, Macho”: A Encruzilhada Po(Ética) de uma Bixa Preta *Ephemer Journal*, 3(6), pp. 94-114.
- Piedade, V. (2018) *Dororidade*. São Paulo: Editora Nós.
- Prada, M. (2018) *Putafeminista*. São Paulo: Veneta.

- Prandi, R. (2001) *A mitologia dos orixás*. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras Martins, L.
- (2002) Performances do tempo espiralar. Em: Ravetti G, Arbex M. *Performances, exílios, fronteiras: errâncias territoriais e texturas*. 1. Ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Ramose, M. (1999) *A FILOSOFIA DO UBUNTU E UBUNTU COMO UMA FILOSOFIA*. Vasconcellos A. [trad.] Harare: Mond Books.
- Rede de Observatórios de Segurança (2021). *Pele-alvo: a cor da violência policial*. Rio de Janeiro: CESeC.
- Rede de Observatórios de Segurança (2022). *Pele alvo: a cor que a polícia apaga*. Rio de Janeiro: CESeC.
- Rio, J. (1908/2013) *A alma encantadora das ruas*. [7. ed.]. São Paulo: Editora Saraiva.
- Rios, A., Seixas, C., Cruz, K., Junior, H., Merhy, E., Santiago, S. (2021) A produção do comum como estratégia de cuidado para usuários complexos: uma cartografia com mulheres em situação de rua. *Ciência & Saúde Coletiva*, 26(8):3077-3086.
- Rocha, A., Lima, R., Ferrugem, D. (2021) Autoritarismo e guerra às drogas: violência do racismo estrutural e religioso. *R. Katál*, 24(1), 157-167.
- Rodrigues, A. (2011) Intercessores e Narrativas: Por uma Dessujeição Metodológica em Pesquisa Social. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, 6(2), 234-242.
- Rolnik, S. (1993) Pensamento, corpo e devir: Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico. *Cadernos de Subjetividade*, 1(2), 241-251.
- Rolnik, S. (2016) *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. (1 ed.) Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS.
- Rolnik, S. (2018) *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. [1. ed.] São Paulo: N-1 Edições.
- Rossi, T., Brasil, S., Magno, L., Veras, M., Pinheiro, T., Pereira, M., Junor, J., Carvalho, P., Dourado, I. Conhecimentos, percepções e itinerários terapêuticos de travestis e mulheres trans

no cuidado a infecções sexualmente transmissíveis em Salvador, Brasil. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 38(2), REVISTA LATINOAMERICANA.

Rufino L. (2019) *Pedagogia das Encruzilhadas*. (1. ed.). Rio de Janeiro: Mórula; 2019.

Rufino, L. (2020) Yorubantu: *CAMINHO SOBRE CAMINHO: epistemologias das encruzilhadas*. [youtube] [acesso em 2021 Out 19]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1Wki3SL-2hw&t=3931s>

Safatle, V. (2021) A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. Em Safatle V, Junior N, Dunker [orgs.] *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. [1.ed.] Belo Horizonte: Autêntica.

Santana, T. (2019) *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. [Tese de doutorado. da Universidade de São Paulo].

Santana, T. (2020) Yorubantu: *CAMINHO SOBRE CAMINHO: epistemologias das encruzilhadas*. [youtube] [acesso em 2021 Out 19]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1Wki3SL-2hw&t=3931s>

Santos, A. (2022) Início, meio, início. Em: Santos, A., Rodrigues, M., Rufino, L., Mumbuca, A. [orgs.] *Quatro Cantos*. São Paulo: N-1 Edições/Roça de Quilombo.

Saraiva, L. (2019) O QUE E QUEM NÃO É UBUNTU: CRÍTICA AO “EU” DENTRO DA FILOSOFIA UBUNTU. *Problemata: R. Intern. Fil.* 10(2), 93-110

Schwarcz, L., Starling, H. (2018) *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras.

Seligmann-Silva, M. (2013) Prefácio - Viver no feminino — Uma mais sete histórias de vida. Em: Rago M. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. [1. ed.] Campinas: Editora da Unicamp.

- Serpa, A. (2001) *Morfologia Urbana e Apropriação Social dos Espaços Livres de Edificação na Periferia* In Serpa A. *FALA, PERIFERIA! Uma reflexão sobre a produção do espaço periférico metropolitano*. [1. ed.] Salvador: EdUfba.
- Silva, M., Luppi, C., Veras, M. (2020) Trabalho e saúde na população transexual: fatores associados à inserção no mercado de trabalho no estado de São Paulo, Brasil. *Ciência & Saúde Coletiva*, 25(5), pp. 1723-1734.
- Simas, L. (2019) *O corpo encantado das ruas*. [1. ed.] Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Simas, L., Rufino, L. (2018) *A ciência encantada das macumbas*. [1.ed.] Rio de Janeiro: Mórula.
- Simas, L., Rufino, L. (2020) *Encantamento sobre política de vida*. São Paulo: Mórula Editorial.
- Sodré, M. (2017) *Pensar nagô*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Sousa, E. (2004) *Estamira* [documentário] Em: Prado, M (diretor) Rio de Janeiro: Zazen Produções/RioFILME [acesso em 2021 Abr 22]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IcUKQNj3HEg>.
- Spivak, G. (2010) *Pode o subalterno falar?* [1. ed.]. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Stern, S. (2000) De la memória suelta a la memória emblemática: Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998) Em: Garcès M. [org.] *Memória para um nuevo siglo: Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*. Santiago: LOM.
- Taylor, D. (2002) Encenando a memória social: Yuyachkani. Em: Ravetti G, Arbex M. *Performances, exílios, fronteiras: errâncias territoriais e texturas*. [1. ed.] Belo Horizonte: Editora da UFMG.
- Varela R, Della-Santa R. (2018) O Maio de 68 na Europa – Estado e Revolução. *Direito & Práxis Revista*, 9(2), 969-991.
- Vergueiro, V. (2016) Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. Em: MESSEDER, S., CASTRO, M.G., and MOUTINHO, L., [orgs]. *Enlaçando sexualidades: uma tessitura*

interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero [online]. Salvador: EDUFBA, pp. 249-270. ISBN: 978-85-232-1866-9. <https://doi.org/10.7476/9788523218669.0014>.

Vidal, F., Ortega, F. (2019) *Somos nosso cérebro? Neurociências, subjetividade e cultura*. Martins A. [trad.] [1 ed.] São Paulo: N-1 Edições.