



PUC-SP

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA**

CASTIEL VITORINO BRASILEIRO

**Tornar-se Imensurável: o mito Negro Brasileiro e as estéticas macumbeiras na Clínica
da Efemeridade**

São Paulo

2021

CASTIEL VITORINO BRASILEIRO

Tornar-se Imensurável: o mito Negro Brasileiro e as estéticas macumbeiras na Clínica da Efemeridade

Texto de Qualificação apresentado ao Programa de Pós- Graduação em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Clínica, na linha de pesquisa Contexto Histórico e Cultural da Psicologia Clínica.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Suely Belinha Rolnik

São Paulo

2021

“Uma andorinha só não faz verão”

RESUMO

Este trabalho, que se situa na linha de pesquisa “Orientações Contemporâneas na Psicologia Clínica”, investiga os processos de racialização negra no contexto brasileiro (tornar-se *negra/o*). Tais processos são, aqui, caracterizados como uma mitologia moderna, diante da qual apresento modos de romper com os limites vitais que lhe são próprios, limites estes que, no Brasil, se organizam sob agendas raciais a partir da ideia de negritude e dos processos de enegrecimento. A partir de uma revisão bibliográfica e utilizando métodos cartográficos de pesquisa, recorro a fundamentos de civilizações Bantu – que, no Brasil, compõe sistemas filosóficos que organizam religiosidades como umbandas, cabulas, omoloko, reinados, quimbandas, candomblés –, para elaborar conceitos e movimentos como Estéticas Macumbeiras, Clínica da Efemeridade, cura, Memórias das Transfigurações. Exú, tomado aqui como conceito central, presentifica-se como bússola ética que nos mostra os caminhos de criação e sustentação naquilo que denomino de “Torna-se Imensurável”. O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo – FUNDASP- São Paulo, Brasil.

Palavras-chave: Exú; Encruzilhada; Efemeridade; Raça; Clínica; Cura.

ABSTRACT

This work, situated at the research “Contemporary Guidelines in Clinical Psychology”, investigates the processes of black racialization in the Brazilian context (becoming black), characterizing them as a modern mythology and presenting ways to break these vital limits, which, in Brazil, are organized under racial agendas called blackness and its blackening processes. From a literature review and by using cartographic research methods, fundamentals of Bantu civilizations - which compose philosophical systems that organize religiosities such as umbandas, cabulas, omoloko, reinados, kimbandas, candomblés, in Brazil - are used to elaborate concepts and movements such as Macumbeiras Aesthetics, Clinics of Ephemerality, Cure, Memories of Transfigurations. Exú, the central concept of this work, presents itself as an ethical compass, which leads the ways of creating and sustaining the work entitled Becomes Immeasurable. This work is carried out with the support of the FUNDASP scholarship (São Paulo Foundation – São Paulo, Brazil).

Keywords: Exú; Encruzilhada; Ephemerality; Race; Clinic; Cure.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Série “O sétimo caminho da encruzilhada é o equilíbrio”	46
Figura 2 – Registro de “Nada daqui se acaba”	47
Figura 3 - “Descarrega”	70
Figura 4 - “Santinhos” integrando a ação Plantas que Curam (2018) realizada na Pracinha de Itararé, Vitória (ES).....	77
Figura 5 - Ação Plantas que Curam (2018) realizada no morro da Fonte Grande, Vitória (ES).....	78
Figura 6 - Ação Plantas que Curam (2018) realizada no morro da Pracinha do Itararé, Vitória (ES)..	78
Figura 7 - Quarto de Cura #2, morro da Fonte Grande	81
Figura 8 - Díptico da série “Somagramas de quando consegui perceber as modificações”, 8cm x 12cm. Pintura em aquarela em papel 300g/m ²	85
Figura 9 - Quarteto da série “Somagramas de quando consegui perceber as modificações”, 8cm x 12cm. Pintura em aquarela sobre papel 300g/m ²	86
Figura 10 – Mesa branca preenchida de fotografias instantâneas.....	87
Figura 11 - “Parede de retratos”	88
Figura 12 – “Hibisco”	89
Figura 13 - Série Corpoflor	92
Figura 14 – Série Corpoflor	93
Figura 15 - Série Corpoflor	94
Figura 16 - Série Corpoflor	95
Figura 17 - Série Corpoflor	96
Figura 18 - “Lembrar da maldição, sentir a profecia”, díptico fotográfico.....	107
Figura 19 - Registro de escrita de uma mulher negra cisgênera, primeira semana do Incorporação do programa de experimentação no tempo exusiático.....	111
Figura 20 - Registro de escrita de uma <i>mulher negra cisgênera</i> , segunda semana do Incorporação do programa de experimentação no tempo exusiático.....	112
Figura 21 - Registro de escrita de uma <i>mulher negra cisgênera</i> , terceira semana do Incorporação do programa de experimentação no tempo exusiático.....	113
Figura 22 - Registro de escrita de uma mulher negra cisgênera, quarta semana do Incorporação do programa de experimentação no tempo exusiático.....	114

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
1. O QUE SE ANUNCIA, AQUILO QUE PERMANECE, O QUE DESEJO MODIFICAR. OU, LEMBRAR DAQUILO QUE ESQUECI	12
1.1. Nota para alargar os caminhos de Exú	22
1.2. Para nós, Bantu, criar é viver. E viver é modificar-se	22
1.3. Macumba, macumbaria, macumbeira	28
1.4. Nota inicial sobre negritude no Brasil	30
1.5. A Clínica da Efemeridade está a serviço de Exú. Ou: a demanda é inaugurar um estado vital <i>exusiático</i>	34
1.6. Estéticas Macumbeiras na Clínica da Efemeridade	47
1.7. Lembrar daquilo que esqueci: a morte é um início inevitável.....	55
2. MOMENTOS PERECÍVEIS DE LIBERDADE. ACONTECIMENTOS DE LIBERDADES PERECÍVEIS.....	59
2.1. O tempo-espaço que é a raça <i>negra</i> : uma interferência geográfica	59
2.2. Vira mundo: aquilo que pode acontecer dentro da encruzilhada.	70
2.3. Quarto de cura	80
3. TRANSFIGURAÇÕES DA MATÉRIA, TRANSMUTAÇÃO DA ALMA E A IMPOSSIBILIDADE DE TRADUÇÃO.....	90
3.1. A Eternidade da Forma e a Hereditariedade Interespecífica da Percividade.....	93
3.2. Efemeridade não se restringe ao corpo: ancestralidade interespecífica	96
3.3. Ancestralidade Sodomita e a impossibilidade de tradução	100
3.4. “Incorporação: programa de experimentação no tempo <i>exusiático</i> ”: uma clínica Bantu-Kongo.....	108
4. AMAR E PROSPERAR, AINDA QUE O TRAUMA SEJA BRASILEIRO	115
4.1. 4.4. O Amor: um fluido.....	117
4.2. 4.5. A culpa <i>negra</i> , a prosperidade <i>branca</i>	120
5. CONCLUSÕES: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O FIM DESTE TRABALHO..	126
6. REFERÊNCIAS	10

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP)
This study was financed in part by the Fundação São Paulo (FUNDASP)

Agradecimentos

Exú, te agradeço com o meu sangue, minha vida e minha alma. Sou um desígnio de suas vontades. Este trabalho é um fragmento de uma história que me antecede e que decidi continuar. Às minhas Pombagiras, agradeço pela coragem que me deram, pela leveza, pela ousadia, agradeço por me ensinarem a dormir e gargalhar. À minha cabocla, ao meu marujo, ao meu boiadeiro e a todas as almas que me protegem.

Agradeço à Família Brasileiro, e à Família Vitorino, que cruzaram seus destinos e me tornaram possível. Os dias em que estive longe de vocês, serviram para comprovar que a saudade não existe quando entendemos que a morte é um recomeço e a distância é inevitável. Amo vocês, esse trabalho não é a nossa alforria, e sim, a nossa carta de amor. Obrigada por me ensinarem a amar nossa escuridão.

Agradeço a minha família da macumba, ao terreiro Caboclo Flecheiro Pena Branca e a minha mãe de santo Matilde de Oyá, que nunca me desamparou e sempre me fez lembrar: esse é o seu destino, o faça! Agradeço ao marujo Sete Ondas, que me disse “você criará um livro, e ele será muito importante”. Este livro é seu, porque eu sou a água, eu sou kalunga, eu sou filha da morte. Minha vida é sua, Oxum.

Agradeço a Renato Santos, a Yasmin Ferreira, à banda de congo Vira-Mundo, a Capoeira Artes da Fonte, a escola de Samba da Piedade, ao Bar da Zilda, as praias da ilha de Vitória, a procissão de São Benedito. Agradeço ao rap, ao Poesia de Busão e aos bailes funk. São esses acontecimentos que nunca me deixaram esquecer dos meus pertencimentos bantu.

Eu agora vou falar, para todas as moças. Para todas as *travestis*, para todas elas: agradeço imensamente a Marcela Aguiar, a *travesti* que me pariu, a quem devo meus primeiros seios de silicone. Agradeço a Napê, a Mayara, a Nayara, a Marcone, a Musa, a Roger, a Jota, a Magno, amigadas que acreditaram nos meus sonhos ainda quando eu tinha vergonha e medo.

Agradeço a C. e F., por me ajudarem financeiramente a permanecer neste mestrado. Sem ajuda de vocês, isso não seria possível. Agradeço à Fundação São Paulo pelo financiamento que tornou possível a concretização dessa dissertação. A Suely Rolnik, que ainda antes deste mestrado, com sua história já me mostrava ser possível a Clínica da Efemeridade. Agradeço ao Caru e a Taís (com seu Tiê), amigadas que este mestrado me presenteou, pessoas que me apoiaram até o fim. Agradeço às pessoas com as quais desenvolvo uma relação clínica em meu consultório, e a Taynah Marillack, psicóloga que me ajudou a construir novas histórias e me mostrou que a clínica também acontece ao som de pagodes. Também agradeço ao Hilário

Zeferino, pela revisão deste trabalho, por conseguir assegurar a permanência da contradição aqui.

Agradeço a Castiel Vitorino Brasileiro, por todos os sacrifícios e cultos, você é seu próprio fim, não há nenhum Humano que consiga te parar. Você conseguiu, chegou até aqui.

INTRODUÇÃO

A violência racial não se resume aos inúmeros atos discriminatórios, os chamados atos racistas. Ela também se caracteriza pela própria elaboração dos processos da racialização enquanto elemento central das formações socioculturais modernas. Ou seja, a violência racial é a própria categoria de “raça”, construída sob a matriz de subjugação dos grupos sociais (com suas respectivas ecologias), descritos pelas supremacias europeias pós-Idade Média, como bárbaros, incapazes, incompletos, perigosos. Em outras palavras, as supostas raças são os principais elementos socioculturais criados por sociedades europeias para justificarem sua decisão de prosperar através da colonização de outras civilizações deste planeta.

Neste trabalho, tenho como objetivo investigar os aspectos da violência racial que estruturam o Brasil, enquanto uma nação extremamente racista, articulando a história do que se entende por “Sujeito” ao trauma brasileiro que é a dinâmica vital tornar-se *negro*, bem descrita pela psicanalista Neusa Santos Souza (1983), em seu livro **Tornar-se negro: vicissitudes do negro em ascensão social no Brasil**.

Estando essa investigação situada na linha de pesquisa “Orientações Contemporâneas na Psicologia Clínica” e mais, especificamente, no campo de questões desta linha a que se dedica o Núcleo de Estudos da Subjetividade, tomei como foco neste trabalho a análise crítica do lugar da palavra/conceito/ferramenta “sujeito”, a reposicionando enquanto uma mitologia moderna. Subjetividade, sujeito e processos de subjetivação não são verdades absolutas, ou modos de vida universais, ainda que psicologias e psicanálises se propaguem através da essencialização de tais categoriais e dinâmicas, que elas articulam enquanto ferramentas de controle e reprodução da cartografia estabelecida tomada como norma e naturalizada. Por meio de uma torção epistemológica, o que pretendo com esta pesquisa consiste em desnaturalizar a supremacia do sujeito, o reposicionando da perspectiva de uma crítica à história das tradições psis. Para isso, pontuo os limites e violências que formam os modos modernos de interação vital com o outro, por sua vez, são estruturados pelas dicotomias sujeito *versus* objeto, humanidade *versus* barbaridade, branco *versus* outro.

Para argumentar estas hipóteses, desenvolvi uma pesquisa teórica, baseada em revisão bibliográfica e método cartográfico, criando conceitos como Estéticas Macumbeiras, Memórias da Transfiguração, Tornar-se Imensurável e Clínica da Efemeridade. Revisitei as palavras Macumba, Desentendimento e Entendimento, reescrevendo seus significados e atribuindo-lhes novos sentidos, as utilizando como conceitos chave para o presente estudo.

No primeiro capítulo, apresento os pilares filosóficos de minha linhagem afro-bantu, que fundamentam minha pesquisa, anunciando Exú e suas qualidades – contradição, encruzilhada, desentendimento – enquanto bússola primordial para o desenvolvimento deste estudo. Apresento a Clínica da Efemeridade e as Estéticas Macumbeiras como encruzamentos e caminhos desses cruzamentos ontológicos. No segundo capítulo, me dedico a estudar a racialização negra enquanto uma delimitação tempo-espacial e, também, investigo o que poderia ser liberdade para nós no contexto da nação brasileira. No terceiro capítulo, desenvolvo conceitos em torno das experiências de transmutação e transfiguração, de qualidades vitais como efemeridade e de interações bioculturais de caráter interespecíficas. No quarto capítulo, preocupo-me em discorrer sobre dois assuntos importantes e comuns a serem analisados na Clínica da Efemeridade, que são o amor entre pessoas *negras* e a experiência de acesso a recursos financeiros acompanhada por uma culpa, à qual denomino de Culpa Negra.

Minha escolha por realizar esta pesquisa no programa de Estudos em Pós-Graduação em Psicologia Clínica teve como critério, precisamente, demonstrar como as histórias pessoais/singulares de cada ser humano – obviamente constituídas em comunidade, no entanto, não refém dos interesses que a partir dela se impõem – nos ajuda a recompreender o tornar-se *negro*, o orgulho racial e os enegrecimentos como interações sociais e posicionamentos políticos fadados a reiterarem a violência da racialização. E isso, pelo fato de que tais metodologias e relações agem no limite das mitologias modernas de raça, gênero e sexualidade. Os movimentos da negritude na nação brasileira, desde sua origem em outras localidades do planeta, vêm sendo articulados enquanto um reposicionamento das pessoas ditas *negras*, no contexto da história que as violenta justamente enquanto as torna *negras*. Ou seja, o orgulho racial *negro* não consiste numa descolonização do inconsciente, mas numa manutenção emocional, cognitiva e, por vezes, espiritual, correspondente à ecologia violenta que é o Brasil e a ela submetida.

Acredito ser necessário aos estudos e práticas clínicas desenvolvidas no contexto brasileiro – mas não só nele –, que se abandone radicalmente a matriz racial que constitui nossa história profissional e filosófica. Neste estudo, articulei uma série de fundamentos filosóficos desenvolvidos por civilizações Bantu, nas quais se encontra minha origem, a linhagem à qual me filio. Inúmeros desses fundamentos estão presentes no Brasil, seja na própria linguagem, na culinária, na arquitetura, na medicina, em alguns modos de criar arte (não só na música) e em templos religiosos. Por fim, posso dizer que a questão que busco enfrentar neste trabalho é a seguinte: o que faz Exú e a psicologia compartilharem do mesmo símbolo estético – o tridente – para dizerem seus interesses tão antagônicos? Como construir uma clínica a partir deste

cruzamento, mas uma clínica que não seja a de uma contemplação passiva, e sim de uma proposição ativa de novas interações vitais planetárias. É a isto que chamei neste trabalho de “Clínica da Efemeridade”.

Considero que contribuir para a psicologia clínica, teórica e pragmaticamente, implica ampliar e rever sua história e decisões, em função das experiências contemporâneas e daquelas que prevalecem durante todo este tempo, ainda que historicamente ignoradas ou tratadas de maneira covarde, irresponsável e violenta por essa ciência. Neste sentido, acredito ter realizado esta tarefa, colocando no local central de minha crítica, a presença da nefasta mitologia racial brasileira no próprio fazer da psicologia.

1. O QUE SE ANUNCIA, AQUILO QUE PERMANECE, O QUE DESEJO MODIFICAR. OU, LEMBRAR DAQUILO QUE ESQUECI

Eu anuncio Exú. Eu acredito em Exú. Minha vida pertence à Exú. Exú é a mudança. Ou: o estudo colonial da vida

Exú é mudança, Exú prevalece. Exú é uma força criadora, que em candomblés e em umbandas brasileiras assume-se como orixá. Exú também compõe cultos de jurema e omoloko. Em umbandas, Exú é uma força que organiza a falange que carrega seu nome “Falange de Exu”. Falange é como nomeamos grupos formados por almas cultuadas nas umbandas. Nomeamos essas almas de entidades, e tais entidades organizam-se entre si de acordo com as frequências de cura que foram adquiridas em suas trajetórias carnis e espirituais. Neste sentido, a Falange de Exu é constituída por almas que trabalharam em negociação com as dimensões judiciárias, trabalhistas, sexuais, monetárias da colonização – mas não só –, e tais entidades podem ser nomeadas de Exú Tranca Rua, Exú Sete Capas, PombaGira da Encruza, Maria Padilha das Almas, Maria Mulambo, Exu Caveira e tantas outras formas. Essas almas/Exús, quando encarnadas, podem ter sido advogadas/os, sambistas, prostitutas, capoeiristas, cafetinas/ões, empresárias/os, escravizadas/os. Na Falange de Exú, cada entidade possui um nome, e toda entidade/alma é uma manifestação de Exú. Durante esse trabalho, trabalharei com Exú como epistemologia, metodologia, ferramenta filosófica, estética e clínica.

Pois é a e na mudança que irei investigar e propor outros modos de pensar, sentir, gestualizar e intuir. Modos já existentes há e em alguns outros tempos, mas existentes na mudança. Esse trabalho insiste na mudança, em Exú, pois o que acontece desde que a colonização desse território – hoje nomeado América do Sul, e dizendo especificamente sobre o Brasil – foi iniciada com a matança de seus povos originários e das vidas africanas que para

cá foram raptadas e aqui escravizadas, são modos insondáveis a esta língua, de romper radicalmente e sutilmente com a mitologia colonial da subjetividade, e com a objetificação e racialização que lhe é inerente; inicialmente propostos pelos colonizadores de origem europeia, e nas últimas décadas, estadunidense.

Os portugueses que invadiram e saquearam estas terras, implantaram modos de ser e estar – ontologia –, que foram desenvolvidos para gestionar – usurpar, controlar, eliminar – as vidas que tais colonizadores classificavam como impuras: implantaram(-se) aqui (com) a escravidão de povos barbarizados pelas ordens filosóficas, religiosas, científicas e econômicas que organizavam a Europa pós decadência da Idade Média, uma Europa que lançava-se e construía os primeiros momentos de um novo sistema socioeconômico: o capitalismo.

O capitalismo anuncia e é anunciado pela Idade Moderna, e aqui assumo a posição epistêmica que considera o Ocidente contemporâneo ainda vivendo sob a modernidade, mas uma vivência que se modificou durante seus cinco séculos de idade; pela própria condição que a tecnologia capitalista possui de conseguir modular-se na mudança e produzir mudanças. Neste sentido, começo a entender o processo de racialização de vidas da espécie *Homo sapiens* como, justamente, um modo de gestionar (modular, estacionar, produzir, impor) a condição inquestionável em que se encontra as vidas terráqueas: na mudança.

Nossa vitalidade animal está em ininterrupta modificação e a racialização age numa manipulação dessa energia vital, e a transforma em capital; ou seja, moeda de troca nas relações mercantis de expansão capitalistas, que por sua vez acontecem pela via do genocídio de populações racializadas. Foi preciso desenvolver a ferramenta da racialização – do modo que conhecemos e usamos – para que a Europa conseguisse sobreviver, fortalecer e expandir. E a racialização é essa ferramenta que compreende a importância que tem a vitalidade da existência que ela mesma subalterniza e elimina.

Racializar não é apenas assassinar, mas também, de modo tão cruel e profundo, alimenta-se daquilo que o colonizador/racializador imagina e percebe que a existência subalternizada tem a lhe oferecer; a racialização é a. Veja, existe uma sagacidade dos portugueses e senhores de escravos, conduzindo seus raptos de pessoas africanas e na reorganização e venda dessas vidas aqui no Brasil, pois a construção e manutenção desse Novo Mundo sempre demandou de povos europeus novas tecnologias e adaptação daquelas já existentes, tendo em vista que o território brasileiro – e como todo o continente sulamericano – constitui-se de ecossistemas que muito diferenciam-se das condições ecológicas europeias.

Essa manipulação dos conhecimentos vitais da vida racializada, que antecede seu assassinato, pode ser percebida na dinâmica política e econômica de extração de ouro em Minas

Gerais dos séculos XVIII e XIX, que foi feita com o trabalho escravo de pessoas africanas raptadas da Costa de Minas, que por sua vez, tradicionalmente, possuíam técnicas de fundição mineral, como aponta o Paiva (2020, p. 2),

Eles conheciam muito mais sobre a matéria que os portugueses, antigos parceiros comerciais dos reinos negros da África, vorazes consumidores do ouro desse continente e senhores de enorme extensão territorial no Novo Mundo. Ao que parece, o poder quase mágico dos Mina para acharem ouro e a sorte na mineração associada a uma concubina Mina eram, na verdade, aspectos alegóricos de um conhecimento técnico apurado, construído durante centenas de anos, desde muito antes de qualquer contato com os reinos europeus da era moderna. A opção dos traficantes luso-brasileiros por escravos da Mina, principalmente durante a segunda metade do século XVII e a primeira do século XVIII, fundou-se nesse *now-how* mineratório e metalúrgico dos negros. Tratou-se, pois, de equipar a região mineradora da Colônia com mão-de-obra especializada. Ao contrário, então, do que se tem pensado em geral, o tráfico atlântico de escravos obedeceu, ainda que parcialmente, a parâmetros originados de demandas específicas, como, por exemplo, as surgidas entre os mineradores coloniais.

A relação colonial de racializar, acontece por um fetiche criado pelo colonizado para tornar possível a concretização de seus interesses econômicos, mas também forjar provas que confirmem sua existência como referencial de evolução. Isso acontece, por exemplo, com a crença que senhores de escravos desenvolveram de que todo *minerador deveria ter uma negra Mina como concubina para que tivesse sucesso em suas atividades de extração mineral* (PAIVA, 2020, p. 2).

A própria escravidão acontece numa sagacidade colonial, uma vez que o trabalho escravo é um modo de controlar a vitalidade dessas vidas, direcionando-a, nesse contexto, para a construção do Novo Mundo; que transformou-se em Brasil. Logo, todas as tecnologias, programas filosóficos, crenças religiosas, interesses políticos, que possibilitaram não só a escravidão, mas a continuidade do colonialismo pós-Lei Áurea, foram e são modos de amaldiçoar essa terra e fazer cumprir tais maldições que aqui estão sendo criadas. A maldição é o genocídio das populações *negras e indígenas*, a maldição é o nosso esquecimento. Os pilares da colonialidade *à brasileira* é aniquilar e fazer esquecer; esse esquecimento podendo ser conduzido de vários modos, sendo eles o próprio embranquecimento, que por sua vez também se trata de naturalização das matanças. O genocídio é o desejo coletivo de fazer a terra e tudo que aqui há esquecer de nossa presença. No entanto, a colonialidade não se faz apenas com genocídio, mas sim no controle total da vida racializada, no que diz respeito ao seu nascimento e desenvolvimento, o que inclui memória, cognição, intuição, emocionalidade, gestualidades.

Neste sentido, a relação de impossibilidade da Salvação que a colonialidade estabelece com as existências africanas subalternizadas, aqui será pensada considerando os interesses religiosos, econômicos, filosóficos e científicos que anunciam e fundamentam a modernidade e sua escravidão brasileira. Porque, para a Europa novamente prosperar foi preciso construir a “África” e o “Ser africano” como local e vidas inquestionavelmente incompatíveis com tudo aquilo que será elencado pela Europa como necessário a um ideal de prosperidade – também subjetiva, emocional, cognitiva – que aqueles territórios europeus almejavam novamente viver.

Aqui se apresenta a complexidade colonial, pois o que acontece é uma relação complexa entre perceber, roubar e modificar fundamentos cosmológico africanos e *indígenas* para a construção do Novo Mundo Brasil e deslocar de nós a autoria desses fundamentos, estabelecendo numa distância em que seja difícil nos pensar ou nos visualizar como vidas sábias, inteligentes. No deslocamento desses fundamentos e tecnologias, o que acontece também é a construção e manutenção de uma avaliação colonial de nossa complexidade vital, que por sua vez se diferencia e se distancia das culturas coloniais. Distancia-se porque há uma diferença, e a diferença e a distância – sendo também aquela forjada pela colonialidade – é avaliada e ensinada, na colonialidade, como erradas, diabólicas, ruins. Pois, uma vez que a colonialidade apresenta-se como o único modo de vida capaz de promover o que ela chama de “prosperidade”, todos aqueles modos de viver que se distanciam e se diferenciam dos coloniais, são organizados na outroridade subalterna; nesta equação, tornar-se Outro e tornar-se *Negro*, são nomes diferentes para dizer de um mesmo processo de racialização: a negritude.

O ponto crucial dessa relação, também é o desejo coletivo europeu de prosperidade. Pois é ele que vem orientar a colonização. A prosperidade europeia, foi construída com a escravidão de pessoas colonizadas. Colonizar – ou seja, matar e controlar – outros modos de viver o planeta Terra é o modo de viver que os povos europeus desenvolveram entre si e conosco para conseguir prosperar. Logo, vivemos a prosperidade europeia, porque vivemos a colonialidade. E se vivemos a colonialidade como povos não-europeus que somos, se vivemos a colonialidade como aquilo que escapa da civilidade e integra a barbaridade, então vivemos a maldição da morte e do esquecimento. Como nós, refiro-me a pessoas que vivenciam o Brasil a partir da racialização cotidiana de suas vidas, como também as demais populações e culturas africanas (em diáspora). Então, quando digo “nós”, refiro-me especificamente a pessoas *negras* e a povos *indígenas*.

Ao investigar a colonização que Portugal e Espanha exerceram nesta terra, percebe-se então que a África foi destituída de seu conhecimento e sua tecnologia foi transplantada de lá para cá com justificativas do discurso da “barbaridade”. Esta, por sua vez, se fez incisivamente

em dimensões corpóreas: os corpos de pele *negra* de origens africanas, assim como seus descendentes que aqui já nasceram, passam a ser compreendidos como terrenos existenciais de barbaridade. E a noção portuguesa de barbaridade foi também construída a partir de uma matriz religiosa cristã. Logo, o que houve foram traduções cristãs de cosmologias de África, com as quais se constrói a ideia de *negro* como um corpo animal sem nenhuma possibilidade de progresso, ou seja, de Salvação.

Em outras palavras: a colonização criou diferentes modos de classificar e colonizar os povos por ela barbarizados, e tais atrocidades podem ser analisadas numa espécie de escala cultural de Salvação, onde o cristianismo é um dos mais importantes parâmetros para decidir quais eram ou não as vidas que deveriam ser domesticadas pela catequização antes de serem assassinadas. E as pessoas africanas nunca foram compreendidas como possíveis para a Salvação, ou seja, capazes de transicionar (subjetivamente, culturalmente, espiritualmente) para essa nova ordem econômica, religiosa, tecnológica e filosófica que os povos europeus começavam a exportar a outras culturas do planeta Terra.

O que também se faz preciso lembrar é da condição maleável dessa escala de subalternidade e Salvação, que desde então tem sido reprogramada e atualizada com outros parâmetros de subalternidade criados no decorrer da colonialidade. Isso aconteceu com a inclusão das categorias de gênero e sexualidade no evento racial, que passam imbricar-se com as ideias de raças degeneradas (no Brasil, as raças *negra* e *índio*), construindo as identidades “*travesti negra*”, “*mulher negra*”, “*homem negro*” como categorias de seres viventes que, mesmo podendo agora ser imaginadas e percebidas como pensantes e portadoras de sentimentos, continuam tendo seu modo e forma de pensar e sentir, entendidas, pela colonialidade, como impuras, precárias e erradas.

No Brasil, a vida de um corpo *negro* testiculado que abandona as regras de sexo e gênero que lhe foram atribuídas, assumindo para si uma cotidiana transmutação *feminina*, tem seu processo de transição existencial nomeado, culturalmente, de travestilidade. A vida que passa a ser assimilada como uma *travesti negra*, é uma vida racializada como *negra* e sexualizada como *travesti*. Ambas as categorias identitárias integram o programa colonial como impuras, erradas, merecedoras de serem eliminadas. Quando essas categorias se imbricam em um corpo, como é o meu caso, nossa existência começa a viver numa outra posição de subalternidade, na qual a animalidade não-humana atribuída a pessoas de peles *negras* passa a coexistir com a concepção de animalidade – também não-humana – criada para o gênero *travesti*. Logo, a análise colonial de nossas existências em transmutação, vai entender e ensinar que nossos modos de sentir e pensar são sempre nojentos, errados, perigosos e criminosos, porque são

fundamentos eugênicos os pilares da moral brasileira que, conseqüentemente, relaciona-se conosco através do genocídio e usurpação de nossas vidas.

O fim do primeiro momento de escravidão brasileira, ocorrido em 1888 com a aprovação da incompetente Lei Áurea assinada pela Princesa Isabel, inaugurou um novo momento sócio-político brasileiro, no qual essas categorias de racialidade/subalternidade aproximam-se ainda mais das noções binárias de gênero – e da mitologia moderna dos gêneros sexuais – e produzem modulações das categorias de gênero *homem* e *mulher* a fim de criar dentro desse processo identitário binário, subcategorias degeneradas. O corpo que no contexto escravocrata era entendido como *fêmea negra*, que na nação brasileira transforma-se em *mulher negra*, passa a viver sob o regime racial que ora subalterniza seu modo de pensar, ora a destitui por completo de sua capacidade de pensar. E assim acontece com *homens negros* e *travestis negras*.

Voltando aos primeiros séculos da colonização nesse território, sabe-se que as pessoas africanas e seus descendentes foram avaliadas, roubadas e vendidas pelos seus colonizadores como animais bárbaros e canibais, corpos impossibilitados de suportarem os conteúdos – emocionais e cognitivos – necessários para integrarem a categoria europeia de Humanos, sendo então fadados ao eterno sofrimento do inferno cristão.

Acredito e percebo que a colonização age no roubo, e rouba-se aquilo a que se atribui valor, então: por que roubaram de nós os nossos modos e formas de pensar e sentir o planeta? Por que roubam nossas almas? Por que roubam nossas memórias?

As pessoas europeias roubaram a alma das pessoas africanas enquanto também saqueavam suas ferramentas e saberes. Porque destituir um corpo do seu saber é criar possibilidades para saquear, renomear e recontextualizar seu conteúdo e forma. Isso é a colonização: a imposição de uma nova autoria sobre aquilo que já existe. E, isso também é racialização: a tentativa de moldar e interromper os movimentos vitais de transmutação, transfiguração, transição.

Immanuel Kant e Georg Wilhelm Friedrich Hegel, dois filósofos europeus que ocupam lugares de extrema importância na construção do racismo que fundamenta as tecnologias antropológicas, científicas, religiosas-cristãs, de psicologias e políticas da Modernidade, ajudam a sustentar o Brasil como um Mundo anti-*negro* e anti-*indígena*, quando afirmam que:

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha mostrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que

apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores (KANT, 1993, p. 75-76).

[...] a principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis [...] negro representa, como já foi dito o homem natural, selvagem e indomável [...]. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano [...]. Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato inexistentes (HEGEL, 1999, p. 83-86 apud ANDRADE, 2017, p. 302).

Trago esses dois filósofos para meu trabalho, pois como bem aponta Denise Ferreira da Silva (2019), seus programas filosóficos continuam produzindo influências no desenvolvimento de epistemologias e éticas da modernidade contemporânea, uma vez que apresentam subsídios filosóficos responsáveis e necessários para a manutenção da Europa pós-iluminista como ápice do desenvolvimento do Espírito (SILVA, D., 2019. p.39). Portanto, o que me interessa aqui é perceber e apontar como as ferramentas de dialética racial estão presentes em estudos ocidentais sobre *psiquê*, fazendo deles também ferramentas de separação, oposição, classificação e subjugação racial.

Quando Ferreira da Silva (2019) nos convoca a pensar a diferença cultural sendo forjada durante a modernidade por programas filosóficos pós-iluministas que assumem o pensamento de Kant e Hegel como base ontológica de seus textos sobre Humanidade(s), compreendemos que a diferença cultural passa a ser produzida e compreendida numa sobreposição entre argumentos biológicos do século XIX e aspectos sociais analisados a partir do século XX com a antropologia:

Além de traços externos usados no mapeamento da natureza conduzido pela História Natural, os autoproclamados cientistas do homem desenvolveram suas próprias ferramentas formais, isto é, ferramentas matemáticas como o índice facial para medi corpos humanos, esta que se tornaria a base da descrição e da classificação dos atributos mentais dos homens, tanto morais quanto intelectuais, em uma escala que supostamente registraria o grau de desenvolvimento cultural (SILVA, D., 2019, p.41).

Contudo, a autora nos alerta que, mesmo que a filosofia moderna venha gradualmente modificando-se no decorrer do século XX com o desenvolvimento de novos posicionamentos filosóficos forjados com, por exemplo, Michel Foucault, ainda há, nos pensamentos filosóficos ocidentais, a afirmação de cultura pautada nas diferenças e limites identitários e sociogeográficos, sendo essas categorias e delimitações forjados justamente no contextos

coloniais racializantes, nos quais esses programas filosóficos nascem e alimentam-se. O que existe nesses programas filosóficos, são análises da complexidade da vida/complexidade vital, onde a ideia de diferença cultural utilizada, é aquela em que compreende-se que “cultura e os conteúdos mentais referidos pela mesma como expressões de uma separação fundamental entre grupos humanos em relação a nacionalidade, etnicidade e identidade (de gênero, sexual e racial) social” (SILVA, D., 2019, p. 42).

A crítica de Ferreira da Silva (2019) à relação entre diferença e espacialidade é importante, porque ao denunciar a *Separabilidade* como um pilar ontológico do pensamento kantiano e, conseqüentemente, no pensamento moderno contemporâneo (SILVA, D., 2019, p. 39), me oferece elementos fundamentais para tecer uma prática estético-clínica que se relaciona com a vida acolhendo a condição de indissolubilidade dos diferentes caminhos de vitalidade que estão sendo criados não apenas entre animais da espécie *Homo sapiens*, mas sim compreendendo tais relações ecológicas como fundamentalmente interespecíficas. Em tudo há tudo.

A *Separabilidade* é justamente a ferramenta de subjugação das existências *africanas*, *indígenas* e *afro-diaspóricas*, porque ela diz sobre a construção e imposição europeia de um pensamento acerca das diferenças culturais, que será desenvolvido a partir parâmetros eurocêntricos de tempo e espaço (aqui, eu levo em consideração as condições climáticas) e de entendimento físico, químicos, biológico e também religioso/espiritual.

Nessa direção, a escravidão africana é forjada não apenas como uma justificativa cristã para o desejo genocida anti-*negro* que alimenta o sujeito europeu como autoridade sobre vidas as demais planetárias, mas a escravidão é criada e modelada como o único e por isso o melhor caminho – político, econômico, religioso, espiritual e cultural – que o sujeito ou Espírito europeu, deveria/deve trilhar para alcançar a expansão de seu domínio capitalista em dimensões planetárias, como também afirma Achille Mbembe (2018, p. 5):

O pensamento contemporâneo se esqueceu de que, para o seu funcionamento, o capitalismo, desde suas origens, sempre precisou de subsídios raciais. Ou melhor, sua função sempre foi produzir não apenas mercadorias, mas também raças e espécies.

Tal pensamento de Mbembe é de profunda importância para o desenvolvimento do trabalho de descolonização clínica que teorizo e pratico, pois o que faço com a clínica é justamente inaugurar um momento de lembrar daquilo que esquecemos/esqueci e tecer condições para continuar lembrando daquilo que a colonialidade deseja que esqueçamos: a possibilidade de gozar com a transmutação ininterrupta de nossos corpos.

É o corpo de pele *negra*, em seu constante movimento de contração e expansão, a matéria em que a racialização almeja se fazer presente, porque é ele um local de memória (MARTINS, 2007). E a memória está numa condição ininterrupta de atualização através do seu acesso, e esse acesso é justamente um movimento de ancestralizar aquilo que possibilitou e possibilita a continuidade de nossa existência através da modificação, já que acessar a memória é modificá-la.

O que estou dizendo é sobre a ancestralização como uma experiência de tempo, onde o conteúdo do passado é acessado e presentificado no corpo da vida que o acessou e o atualiza em sua condição singular de existência. Ao referir-me a vidas racializadas como *negras*, compreendo o ato de lembrar e de não esquecer, como um movimento cotidiano de renunciar o caminho da racialização, seus caminhos que nos conduz a apenas um lugar: o esquecimento.

Portanto, novamente anuncio Exú: Exú é a força criadora de caminhos e também responsável por fechá-los e abri-los. Exú é movimento de passagem e é o movimento que dá passagem para que os processos de diferenciação continuem acontecendo. Exú é a proliferação desses movimentos. Exú é a própria vida agindo em seu próprio tempo e movimento, porque Exú também anuncia um Tempo que é seu: o momento da Encruzilhada, que é o momento Espiralado. Exú negocia com o tempo cronológico, mas Exú tem seu próprio momento.

Contrapor-se à racialização capitalista que nos separa e nos confina em seus limites ontológicos, é assumir e viver cotidianamente a nossa vitalidade numa circularidade *exusiática* que desobedece a temporalidade linear – do tempo cronológico – que a colonialidade nos impõe através da racialização; como nos aponta Ferreira da Silva ao dizer sobre *sequenciabilidade* como um pilar ontológico moderno de herança hegeliana, que *descreve o Espírito como movimento no tempo, um processo de autodesenvolvimento, e a História como a trajetória do Espírito* (SILVA, D., 2019, p. 39).

E, ainda sobre a contribuição de Hegel para o pensamento moderno contemporâneo, a autora continua:

[...] com essas manobras, ele introduz uma versão temporal da diferença cultural representada pela atualização dos diferentes momentos do desenvolvimento do Espírito e postula que as configurações sociais da Europa pós-Iluminista são o ápice do desenvolvimento do Espírito (SILVA, D., 2019, p. 39).

Quando assumo o movimento de lembrar como pilar experiencial da Clínica da Efemeridade, estou me contrapondo justamente à essa ontologia racista na qual vidas africanas são compreendidas como “atrasadas” na História do autodesenvolvimento do Espírito moderno

européu. Além disso, ao fazer do meu trabalho, uma oferenda para Exú, assumo mais um giro nessa ontologia colonial, pois desloco as vidas africanas e afro-diáspóricas das previsões psicológicas da ontologia moderna relacionada ao corpo e sujeito *negro*, e postulo a imprevisibilidade de nossos movimentos vitais como ferramenta clínica.

O despacho que aqui faço não é para afastar ou mandar embora Exú, mas ao compreender Exú como sinônimo de Vida – porém, uma certa vida, ou seja, Exú como pilar ontológico –, meu movimento de despachar é criar condições para que a vida continue a se movimentar. Despachar é permitir que a vida assuma movimentos imprevisíveis, então quem faz esse tipo de despacho aproxima-se dessa imprevisibilidade na medida em que compreender que a vontade da Vida/Exú é incontrolável pois é imprevisível.

O despacho é a experiência de habitar essa incerteza vital/exusiática, a compreendendo não como o fim ou um nó, mas como uma encruzilhada onde dali conseguimos visualizar possibilidades incertas de caminhos imprevisíveis. A única certeza é que há um corpo e que há caminhos, e esse corpo precisa preparar-se para acolher o caminho de expressão vital que sua vida consegue desenvolver para se fazer lembrar daquilo que a colonialidade a faz esquecer. Ou seja, minha prática clínica é um exercício que fortalecer o corpo para não apenas lembrar, mas para modificar certas lembranças de cativéis e insurreições afim de criar outras fugas a partir delas.

A posição anti-colonial é então um jeito de corpo que se faz na encruzilhada, e a encruza é o próprio corpo onde há um encontro de infinitos e incontáveis caminhos em que a vitalidade pode expressar-se inversamente à racialização; que por ser linear (por fazer possível apenas no tempo cronológico), cristaliza-nos num único caminho que foi projetado por ela mesma: o esquecimento e o medo da modificação, da vida em sua condição imprevisível e incontrolável; de Exú.

Exú é uma dança efêmera entre as possibilidades de expressão e presentificação que a vida nos oferece em cada momento. Então, Exú é encontro, desencontro e escolha. Exú, por ser encruzilhada, é contraditória e incontrolável. Exú é tudo e é nada. A força de Exú não é universal, mas planetária, porque Exú é aquilo que conecta tudo e diferencia-se em cada ser: a vida.

Então, eu anuncio Exú enquanto denuncio a colonialidade. Eu acredito em Exú porque cotidianamente nos é preciso romper com a racialização e acreditar na possibilidade de vivermos como outros Seres. Minha vida pertence a Exú porque meu trabalho estético-clínico é de criar condições existenciais – coletivas e singulares – para se viver a mudança de modos e

em formas não ensinadas ou autorizadas pelas mitologias raciais e gênero-sexuais brasileiras. Exú é a mudança e comunicação, portanto, aqui anuncio vidas em processo de desracialização.

1.1. Nota para alargar os caminhos de Exú

Exú é o/a mensageiro/a, é a mensagem, e aquilo que permite a mensagem se concretizar, porque Exú é a comunicação. Exú é aquilo que inicia e permite iniciar, porque Exú é o início, o fim e aquilo que transforma fim em começo e começo em fim. Exú é Orixá e entidades. É o caminho, e o cruzamento destes, a encruzilhada. Exú nasce em África, e no Brasil transfigura em Pombagiras, e vice-versa, qualidades femininas dessa força que transcende os binarismos modernos. Em kimbundu, língua Bantu que muito infectou o português brasileiro, *mpambu ia njila* é encruzilhada. Um fato importante, que nos ajuda a entender as miscelâneas e acordos entre povos africanos, com suas diferentes linguagens – convivendo na maldição que é o Brasil.

Neste trabalho, não pretendo criar uma análise antropológica de Exú ou de Pombagiras, numa demanda de explicar o que é essa força. Desejo, com sinceridade, escrever junto de Exú, escrever com o seu poder. Porque Exú é linguagem e cruzamento.

Portanto, me relacionarei com as contradições inauguradas no contexto social da língua portuguesa, com as palavras macumba, incorporação, negritude, efemeridade, clínica e a própria palavra contradição. Não desejo torná-las lineares, mas encruzilhá-las em si mesmas e a partir disso demonstrar que o Desentendimento, o Acaso e a Imprevisibilidade, tornam-se dilemas e problemas na modernidade porque são os princípios que nos fazem deslocar de suas mitologias raciais, de gênero e de nacionalidade.

Então, neste trabalho, Exú e Pombogiras são bússolas éticas, que se aplicam a todo momento da comunicação. Uma escrita que explica, convida e nos arremessa ao desentendimento, porque esta é uma escrita que de fato gera a experiência que ela descreve: transfiguração, modificação, metamorfose, mudança. Exú é movimento, mudança. Exú prevalece.

1.2. Para nós, Bantu, criar é viver. E viver é modificar-se

“Ter fé é ter coragem. Ter coragem é ter fé”.
(Tia Fiinha)

O termo “Bantu” não deve ser utilizado para resumir a complexidade da variabilidade linguística, étnica, cultural e biológica de sociedades africanas que integram esse paradigma conceitual que, por sua vez, nos torna ainda mais útil quando pensado como termo referente ou similar a uma noção de “tradição Bantu” (FOURSHEY, 2019, p. 36.).

Sendo assim, os povos Bantu podem ser compreendidos como grupos culturais que, juntos, se constituem como um grande conjunto de povos africanos que compartilham de uma mesma origem linguística (LOPES, 2011. p. 96), mas que se relacionam com essa origem de modo culturalmente singular, no qual tais grupos diferenciam-se entre si com seus variados modos de se relacionarem com os diferentes ambientes ecológicos em que vivem. Então, é importante avançarmos com a noção de “tradição Bantu”, pois ela abrange – ainda que com limites – variadas práticas artísticas, históricas, políticas e religiosas que são mutuamente discutidas em conjunto, levando sempre em consideração que também se tratam de tradições heterogêneas (FOURSHEY, 2019, p. 36).

Fourshey (2019, p. 25) também nos aponta que os falantes Bantu integram *uma tradição maior e mais antiga ligada aos povos da África Ocidental propriamente dita*, e que na contemporaneidade do continente africano, os Bantu são falantes de aproximadamente 500 línguas e dialetos. A continuidade dessas culturas acontece com a manutenção coletiva de ideias compreendidas pelos seus membros como fundamentais para o bem viver social daqueles grupos. Ideias relacionadas a princípios religiosos e relações econômicas, são cotidianamente discutidas e negociadas pelos integrantes dessas sociedades, como modos de construir, gestionar e afirmar seus Mundos.

[...] essas escolhas também influenciam os tipos de sociedades aos quais as pessoas querem pertencer, seja em 3500a.C., nas margens dos rios Sanaga e Nyong, no extremo noroeste da África Equatorial, ou cem anos atrás nas proximidades do Rio Orange, na África do Sul, ou, nos dias de hoje, às margens do Rio Rufiji, na Tanzânia (FOURSHEY, 2019, p. 86).

Nessa direção, o que desenvolvo como Clínica da Efemeridade, também é uma escolha de fundamentos Bantu para tecer no Brasil relações interespecíficas e intraespecíficas desarticuladas da racialização. A relação entre culturas Bantu e Brasil é complexa, e marcada por diversos aspectos gerados durante a escravidão, sendo um dos mais importantes, a construção do português brasileiro realizada com línguas Bantu; do mesmo modo que com línguas ameríndias. Ainda que nenhuma língua africana seja reivindicada, inserida e pedagogizada em nível nacional/institucional, no português brasileiro há diversos aportes

linguísticos Bantu, que ao longo da história brasileira, tem permanecido (*senzala* e *quilombo*), ou tornando-se obsoletos (*banzo*).

Os conflitos que configuram o português brasileiro, assim como a atenção aos estudos linguísticos – brasileiros e africanos – é importante para este trabalho, pois aqui desejo percorrer um caminho diferente daquele que se costumou fazer com palavras como *macumba* e *negra/o*. O meu desafio tem sido construir uma narrativa em português brasileiro, que possibilite às pessoas racializadas se perceberem para além da história mitológica por trás das palavras *negra/o*, *negritude*, *raça*. Para isso, refaço o laço com a palavra *macumba*, e utilizo de palavras e categorias como *escuro*, *retinto*, *Homo sapiens*, para dizer sobre pessoas racializadas como *negras* pela brasilidade.

De fato, é um desafio de linguagem, pois também não desejo criar este estudo racial importando vocabulários africanos, mas, percorrer o problema racial brasileiro – com suas parcelas étnicas Bantu – que é a língua portuguesa. Este é um estudo que percebe o Brasil como uma ameaça de morte (MOMBAÇA, 2020), um estudo sobre a racialização *negra* à brasileira, sobre o mito do *negro* brasileiro. Então, utilizo do fato miscigenado que é a linguagem portuguesa brasileira, não apenas para denunciar o apagamento e reivindicar o importância Bantu dentro da brasilidade; não desejo apresentar respostas genéricas ou binárias, trabalharei na encruzilhada que é o Brasil. Em outras palavras, não se trata de defender um purismo Bantu no Brasil, não vou perceber as línguas Bantu como contribuintes ao português, trata-se de entender o nosso português como uma violência aos povos Bantu e às suas comunicações. O trauma é brasileiro.

Neste sentido, Castro (2011), em um de seus importantes trabalhos linguísticos sobre línguas Bantu e o português brasileiro, nos aponta que:

São marcas lexicais portadoras de elementos culturais compartilhados por toda a sociedade brasileira e que transitam no âmbito da recreação (*samba*, *capoeira*, *forró*, *lundu*, *maculelê*), dos instrumentos musicais (*berimbau*, *cuíca*, *agogô*, *timbau*), da culinária (*mocotó*, *moqueca*, *mungunzá*, *canjica*), da religiosidade (*candomblé*, *macumba*, *umbanda*), das poéticas orais (os tutus dos acalantos, o *tindolelê* das cantigas de roda), das doenças (*caxumba*, *tunga*), da flora (*dendê*, *maxixe*, *jiló*, *andu*, *moranga*), da fauna (*camundongo*, *minhoca*, *çaçote*, *marimbondo*), dos usos e costumes (*cochilo*, *muamba*, *catimba*), dos ornamentos (*miçanga*, *balangandã*), das vestes (*tanga*, *sunga*, *canga*), da habitação (*cafofo*, *moquiço*), da família (*çaçula*, *babá*), do corpo humano (*bunda*, *corcunda*, *banguela*, *capenga*), dos objetos fabricados (*çaçamba*, *tipóia*, *moringa*), das relações pessoais de carinho (*xodó*, *dengo*, *cafuné*), dos insultos (*sacana*, *xibungo*, *lelé*), do mando (*bamba*, *capanga*), do comércio (*quitanda*, *bufunfa*, *muamba*, *maracutaia*). Nesse vocabulário, há de distinguir os aportes antigos - a maioria proveniente de línguas angolanas -, que entraram na época colonial para o domínio da língua portuguesa e já se

encontram completamente integrados ao seu sistema linguístico de onde formam diferentes derivados com prefixos e sufixos (esmolambado de molambo, sambista de samba, encalombado de calombo, maconheiro de maconha, xingamento de xingar, umbandista de umbanda) (CASTRO, 2011, p. 2).

Reitero que as perguntas feitas aqui, invertem e deslocam a supremacia branca brasileira como o referencial de resposta. Ou seja, é a colonialidade que interfere na comunicação, foi a colonialidade que dificultou a continuidade Bantu em sua diáspora transatlântica. O fato miscigenado da língua portuguesa, em nenhum momento, diz respeito a uma “democracia racial”. Estou desfazendo a categoria “resistência”, afim de reponsabilizar a supremacia branca brasileira pela construção e institucionalização de uma língua fundamentalmente violenta. E escrevo em português, porque não existe linguagem melhor para dizer sobre si própria.

A Clínica da Efemeridade é uma escolha de assumir alguns fundamentos que compõem minha origem Bantu. Contudo, meu trabalho não se faz apenas em cartografias das relações tradicionais Bantu desenvolvidas em territórios africanos, e sim, com ainda mais intensidade, o que faço é acompanhar a expansão de cosmologias Bantu ocorridas com o deslocamento cultural promovido pela escravização dessas pessoas no continente americano; mas não só. O cerne da investigação que desenvolvo aqui, é o desejo de acompanhar movimentos de permanência cultural Bantu, que se fazem pela via da atualização de alguns desses modos de relacionar-se com a imprevisibilidade da vida no contexto brasileiro de Novo Mundo.

O escritor Nei Lopes (2011), em sua importante obra *Bantos, malês e identidade negra*, contextualiza que é no ano de 1532, com a fundação do primeiro centro produtor de açúcar – Vila de São Vicente, atual estado de São Paulo –, o período em que inicia a chegada de pessoas africanas escravizadas no Brasil, e aponta que esse primeiro contingente foi formado todo ou boa parte por membros de sociedades Bantu (LOPES, 2011, p. 159). Ainda sobre o deslocamento cultural produzido nas primeiras décadas da escravidão brasileira, Nei Lopes (2011, p. 159) aponta que:

Em 1550 desembarcaram em Salvador, Bahia, os primeiros escravos destinados ao trabalho nos engenhos de cana do nordeste. E com o desenvolvimento da lavoura açucareira a partir da década de 70 desse século, o Nordeste passa a receber cada vez mais escravos oriundos principalmente do Reino do Congo, do Dongo e de Benguela.

Aprofundando um pouco mais a análise dos movimentos migratórios Bantu nesses territórios *indígenas* que formam o Brasil, interesse-me abordar a presença Bantu no estado do Espírito Santo, local onde nasci e morei durante os primeiros 24 anos de minha vida. Os

fundamentos estéticos, religiosos e filosóficos Bantu presentes no estado através das congadas, da capoeira d'angola, do Ticumbi, do Jongu e Caxumbu, e da Cabula – que formaram a base para o desenvolvimento de umbandas capixabas – são justamente os conhecimentos relacionados a temporalidades não-lineares, ritmo vital, corporeidade e vitalidade, com os quais me relaciono desde meu nascimento e que tenho utilizado como ferramentas indispensáveis na proposição de práticas clínicas que compreendem a Cura como uma experiência efêmera e precíval de saúde, equilíbrio e prazer.

A população *negra* escravizada do Espírito Santo, foi construída com a chegada de povos raptados diretamente de África, assim como *negros* transferidos de outras regiões do Brasil, como Bahia, Rio de Janeiro e Minas Gerais. Sobre esse trânsito, Cleber Maciel (2016, p. 64), contextualiza que:

Finalmente, no Espírito Santo, pode-se dizer que a importação direta de africanos data de fins de 1621. Entretanto, já havia escravos africanos antes, talvez desde 1540, com o início do plantio de cana-de-açúcar. Pode-se afirmar sua presença, com certeza, desde 1550, conforme a arrematação dos bens de um feitor da capitania, pois nesse documento aparecem listados 12 escravos.

Segundo ele, no ano de 1872, 44,2% da população *negra* escravizada no Espírito Santo era nascida em outras províncias do Brasil ou em África, sendo então a maioria dessas pessoas já nascidas no território (MACIEL, 2016). Por conta desses fluxos migratórios e da necessidade de encontrar ainda mais registros sobre o período escravocrata do Espírito Santo, o autor conclui a impossibilidade de elencar uma única origem Africana às pessoas *negras* capixabas. No entanto, tendo em vista que uma das estratégias de colonização escravocrata é a tentativa de diluir e homogeneizar – com a racialização – a heterogeneidade ou diferenças culturais africanas, através de movimentos migratórios de desterritorialização que almejam produzir o esquecimento, a impossibilidade de pensar e perceber uma “origem africana capixaba” que seja límpida e linear, se faz antes por essa própria dinâmica colonial de migrações.

Contudo, ainda assim, é possível pontuar a presença de povos Bantu como maioria no Espírito Santo, onde muitas vezes eram nomeados como Angola, Mina, Cabindas, Benguelas, Caçanjes, Crioulos e Congos (MACIEL, 2016, p. 66).

Reconhecendo também a presença de Sudaneses nessas terras, passo a entender o Espírito Santo como terra que encruzilha e redistribui rotas (de aprisionamentos e de insurreições) africanas, além de mineiras, cariocas e baianas, vivenciadas por pessoas *negras* e *indígenas* escravizadas. O que acontece nesse estado, é um processo forçado de cruzamento cultural, onde a sobrevivência Bantu se faz presente pela via da negociação e alianças com

outras culturas africanas ou não e *indígenas*. É pela via dessa encruzilhada cultural, por onde tem se formado as culturas *afro-capixabas* que integram o grupo das chamadas culturas *afro-brasileiras*, que são justamente atualizações diferenciadas de interesses e posicionamentos políticos e filosóficos africanos, que ao serem reterritorializados para Brasil, enfrentam novas demandas de sobrevivência e permanência. Nesse sentido, Leda Maria Martins (1997, p. 26) nos diz que

E é pela via dessas encruzilhadas que também se teve a identidade afrobrasileira, num processo vital móvel, identidade esta que pode ser pensada como um tecido e uma textura, nos quais as falas e gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos, no processo dinâmico de interação com o outro, transformam-se e reatualizam-se, continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando a singularidade e alteridades negras.

Logo, no Espírito Santo e por todo o Brasil, o que vivenciamos, antes, é o relacionamento entre diferentes origens de conhecimento africano (Bantu, Nagô, Malê...) e *indígenas* (Tupinikim, Krenak Guarani...), que se sustenta numa reengenharia de signos, linguagens, espiritualidades, ciências, filosofias, políticas, que por sua vez essa relação é em si uma aliança *exusíatica* criada para sobrevivência de ambas culturas que constituem essas cruzamentos.

Os caminhos de expressão que se constroem nessa encruzilhada são sempre híbridos de alteridades *negras* (vindas de África e nascidas no Brasil) e *indígenas*, pois são mundos de memórias e interesses que coexistem numa relação mutualista, em que no contexto brasileiro torna-se preciso ser interdependente. Portanto, meu posicionamento com o uso de fundamentos Bantu presentes no Brasil, não é aquele de tentar encontrar ou construir uma situação geográfica ou subjetiva límpida de elementos de outras culturas e suas linguagens, mas sim, o que faço aqui é atualizar modos Bantu de criar compartilhamentos com outras cosmologias, em que seja possível que seus fundamentos permaneçam existindo; contudo, existindo transfigurados. Resumindo, o que faço é aprender a permanecer através da modificação. Pois, o que sempre permanece são movimentos de modificar-se. Permanecem movimentos vitais de transfigurações, sendo eles de desvio ou intersecções. Permanece então a experimentação da vida como encruzilhada. Portanto, logo compreendemos quando Leda Maria Martins nos diz que *a cultura negra é uma cultura de encruzilhadas* (MARTINS, 1997, p. 26).

Mas, nessa encruzilhada as diferenças culturais não se diluem, e sim misturam-se e expandem seus limites de negociação, acolhida, insurreição, fuga e rompimento com a dinâmica colonial brasileira de esquecimento. Isso significa que a existência de fundamentos Bantu em

solo brasileiro, existe sempre na relação com essas outras culturas africanas e *indígenas*, mas nessa relação ainda comparece a heterogeneidade cultural; mesmo que com limites nebulosos. Ou seja, essas encruzilhadas que vem sendo nomeadas de cultura *afro-capixaba*, *afro-brasileira*, *afro-indígena* – com todos os limites de linguagem que tais termos nos apresentam, assim como acontece com o próprio termo Bantu – podem ser percebidas como situações *exusíaticas*, nas quais os novos caminhos vitais desenvolvidos a partir dali, anunciam outros modos de permanecer fora da mitologia Brasil.

1.3. Macumba, macumbaria, macumbeira

Em Vitória, era por volta das 14h de um dia ensolarado, quando eu caminhava para casa, e gritaram macumbeira. *Macumbeira! Vai fazer macumba com essas plantas, né!*, foram esses os gritos que ouvi, de um *homem* de quem não me lembro a cor. Eu estava segurando muitas Espadas de São Jorge (*Sansevieria trifasciata*), eram enormes e eu as tinha colhido para realizar um trabalho de fotografia. Mas me gritaram *macumbeira!* ao invés de artista. Porque essa é uma das imagens fetichistas que a brasilidade criou para corpos retintos quando nos relacionamos intimamente com o reino vegetal: macumba, macumbaria, macumbeira/o.

Desde então, tenho me interessado pela palavra macumba, e para isso desenvolvi uma nova categoria de análise, percepção artística e filosófica, “Estéticas Macumbeiras”, afim de encontrar similaridades ontológicas – o deslocamento do regime “brasilidade”, e do mito do Sujeito – acontecendo a partir de específicos fazeres estéticos.

O que no Brasil nomeamos de religiosidades e espiritualidades “*afro-indígenas*”, são exercícios filosóficos que nos possibilitam continuar lembrando da experiência corporal/vital que é viver fora dos parâmetros de existências inaugurados pela colonização – raça, gênero e classe social –, ainda que esses mitos também estejam presentes nessas situações ritualísticas e medicinais. A branquitude brasileira utiliza de sua presença nesses cultos para esconder sua posição violenta na dinâmica colonial, na qual é responsável por racializar. Digo, no Brasil, pessoas brancas utilizam-se de suas inserções em cerimônias religiosas ditas “*afro-indígenas*” para defenderem o mito da democracia racial na mesma medida em que embranquecem tais espaços e cerimônias com suas análises que consideram toda complexidade a partir de sua posição colonial que fetichiza, rouba e universaliza, concomitantemente, tais fundamentos culturais. Em poucas palavras, o que acontece é o exercício da antropologia.

Neste trabalho, tenho o desafio de abandonar as metodologias antropológicas e utilizar, de outros modos, as experiências culturais – religiosas, musicais, estéticas – que me constituem. Sou iniciada na umbanda, na capoeira d’angola, na banda de congo Vira-Mundo e falarei com esses lugares que possuem o culto às almas como um princípio de tudo que há e de tudo aquilo que está por vir. Com a Clínica da Efemeridade, torno alma e memória, palavras idênticas em seu significado. A partir disso, conseguimos compreender a relação da Clínica da Efemeridade com a palavra macumba e as experiências de macumbaria.

Nas giras de umbanda, cultuamos entidades, ou seja, almas de pessoas que viveram a colonialidade brasileira na posição de racializadas. Filosoficamente, isso nos comunica que cultuamos algumas negritudes, ou seja, modos de ser *negras/os* que conseguiram fugir, rebelar-se, construir outras histórias; por exemplo, Pretos Velhos e Pretas Velhas. Contudo, ainda que essas negritudes estejam presentes como elementos a serem cultuados, não são as negritudes o que configura o culto, e sim a transfiguração da racialidade. O que cultuamos, são as memórias/almas que modificaram suas histórias dentro das *plantations* brasileiras. Pretos Velhos são *homens negros* escravizados que nos ensinam sobre longevidade vital em situações adversas/coloniais, marcadas pelo extermínio da população *negra*. Na radicalidade que as macumbas me exigem viver, eu afirmo: as macumbas são cultos a vidas/memórias/almas que conseguiram experimentar, de modo efêmero e cotidiano, o abandono da raça e do gênero em nível emocional, gestual, muscular, e suas expectativas mitológicas relacionadas à força, inteligência, sensibilidade, libido.

Nesse sentido, entendendo a macumba e a macumbaria como sendo movimentações e caminhos existenciais, faço da macumba também uma bússola ética que tem me ajudado a construir a Clínica da Efemeridade como um culto às memórias de nossas perambulações desordenadas da racialização e dos gêneros. Com a Clínica da Efemeridade, crio condições de lembrar e sustentar lembranças da insurreição; ou seja, transmutação, transição. E, se lembrar é criar, com essa clínica, criamos insurreições, experimentamos a complexidade de nossa existência em sua condição efêmera, imprevisível e inominável. Experimentamos sempre de modo efêmero, imprevisível e inominável.

Essa é a indissolúvel relação que a Clínica da Efemeridade cria com específicos modos de se fazer arte. Estéticas Macumbeiras são poéticas que conectam negritudes e inauguram possibilidades de nos acessarmos pela via *ser* enquanto movimento vital de transfiguração, metamorfose. Porque para nós, Bantu, *ser* é movimento, e movimentar-se é o que produz a modificação do *ser*, ou seja, nossa verdade: a metamorfose.

Se no Brasil “macumba” torna-se um termo genérico de cunho racista para designar experiências ontológicas que se desarticulam do espaço-tempo colonial – com os limites da negociação para tais acontecimentos continuarem existindo – a partir de tradições Bantu, a palavra assume outros significados e relaciona-se justamente com essa ideia/experiência de movimento vital. Veja, em seu *Novo Dicionário Banto do Brasil* (2012), Nei Lopes mostra cinco possibilidades de compreensão etimológica da palavra, sendo a primeira, e principal, essa:

macumba [1] *s. f.* (1) Designação genérica dos cultos afro-brasileiros e seus rituais. (2) Audácia, ousadia (SC). O vocabulário é de origem banta mas étimo controverso. Algumas hipóteses o relacionam ao quimbundo *makumba*, pl. de *dikumba*, cadeado, fechadura, em função das “cerimônias de fechamento dos corpos” presentes nesses rituais. Mas a origem parece estar no quincongô *makumba*, pl. de *kumba*, prodígios, fatos miraculosos, ligado a CUMBA, feiticeiro. Slenes (2007) liga a origem do vocabulário ao que chama de “constelação kumba”, i.e, ao grande número de significados do termo quimbundo *kumba*, alguns integrando o universo do JONGO, aí sugerindo *makumba* (“grupo de poderosos”), como uma das possibilidades etimológicas (LOPES, 2012. p. 152).

A palavra macumba é em si uma encruzilhada de tradições Bantu – assim como também é o termo Bantu –, que relaciona e aglomera instrumentos, sons, ritmos e também, posicionamentos filosóficos acerca de movimentos vitais de transmutação, que presentificam-se em Estéticas Macumbeiras e na Clínica da Efemeridade.

1.4. Nota inicial sobre negritude no Brasil

“Sendo, portanto, a palavra *Negritude* única e tão somente de caráter definitivo de um ideal em marcha, como tal não pode e nem deve se entendida por quem quer que seja como simples técnica de exaltação de uma raça.” (Eduardo de Oliveira, 1967)

Em 2008, Neusa Santos Souza concede ao programa Espelhos, uma entrevista que, infelizmente, tornou-se o último registro de seu pensamento, por conta do suicídio que cometeu logo após. Naquele momento, havia 25 anos que a psiquiatra e psicanalista não concedia entrevista à imprensa. Ao ser perguntada, pelo entrevistador Lázaro Ramos, sobre os principais problemas e angústias emocionais da população *negra* brasileira, responde da seguinte forma:

A primeira questão, é que é meio difícil, hoje, eu falar nos mesmos termos que falei no meu livro *Tornar-se negro*. Talvez naquela época, eu pensasse que, do ponto de vista da psicanálise, se pudesse fazer uma análise, em alguma medida, do social. Ou seja, a partir da psicanálise,

falar em termos genéricos. Então, quando você me pergunta quais são os principais problemas, digamos assim, do negro em ascensão, do negro no Brasil, é como se houvesse uma categoria maciça, ‘o negro no Brasil’. Talvez, eu acho que nem mesmo pra sociologia existe isso, mas, falando, digamos assim, rapidamente, em termos sociais, talvez se possa dizer ‘o negro no Brasil’. Mas, do ponto de vista analítico, fica difícil, do ponto de vista da psicanálise, que é a minha prática, é o meu mergulho, que é meu cotidiano, é difícil falar isso. Aliás, é mesmo impossível falar isso. Porque? Porque pra psicanálise só se fala um por um, só se fala da absoluta singularidade. Então, o que eu posso, digamos assim, pensar, é a partir de cada um que fala dessas questões, a partir de uma elaboração singular dessas próprias questões. Então, eu não posso falar de generalidade, infelizmente. Talvez eu não possa satisfazer positivamente essa questão. Porque a questão analítica, a questão da psicanálise, é de como cada sujeito em particular, cada negro em particular, vai elaborar tais questões, então não tem uma resposta geral, entende?

(ENTREVISTA [2020]).

É justamente por compreender os princípios da individualização da psicanálise, que respeito, me incomodo, concordo e discordo, desse pensamento proposto por Neusa Santos, de sua complexa postura intelectual e clínica, ao que tange à saúde da população *negra* brasileira. A psicanálise é, de fato, uma ferramenta cirúrgica no que diz respeito às operações necessárias aos ditos “sujeitos”; e apenas a eles. No entanto, em termos radicais, não há sujeito *negro*, pois a própria categoria *negro* é o Ser Outro criado pela supremacia branca para fomentar a categoria sujeito e subjetividade como norma, natural, ideal, mitologia. Sim, na psicanálise, a análise de uma pessoa racializada como *negra*, sempre será feita a partir da categoria “sujeito”, porque é o que é possível: universalizar toda existência da espécie na categoria por si alimentada e criada, “sujeito”. Então, neste contexto, forja-se a existência do sujeito *negro*. No entanto, essa é a violência: tentar tornar-se sujeito, participar do tornar-se *negro*.

Neste trabalho, a Clínica da Efemeridade articula uma noção de negritude, que em termos rápidos, pode ser categorizada como: modos de ser *negro*, modos de viver a racialização *negra*. No entanto, o conceito ou o paradigma da negritude, no Brasil e no ocidente, possui diversos caminhos, possibilidades e significados, todos esses caracterizados como uma resposta à violência racial sendo orientada por um sentimento e desejo de reconstruir a história racial *negra* dentro da modernidade; logo, a imagem da fita de moebius, aquela em que você não rompe com a história, apenas muda de posição na situação.

Antes de continuar no Brasil, é preciso dizer sobre a resposta *negra*-francesa ao colonialismo, criado pelo poeta Aimé Césaire, em *Cahier d'un retour au pays natal* (1939), onde pela primeira vez aparece a palavra *Négritude*.

Nessa obra, a palavra 'négritude' aparece com três sentidos: a) o povo negro ("Haïti où la négritude se mit debout pour la première fois..."); b) o sentimento ou a vivência íntima do negro ('[...] ma négritude n'est pas une pierre, sa surdité ru e contre la clameur du jour / ma négritude n'est pas une taie d'eau morte sur l'oeil mort de la terre / ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale [...]); c) a revolta e a consterna o ('je dis hurrah! La visible négritude progressivement se cadav rise...') (DAMATO, 1996: 116 apud FERREIRA, 2006, p.170).

Césaire à o autor, ou melhor, at  ent o, a principal voz de uma autoria *negra* francesa a respeito da *négritude*, que foi formada coletivamente como um movimento estético-literário que desloca a presença *negra* no contexto francês, utilizando-se justamente da língua do colonizador para, por dentro, imprimir novos significados. Sendo também, essa *négritude*, cunhada por Césaire como uma nova tomada de consciência racial e originária, também caracterizada com *interesse crescente pela África e pelas marcas indeléveis deixadas pelo continente ancestral na mente e na alma dos filhos da diáspora* (FERREIRA, 2006).

No Brasil, a palavra/movimento negritude, inicialmente, caminha para uma dire o parecida com a arte da literatura. Ferreira (2006) defende a importância dos movimentos intelectuais paulistanos da década de 1960, por onde começam a circular textos como *Negritude* (1966), de Henrique L. Alves e *Gestas líricas da negritude* (1967), poemas de Eduardo de Oliveira. Neste mesmo contexto histórico, também se nota a importância de Roger Bastide no transportar/traduzir negritudes que estavam sendo articuladas (significado, objetivos, estéticas) em outros países, ainda que suas investidas entusiastas nunca foram recebidas com unanimidade por aqueles que articulavam a negritude brasileira (FERREIRA, 2006).

Em *Gestas líricas da negritude* (1967), Oliveira apresenta um projeto literário que articula a negritude com ideais humanistas, apaziguadores, por vezes cristãos, e também de caráter universalista. Logo no prólogo, nos diz:

A Negritude – ou a Negr cia, no dizer autorizado do professor Tristão de Ataíde -, quer como pensamento filosófico ou manifesta o estética, é aquele ideal preciso que, ao derramar-se de matrizes africanas, encontra suficiente pujança para impregnar-se de conota es humanistas e universais, dentro da convivência com as diferentes culturas, sem, contudo, deforma-se ao ponto de tornar-se desnaturada ou irreconhecível; é o ideal capaz de devolver ao

ambiente a que estiver adstrito as torrentes de influências recebidas, sempre valorizadas pelo enriquecimento da sua contribuição. A forma de expressão, por exemplo, no mundo ocidental, comprova, identifica e dá uma noção de “tempo e espaço”, no âmbito dos quais registra o processo da sua culturação”. (OLIVEIRA, 1967, P.11)

Interessante como a negritude brasileira também vem sendo articulada, por algumas pessoas e grupos, como um movimento saudosista e missionário. Saudade de uma África que não existe, desejos de afirmar uma presença racial negra que contribua, mostre-se necessária, importante, fundamental para, por exemplo, o mundo ocidental. Porque desse desejo que nos mostrar capazes, e como estamos o realizando? Capazes de que? De fato, com a afirmação “sou negra/o” o que desejamos mostrar que somos capazes, à quem queremos afirmar algo e que algo é esse? Em outras palavras, me interesso em perambular sobre a seguinte questão: quais são os momentos em que não precisamos utilizar a afirmação racial para nos comunicar? Quando é possível se relacionar sem a mediação do orgulho racial ou da negritude? Quando a história racial se desfaz, quais interações vitais nos possibilita esse acontecimento? Não se trata de um acontecimento de embranquecimento, mas um deslocamento radical do regime racial sob nossas vidas: quando nos tornamos imensuráveis à negritude?

A partir dessas informações, consigo dizer que não me interesso em investigar a pergunta “quem é *negro* no Brasil?”, mas sim que estou trabalhando a partir das pessoas que se compreendem e percebem-se *negras* nesta nação. No entanto, meu interesse não é reiterar a certeza ou o orgulho racial, mas a partir da certeza e do orgulho, criar um deslocamento dessa mitologia *Negro*. Trata-se de uma torção por dentro, ou seja, investigar aquilo que Neusa Santos nomeia de “tornar-se *negro*”, contudo, não de modo psicanalítico individualizado, como reescreve a intelectual em sua última entrevista à imprensa brasileira.

É justamente por eu fazer atendimentos clínicos individuais na Clínica da Efemeridade, que decido construir este trabalho como uma análise da negritude como modos singulares que pessoas escuras desenvolvem de corporificar, autopensar, emocionalizar o mito *negro* brasileiro. Aqui, a negritude deixa de ser algo que em sua matriz nega a supremacia branca, pois com esse trabalho eu revelo a negritude e o tornar-se *negro* justamente como uma corroboração à supremacia branca e aos seus processos colonialistas de subjetivação.

É em 1975, que a palavra negritude é institucionalizada na língua portuguesa através de sua publicação no *Dicionário Aurélio*:

1. Estado ou condição das pessoas da raça negra; 2. Ideologia característica da fase de conscientização, pelos povos negros africanos, da opressão colonialista, a qual busca reencontrar a subjetividade negra, observada objetivamente (sic) na fase pré-colonial e perdida pela dominação da cultura branca ocidental (FERREIRA, 2010).

A definição não caracteriza o *negro* brasileiro, mas reitera a existência do mito como verdade. Ou seja, o *negro* existe, e a negritude é seu modo de ser. Nesta definição, negritude é defendida como conscientização da verdade mitológica e mais, a negritude torna-se o seguinte designo: ir em busca do seu lugar na modernidade. Em outras palavras, a reivindicação dos mitos Sujeito, Humano para descrever a existência de pessoas escuras. A Clínica da Efemeridade vai romper com essa história. Porque não se trata de defender categorias modernas, mas abandoná-las, ainda que de modo efêmero, e nesta efemeridade experimentar-se, perceber-se e compreender-se, radicalmente, em outras ontologias; sendo as Bantu aquelas que orientam esse trabalho clínico e estético.

Logo, a complexidade do pensamento de Neusa Santos Souza aqui será utilizada como um princípio de investigação e deslocamento. Estacionando qualquer crítica à brasileira que minhas palavras podem vir a ter como embranquecimento, pergunto especialmente às pessoas racializadas como *negras* no Brasil: por que, por vezes, utilizamos o ideal de Ego branco como parâmetro para tornar-se qualquer coisa que não *a/o negra/o* brasileira/o? Quando que tornar-se indescritível à racialização é, também, a criação radical de uma nova história, nova vida?

1.5.A Clínica da Efemeridade está a serviço de Exú. Ou: a demanda é inaugurar um estado vital *exusiático*

A Clínica da Efemeridade é uma encruzilhada composta pela disciplina moderna Psicologia que se relaciona, de diversas maneiras, com os pilares psicanalíticos que compõem sua história. Decidi aprender a manusear esses modos modernos de perceber e de intervir na vida, porque o que desejo é romper com tais fundamentos clínicos e filosóficos que pouco nos ajudam a transicionar e transmutar para outros jeitos de viver a imprevisibilidade da vida e a efemeridade de qualquer modo de relacionar-se com o imprevisível.

Logo, estou rompendo com a temporalidade linear como fundamento para o manejo clínico de vitalidades, mas também a assumindo como uma lente importante para avaliar os movimentos de racialização acontecendo na História moderna brasileira e nas histórias que acontecem na modernidade; ou seja, as singularidades. Porque, o cerne dessa clínica não é

apenas criar outras possibilidades de viver a racialidade, mas sim produzir condições de experimenta-se fora da *negritude*. E essa experimentação catalisa outros modos de ser *negra/o*, na medida em que ela é efêmera, e sendo efêmera, finaliza-se, e seu fim é a inauguração de um outro modo de viver a racialização e o tempo linear.

Uso da temporalidade linear para perceber o processo de produção de uma subjetividade *negra* e a corporificação desse *sujeito negra/o* se fazendo em existências racializadas. A dinâmica de subjetivação à *brasileira* criada para uma vida que acontece em um corpo escuro é a produção de um *sujeito negra/o*, e nesse contexto torna-se uma pessoa *negra* é ter sua vitalidade castrada pela colonialidade. A categoria “pessoa” está circunscrita dentro da Humanidade enquanto norma e propositora dos seus próprios desvios. Uma pessoa *negra* é aquela que vivencia a colonialidade porque a integra como peça fundamental para o funcionamento deste regimento político, filosófico, jurídico, econômico, científico e também religioso. Integra justamente como peça, ou seja, como objeto capaz de ser animado ou não; quando convém ao capitalismo.

A vivência como uma pessoa *negra*, a *negritude*, só existe na colonialidade. E, é nesse mesmo contexto colonial em que uma vida *negra* está sendo destituída a todo e qualquer momento da categoria pessoa, e aqui não digo do fenômeno social que é habitar a condição de sub-humano, mas sim do completo deslocamento de qualquer condição de humanidade; deslocamento vivido cotidianamente por corpos escuros (*negros, indígenas, asiáticos, ciganos*). Essa é a complexidade colonial criada pela sagacidade capitalista: criar o *status* sub-humano de “*sujeito negro*”, e decidir de modo cotidiano, quando deve ser ou não ser deslocado do corpo de pele *negra*. Portanto, o que a colonialidade nos oferece como condição vital, é sempre a precarização de nossas vidas. Seja enquanto *sujeitos negras/os* – sub-humanos –, ou como animais desumanizados ou como objetos, a colonialidade sempre intrega em si o corpo de pele *negra*, através de sua mortificação, através da necropolítica (MBEMBE, 2018). Essa condução capitalista de nossa vitalidade é direcionada por sua agenda antropológica que continua afirmando a existência desse Novo Mundo racista que é o Brasil.

Porque a raça *negra*, logo, também a *negritude*, só acontecem neste tempo-espço moderno em que estamos. Portanto, enquanto aqui estamos, eu crio condições para experimentarmos o lá: o inominável, o imprevisível, a efemeridade, e tudo aquilo que escapa da *sequencialidade* (SILVA, D., 2019) que fundamenta esse tempo racial. Esse é o desejo que fundamenta as efêmeras práticas clínicas que estou propondo: o desejo de experimentar a vida fora do domínio da racialização *negra*. Logo, a questão de *como tornei-me negra/o?* é mais

uma ponte para tecermos e experimentarmos o *como seria fazer de minha efemeridade, o imprevisível?*

Porque a colonialidade não descarta a imprevisibilidade da vida, pelo contrário, ela reconhece a tentativa de capturar com seus estudos antropológicos e psicanalíticos. A psicanálise e seus desdobramentos que trabalham sob o domínio do sujeito/processos de subjetivação, fazem algo importante para a branquitude que é sistematizar os adoecimentos ou desconfortos que pessoas *brancas* na colonialidade. Logo, os pilares que organizam as psicanálises contemporâneas, assim como outras psicologias, ainda são fundamentados no estudo do sujeito *branco*, ou da subjetividade *branca*. Existem esforços de alguns profissionais tentarem *enegrecer* ou *empretecer* suas práticas psicanalíticas e, mesmo que esse esforço esteja fadado à racialização, ainda faço deles conteúdos interessantes para compor essa encruzilhada que nomeio de Clínica da Efemeridade.

Empretecer ou *enegrecer* uma certa psicologia ou psicanálise, é interessante e necessário para a compreensão de como a racialização acontece de modo singular, tendo em vista que os estudos psi nascem numa completa desconsideração dos dilemas coloniais vividos por pessoas *negras* e *indígenas*, e ainda hoje permanecem com essas bases que ignoram ou secundarizam o trauma racial/o racismo, como fundador de todo e qualquer adoecimento que uma pessoa escura vive por habitar o mundo moderno nessa posição subalternizada que é nomeamos de sujeito *negra/o*.

Contudo, o limite do *enegrecimento* que tem sido feito no Brasil é novamente a negritude, logo, a racialização. Pois *enegrecer*, no sentido de tornar *negra/o*, não é romper com a racialização, mas sim habitá-la em dimensão abissal. O que é um movimento importante e necessário para fabular outras histórias na modernidade e para a proposição dessa clínica que respeita a efemeridade da vida. Pois, de fato, a Clínica da Efemeridade também é uma fabulação sob o tempo-espaço linear – mas uma fabulação que não assume nenhum compromisso em sustentar as verdades coloniais –, mesmo que a circularidade encruzilhada seja sua principal dimensão tempo-espacial. Pois, o que acontece nessa clínica, não é o abandono da linearidade, mas a manipulação dessa temporalidade ao nosso favor, e manipular o tempo linear pode ser fabular.

Talvez a fabulação seja esse mergulho abissal na temporalidade linear, porque mergulhar na profundidade que a raça cria em nossa existência é movimento fundamental de descolonização do inconsciente, na medida em que esses nados produzem perturbações no corpo que nada e nas vidas que habitam esse território onde eles acontecem; e estes nados devem ser cotidianos.

Essas ondas mecânicas e eletromagnéticas produzidas por nossa existência – inclusive, muitas delas através da arte macumbeira – são perturbações que se propagam em territórios existenciais, transportando energias vitais. Porque a onda não transporta matéria, e sim energia. Logo, a matéria perturbada por esses nados abissais na raça *negra*, é a modernidade colonial onde vivemos de modo singular nossas coletividades ocidentais. E, a energia transportada, é a própria vida em caráter imprevisível. O que se transporta é a imprevisibilidade porque é através da imprevisibilidade que a energia vital é transportada.

Em 2018, eu disse que

[...] O mar sentiu o peso dos navios negreiros repletos de africanos sequestrados, roubados, raptados. E é neste mesmo mar atlântico onde, na terceira diáspora, criam-se negritudes emancipadas de traumas e desejos coloniais. O mar é a máxima expansão da água que nos compõe. Todo negro precisa saber nadar, para compreender a diferença entre naufrago e mergulho (BRASILEIRO, 2018).

Hoje, o que acredito é na possibilidade de fazer da negritude ferramenta de emancipação colonial, que por sua vez está intrinsecamente relacionada com nados abissais, uma vez que é na profundidade do Atlântico, da *kalunga*, onde se deposita incontáveis memórias das vidas que conseguiram atravessar a incerteza e das vidas que decidiram por abdicar do Novo Mundo ou foram assassinadas durante sua escolha. Mas, a escolha sempre foi pela vida. Não digo a escolha em ser refém da escravidão ou a escolha em sobreviver à travessia e continuar vivendo a escravidão, mas sim a escolha em *como* permanecer existindo na novidade genocida que a colonialidade instaura em suas vidas: o esquecimento, a subjugação e a usurpação vital.

Eu acredito que as pessoas africanas que decidiram e conseguiram sobreviver à travessia de mundos – de modo carnal –, seja aquela feita nos navios negreiros, ou aquelas que aconteceram em terras do Novo Mundo Brasil, escolheram o *como* continuar vivendo, ou melhor, *como* atualizar seus modos de existências para continuar existindo, tendo em vista que, para nós, Bantu, a morte é apenas uma inauguração de outro modo de existir. Eu tenho fé na escolha que essas pessoas fizeram, porque tenho coragem de dar continuidade a essas decisões: aquelas de moldar a imprevisibilidade que se faz presente no ecossistema e também em nosso território existencial (GUATTARI, 2006).

É necessário saber nadar nesse contexto colonial, que não são apenas as instituições e momentos sócio-político-econômicos, mas também são as memórias e esquecimentos de nossa cotidianidade colonial que constituem nossas histórias modernas. Porque é no nado que se produzem ondas, e ondas, como já foi dito, são perturbações no espaço-tempo.

O nado torna-se necessário porque é um movimento biocorporal e emocional no e a partir do qual o desejo pela vida toma o lugar do desejo pela raça, ou, orgulho da raça. A imagem de nadar contra o naufrago é de um corpo e o mar, e quando a contextualizo na colonialidade, eu não a transfiguro numa tentativa de atribuir ao mar a posição de colonialidade frente ao corpo, mas sim, o que faço, é preservar a imagem da dança entre corpo escuro e a *kalunga*, para se fazer imaginar e sentir a autonomia que essas vidas experimentam entre si, sem a mediação colonial. No naufrágio ou no mergulho, não deve haver nenhuma mediação colonial ocorrendo entre as vidas que ali se tocam, porque o diálogo é entre o músculo e o mar, e a ficção racial já não encontra espacialidade ou temporalidade para se fazer existir.

Portanto, minha prática clínica é uma perturbação na linearidade que organiza o território existencial de uma pessoa escura que cotidianamente tornar-se *negra*. Logo, é uma clínica do cotidiano, que se torna presente não apenas no espaço arquitetônico convencional “consultório”, mas que assume a existência da pessoa como o território de prioridade para presentificar-se com sua espiralidade *exusiática*.

Eu considero o corpo como o território principal onde a prática/experiência clínica se fará presente, logo é uma clínica que acontece em qualquer situação geográfica em que o corpo participe e solicite: seja numa exposição de arte, num churrasco, num consultório, numa festa de macumba, a clínica se fará presente sempre e em qualquer espacialidade visível que o corpo habite.

A Clínica da Efemeridade pertence a Exú, porque trabalha em prol de inaugurações de modos *exusiáticos* de viver o processo cotidiano de tornar-se *negra/o*. Tornar-se *negra/o* é sempre uma vivência singular, que por sua vez pode acontecer em direção à negação, que é o embranquecimento. Eu penso o embranquecimento como uma relação angustiante de cotidianamente perceber-se como *negra/o* para eliminar/fazer esquecer o que há de *negra/o* em si. No embranquecimento há uma negritude acontecendo, porque se não houvesse não haveria o desejo de se *embranquecer*. O *embranquecimento* é a tentativa de se fazer esquecer daquilo que a constitui: a racialização, a subalternização. Mas não há liberdade sem lembrança, por isso acredito na importância da fabulação que algumas negritudes (singulares e movimentos coletivos, institucionalizados ou não) criam no tempo racial.

Penso que essas estratégias de fabulação e revisões, que no Brasil decidimos nomear de *enegrecimento* e *empretimento*, são importantes modos de tornar-se *negras/os*, porque abandonam o estoque de desejos eugênicos utilizados por diversas pessoas *negras* para se fazerem esquecer, e criam um outro estoque de lembranças não autorizadas pela colonialidade. Essas, são negritudes que recontam a história moderna e reposicionam nossas vidas em

parâmetros e vivências subjetivos que não sejam correspondentes a parâmetros fetichistas, no entanto, continuam sendo modernos e colonizadores, na medida em que são elaborados com a mesma matriz que nos nega.

Em 1983, em seu livro *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, a psicanalista Neusa Santos Souza anuncia alguns fundamentos para a construção de outros caminhos identitários para pessoas *negras*, uma vez que nos reafirma que “ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro” (SOUZA, 1983, p. 77).

Sua análise psicanalítica sobre o mito *negro* é preciosa, porque de fato consegue pontuar a racialização *negra* como a produção mitológica brasileira, uma vez que a psicanalista considera o mito como um discurso que apaga o fato real que é a subjugação racial na medida em que o mito *negro* integra em si determinações econômico-político-ideológicas e psíquicas da racista sociedade brasileira (SOUZA, 1983, p. 25).

Alguns esteriótipos que constituem a mitologia negra adquirem, a nível do discurso, uma significação aparente positiva. O ‘privilégio da sensibilidade’ que se materializa na musicalidade e ritmicidade do negro, a singular resistência física e extraordinária potência e desempenho sexuais, são atributos que revelam um falso reconhecimento de uma suposta superioridade negra. Todos estes ‘dons’ estão associados à ‘irracionalidade’ e ‘primitivismo’ do negro em oposição ‘racionalidade’ e ‘refinamento’ do branco. Quando se fala na emocionalidade do negro é quase sempre para lhe contrapor a capacidade de raciocínio do branco (SOUZA, 1983, p. 30).

Com todos os seus limites psicanalíticos e sudestinos – tendo em vista que neste trabalho a intelectual trabalhou apenas com pessoas *negras* moradoras do estado do Rio de Janeiro – suas análises tem sido para mim interessantes ferramentas de manejo do discurso colonial, afim de transfigurar a estética *branca*, reposicionando-a na existência racializada não como um ideal de ego mas como uma imagem, ou paisagem psíquica, a ser cartografada, modificada e rompida. É que a relação que desenvolvo com a psicanálise é aquela onde investigo esse estranho e sagaz movimento que psicanalistas fazem de naturalizar e universalizar seu modo subjetivante de compreender as diferentes formas e modos que nossa espécie desenvolveu (cultura) para viver o planeta. Porque o erro das psicanálises ainda é considerar a vida apenas a partir de um único modelo/modo de existir que se forja nas estruturas psíquico-sociais que a psicanálise nomeia e ajuda sustentar.

Então, o trabalho da psicanalista é importante porque apresenta o delírio racial se fazendo real através do desejo de torna-se *negro* sob o domínio simbólico, corporal, psíquico e emocional do *branco*. E sua análise permanece urgente desde que foi publicada, porque ao

enegrecer sua psicanálise, ela de fato nos fornece alternativas do que fazer com a psicanálise na colonialidade, ou seja: como torna-se outras/os *negras/os*, tendo em vista que já estamos vivendo sob esse domínio psicanalítico dos processos de subjetivação? Contudo, volto a dizer, essa pergunta é o limite psicanalítico, porque enquanto for feita estará intrinsecamente reiterando este modo de subjetivação como verdade absoluta. Então, nos faço outra pergunta: como desfazer a negritude sem desejar ser *branca*? Em outras palavras: como criar uma nova história, que não a moderna?

Em mim, Neuza Santos Souza reverbera com a questão: como fazer da clínica, uma experiência de cura para pessoas racializadas? O que seria essa cura, ou, o que seria a desracialização? Deslocar nossa existência da mitologia colonial *negro* talvez seja um tipo de cura. E talvez cura e desracialização sejam palavras diferentes para dizer sobre aquilo que almejo com minha prática clínica.

A vida, a poética e as obras de Conceição Evaristo é um exemplo dessas negritudes que direcionam sua vitalidade para uma expansão contrária a mitologias raciais brasileiras. Em *Olhos D'água*, Evaristo (2016), com muita firmeza, nos anuncia a impossibilidade de universalizar emocionalidades, gestos e cognições de pessoas racializadas.

O trabalho de Conceição Evaristo não se limita em mostrar a fragilidade de uma *mulher* ou *homem negro* frente às ideias e condições racistas e de gênero que exigem e esperam dessas pessoas força e agressividade sobre-humana, aquela mesma que nos foi exigida durante a escravidão. Com sua obra, o que Evaristo faz é uma cartografia do sujeito *negra/o* e do tornar-se *negra/o*, nos mostrando suas inúmeras possibilidades de emocionalidades, cognição, e negociações feitas com a racialização. O que *Olhos D'água* nos conta são modos nomináveis de sentir e pensar a colonialidade, ou seja, depressão, ansiedades, angústias, tristezas, alegrias, prazeres, medos, inseguranças vividas no cotidiano tornar-se *negra/o*.

Jota Mombaça também faz de sua existência uma experiência fabulatória, criando e criando-se em funcionalidades materiais não autorizadas pelo poder mitológico colonial, como faz em sua obra literária *O Nascimento de Urana* (2018). O que me fascina nesse texto é o *como* Mombaça mergulha e escava com profundidade na temporalidade cronológica e consegue propor um futuro distópico para pessoas *trans* e *travestis*, onde Urana é essa vida que constantemente vivencia o rapto e a fuga do poder colonial e suas tecnologias.

A criação de um futuro é um nado abissal na temporalidade cronológica, porque para isso – propor futuros – é preciso que consideremos fundamentos que estruturam esse tempo-espaço moderno: a raça, o gênero, a classe. Nesse contexto, Urana vive o gênero e a raça há algumas décadas a frente de nós. Mas, Urana só vive esses problemas porque o tempo racial e

cisgênero não se findou como norma onde ela vive, por isso a heterocisgeneridade continua se articulando como um poder colonial.

Nesse futuro, nós, pessoas *travestis* e *trans*, também começamos a criar condições e possibilidades de transmutar de espécie, ou seja, virar *terra* ou *água*. Com isso, Jota Mombaça e Uruna, nos lembra da condição de transmutação que é inerente ao corpo. E, acredito na transmutação como a possibilidade de construir para nós, outra relação com a linearidade. Porque, na medida em que rompemos cotidianamente com os gestos e movimentos emocionais e cognitivos que nos constitui, aprendemos outros modos de gestualizar, pensar e sentir o tempo racial, logo, criamos outras negritudes, outros gêneros.

A complexidade que se apresenta na transmutação corresponde ao fato de que transmutar é um ato cotidiano de criar temporalidades e espacialidade outras, estando nós no tempo-espaço que não nos convida a fazê-los. Então torna-se *negra/o*, sendo um processo inevitável, deve ser uma prática cotidiana de coragem para desobedecer a ideias, a mitologias, a credices *brancas* e a fé nessa transmutação, nessa transfisicalidade sutil e radical.

A vida de Carolina Maria de Jesus e o que ela faz com sua vitalidade através da literatura, também me ajuda a compreender a produção de subjetividades *negras*; forjadas em traumas e deleites. Seus escritos são de profunda importância para qualquer prática clínica contra a racialização, porque reelaboram a racialização pela via de sua denúncia e também nos apresentam e nos fornecem subsídios para produção desses torna-se *negras/os* através do ato de lembrar. Em *Provérbios*, a autora nos avisa que

Espero que alguns de meus provérbios possa auxiliar alguns dos leitores a reflexão. Porque o provérbio é antes de tudo uma advertência em forma de conta-gotas, que nos é dado a compreender mutuamente para ver se conseguimos chegar ao fim da jornada com elegância e decência (JESUS, [196-], p. 7).

Com a Clínica da Efemeridade, eu pretendo construir possibilidades percíveis para nós, sujeitos *negras/os* chegarmos ao efêmero fim da racialização. Efêmero porque o fim é cotidiano, e a cotidianidade de nossos modos de existência racializantes é previsível. A existência do trauma racial sim é previsível – continuará existindo – porque é o que fundamenta esse tempo-espaço Brasil, mas seus efeitos singulares não. E, são os efeitos inomináveis que venho criando e experimentando com essa clínica; efeitos esses não só de adoecimento, mas também de insurreição. E aqui também se faz a percibilidade de todo esse trabalho de escrita, pois *como dizer sobre aquilo que não temos palavra para descrever?* E com isso também firmo

meu compromisso com negritudes que me fazem lembrar de continuar escrevendo com a perecibilidade.

No entanto, e portanto, volto a lembrar do desejo mais pulsante que orienta minha prática clínica, que não é aquele que se enxuga em estratégias de produzir modos desobedientes de ser *negra/o*, mas sim aquele que investe na criação de experiências efêmeras de abandonos da negritude, ou seja, o abandono do domínio da condição de sujeito em que estamos sendo posicionadas. O abandono da tentativa de prever e nomear nossa existência. Com a clínica, negocio com a racialização, mas sempre no viés de seu desmantelamento, sempre produzindo perturbações e instabilidade nos pilares racistas que estruturam o processo de tornar-se *negra/o*.

O trauma racial é uma condução rítmica da vitalidade, então o problema não está na instabilidade como condição vital, mas sim em certas instabilidades que o racismo inaugura em nossa existência, sendo elas profundamente relacionadas à temporalidade linear. Um exemplo disso pode ser o ritmo cardíaco que se altera ao viver uma violência racial, produzindo uma crise de ansiedade. Essa ritmicidade vivenciada durante, após ou enquanto se lembra do ocorrido trauma é uma desestabilização colonial porque é um modo de mover a vida e uma direção vital ordenados pela racialização (sofrimento), pois a racialização é um movimento vital onde a vida é trancafiada e passa a perambular apenas no limite – cognitivo, emocional e linguagem – para ela criado. A ansiedade é uma questão tempo-espacial linear e o problema não são as infinitas possibilidades de ritmo cardíaco que podemos desenvolver, mas sim os manejos coloniais desses processos psicofisiológicos. Mas, e quando na felicidade e na alegria, nosso corpo usa de ritmos cardíacos tão intensos quanto aqueles vivenciados na ansiedade? Como perceber, acolher, renomear a complexidade de nossa vitalidade que cotidianamente nos lembra da impossibilidade de prever como nosso corpo responde não só ao trauma racial, mas também à experiência de deslocar-se da racialização?

Nesse contexto, o que desejo com a psicologia, ou com os estudos acerca da subjetividade, é compreender suas próprias ferramentas capitalistas, articuladas como e com o evento racial, fazendo permanecer aquilo que Suely Rolnik (2018) vai nomear de regime de inconsciente colonial. Porque acredito no inconsciente como receptáculo e criador de memórias e transfigurações das mesmas.

É que na política de subjetivação dominante nesses contextos tendemos a nos restringir à experiência enquanto sujeitos e a desconhecer que se esta é sem dúvida indispensável - por viabilizar a gestão do cotidiano, a sociabilidade e a comunicação -, ela não é a única a conduzir nossa existência; várias outras vias de apreensão de um mundo operam simultaneamente. Tal redução é

precisamente um dos aspectos modulares do modo de subjetivação do domínio do inconsciente colonial-capitalístico (ROLNIK, 2018, p. 52).

Logo, a efemeridade nessa clínica é um componente que nos ajuda a criar modos de decifrar códigos das formas de racialização e também dos modos de insurreição macumbeiras que permanecem acontecendo no contexto da modernidade brasileira. Percebo as indispensáveis negociações *exusiáticas* – a malandragem – que estão sendo feitas, em nível macro e micropolítico brasileiro, por nós, vidas racializadas como *negras e indígenas*.

Em consonância com Suely Rolnik, faço da Clínica da Efemeridade uma ferramenta de proposição experiencial de reapropriação de nossa potência de criação. E assumo o movimento cotidiano de lembrar daquilo que a modernidade quer nos fazer esquecer, como justamente um constante e efêmero experimentar-se fora do domínio do sujeito racializado, ou seja, experimentar-se fora dos limites existenciais criados pela categoria e vivência de sujeito *negro*.

Clínica da Efemeridade é uma encruzilhada, e os caminhos vitais que se constroem a partir dela são também imprevisíveis. Nesse contexto, sustentar as tensões e ritmos vitais que se produzem e se experimentam nessas perambulações cíclicas em nossa existência racializada, pode ser feito de diversos modos e formas. Rolnik nomeia esses posicionamentos como de micropolíticas ativas, e nos diz que:

Ou seja, trata-se aqui de uma subjetividade que está apta a sustentar-se no limite da língua que a estrutura e da inquietação que esse estado lhe provoca, suportando a tensão que a desestabiliza e o tempo necessário para a germinação de um mundo, sua língua e seus sentidos. É que ela sabe (extra-cognitivamente) sem saber (cognitivamente) que cortar a superfície nos mesmos pontos não lhe devolveria o equilíbrio, pois a manteria confinada na forma que perdeu seu sentido, cuja falência é responsável por sua desestabilização (ROLNIK, 2018, p. 60).

Ao perceber o racismo como um trauma colonial que se faz cotidianamente, a micropolítica ativa torna-se um modo de dizer sobre alguns desses possíveis direcionamentos que podem ser assumidos a partir dessa encruzilhada que pode ser a vida.

Assim como Rolnik (2018, p. 61), também compreendo tais expressões vitais como caminhos efêmeros que se efetuam na invenção de um gesto/coreografia, escultura, imagem, e em novas relações existenciais como alimentação e sexualidade. E é inclusive nesse contexto vital em que nós criamos coragem para sustentar nossas cotidianas migrações para fora dos limites existenciais da racialização, justamente onde criamos estéticas macumbeiras.

Ainda com Rolnik, assumo as micropolíticas ativas como caminhos efêmeros por onde a força vital pode ou não se fazer presente em nosso cotidiano na modernidade brasileira. Mas, a micropolítica reativa, no contexto do torna-se *negra/o* e de nossa desracialização, apresenta-

se como uma lente embaçada para as minhas investigações acerca do *sujeito negra/o*; limites que toda e qualquer lente sempre terá. Veja, sobre a micropolítica reativa, Rolnik afirma que:

essa política do desejo é a própria de uma subjetividade reduzida à sua experiência como sujeito, na qual começa e termina seu horizonte. Por esta bloqueada em sua experiência fora-do-sujeito, ela se torna surda aos efeitos das forças que agitam um mundo em sua condição de vivente, ignorando aquilo que o saber-do-corpo lhe indica. O gérmen do mundo que a habita é por ela vivido como um corpo a tal ponto estranho e impossível de absorver que se torna aterrorizador, razão pela qual deverá ser calado a qualquer custo e o mais rápido possível (ROLNIK, 2018. p. 66).

O fora-do-sujeito-*negro*, é a experiência da desracialização, que é sempre singular. Se pensarmos na imagem de *homem negro* transicionando seu gênero e tornando-se numa *negra travesti*, penso que a transmutação seja essa experiência de fora-do-sujeito, na medida em que para transmutar a carne e transicionar de gênero, de fato é preciso produzir esse outro tempo-espaço, o não-linear, pois a linearidade do tempo racial aprisiona aquela corporeidade em padrões de corpo, desejo, pensamento e emocionalidade que compõe o sujeito *negro* e o sujeito *homem* e impede essa vida de transfigurar, nesse caso, de gênero.

Então, a experiência de “destransicionar” seria isso que a autora chama de micropolítica reativa à experiência do fora-do-sujeito? Mas, na “destransição”, o que acontece é justamente a saída e a entrada em outro domínio do sujeito, porque a pessoa continua se relacionando consigo mesma a partir do gênero. Assim como transicionar é sair de um domínio e entrar em outro.

Quando nos tornamos *travestis negras*, não abandonamos o sujeito-*negro* e sim o sujeito *homem* e inauguramos em nossa vida o tornar-se *travesti*, que por ser um gênero, continua sendo uma vivência dentro do domínio do sujeito. E também tendo em vista que no contexto brasileiro, os gêneros (*homem, mulher, travesti*) nascem numa sociedade que já estava há séculos organizando-se com sua proposição de raça, logo *o que* ou *como* seria a experiência fora-do-sujeito-*negra-travesti*? Acredito que abandonar o desejo de nomear e compreender nossa transmutação na língua do colonizador, seja uma resposta.

Ao sistematizar seu pensamento com a experiência estético-clínica produzida pela artista brasileira Lygia Clark, em sua obra *Caminhando*, Suely Rolnik assume a fisicalidade (forma, espaço, tempo e movimento) da fita de Moebius como um ponto filosófico importante em seu posicionamento psicanalítico contra-colonial e contra-racializante. Então, as micropolíticas ativas e reativas são extremos opostos do amplo leque de micropolíticas possíveis de serem assumidas frente à dinâmica colonial que acontece no ocidente. (ROLNIK, 2018, p. 66).

No entanto, não é a fisicalidade da fita de Moebius que fundamenta a Clínica da Efemeridade, porque ao propor efêmeros momentos de abandonos do ser *negra/o*, essa clínica necessita de campo físico e energético que não se finalize em si mesmo, como acontece com a fita de Moebius. Porque nessa fita, o que há é a transição de energia, mas não a transmutação da matéria. Esse espaço possui apenas um lado, uma borda, e representa um caminho sem fim e sem início, um caminho infinito possível de ser trilhado em várias direções, contudo, um caminho apenas.

Então, começo a pensar que a experiência fora do sujeito *negra/o* seja conseguir habitar outra infinidade, a infinidade de possibilidades de construção de caminhos. Abandonar os limites da raça e gênero, é ter coragem de viver a encruzilhada (é ter fé em Exú) e a Clínica da Efemeridade sustenta-se filosoficamente na forma, espaço, tempo e movimento, que Exú comanda: a encruzilhada. Isso significa que não me movimento na polaridade binária da fita de Moebius, e sim numa ciclicidade encruzilhada e espiralada, utilizando-me, por vezes, da cosmologia Bakongo.

Sociedades bantu-kongo, compreendem o tempo-espaço e a produção de saúde a partir de direções que nosso corpo/existência pode assumir com o encruzilhamento entre verticalidade e horizontalidade.

No plano horizontal, ele se pode mover em quatro direções: para frente, para trás, para a esquerda e para a direita. Os movimentos para essas quatro direções são para o aprendizado, ou seja, para se coletarem informações (dados) a serem arquivadas no banco humano, a mente. Mas, graças ao plano vertical, pode-se andar em mais três direções, das quais uma é decisiva para a saúde e para autocura. O plano vertical permite ao ser humano andar para baixo, para cima, e, para a saúde 'perfeita', o verdadeiro autoconhecimento e autocura, permite-lhe que caminhe para dentro (SANTOS, 2019, p. 99)

A partir desse fundamento, passo a entender o corpo como encruzilhada, e as expressões vitais (ritmos, formas) como direções e caminhos. Mas, essa corporeidade *exusiática* não está pronta a priori, e sim é uma experiência de criação cotidiana, cuja a forma e o ritmo são sempre efêmeros e imprevisíveis. Essa criação é a incorporação. Incorporar é integrar-se a um conjunto, inserir-se no conteúdo e modificar sua forma com esse ato. Incorporar-se é transmutar e transfigurar. Incorporar é encontrar com o inominável e sustentar o encontro. Então, *como* incorporar o tempo cíclico espiralado e encruzilhado? Ou seja, como é incorporar Exú?

Figura 1 - Série “O sétimo caminho da encruzilhada é o equilíbrio”



Fonte: Acervo pessoal, 2020.

Em *O sétimo caminho da encruzilhada é o equilíbrio*, desenvolvo três autorretratos digitais, feitos com uma técnica de captação de imagem que permite que os rastros do movimento sejam captados pela imagem. Modifico a abertura do obturador da máquina, que é um dispositivo que age justamente no controle do tempo de exposição do filme ou sensor à luz que gera a imagem. Em cada imagem, desenvolvo algumas posições de ioga relacionadas ao equilíbrio. Mas a técnica utilizada permite mostrar justamente o caminho para o equilíbrio, e ao mostrar esse rastro, o que se cria na imagem é uma encruzilhada formada por meu corpo em movimento. Então o equilíbrio é um movimento e uma posição, e também uma mistura de forças que gera um estado efêmero e coletivo de prazer, o prazer em viver diferentes forças encruzilhadas gerando uma força comum. Essa obra dialoga diretamente com os fundamentos bantu-kongo acerca do caminhar para dentro de nossa própria existência, ou seja, ir ao encontro de nós mesmas/os e incorporar nossa qualidade imprevisível que nasce de modo coletivo.

Ainda sobre encruzilhada, no fim de 2020 criei a obra *Nada Aqui se Acaba*, um espaço percível de liberdade. A pesquisa para desenvolvê-la nasce após a feitura da série *Frequências dessa Encarnação* (2020). Nessa série de seis vídeos, eu utilizo minha voz, junto com sons feitos com uma escaleta, e com frequências de nossos três primeiros chakras, Muladhara, Svadhisthana e Manipura. Para cada chakra, criei uma poesia e uma sonoridade com minha própria voz, experimentando como as frequências sonoras desses centros energéticos atuam em meu corpo e alteram a minha voz.

Em *Nada Aqui se Acaba*, criei uma encruzilhada com esses vídeos, que estão assentados num chão de terra, junto com outros elementos como flores, dendê, água, cachaça. O relacionamento entre os líquidos me ensina sobre a decantação da memória em meu corpo. Porque a decantação diz sobre o grau de concentração de determinada substância na mistura. Então me pergunto: qual concentração de liberdade, medo, coragem, cansaço que constitui minha vida nesta encarnação? E como consigo transfigurar, metamorfosear, criar um outro caminho, ou seja, outra mistura.

A encruzilhada é um acontecimento, uma experiência que anuncia o fim como o começo de algo. A encruzilhada é a contradição, a negociação, a coragem. É o local de mistura, e decantação. Um local de tomada de decisão, não apenas de contemplação das possibilidades de caminhos. Um acontecimento espiralado, não linear. Nada aqui se acaba porque, para a macumbaria, o fim não é o esquecimento, mas o momento de transfiguração da memória.

Figura 2 – Registro de “Nada daqui se acaba”



Fonte: Acervo pessoal, 2020.

1.6. Estéticas Macumbeiras na Clínica da Efemeridade¹

Estando sob o regime cognitivo e emocional de “sujeito” *negra/o*, não há nenhuma possibilidade de suportar nem mesmo uma pequena faísca do fogaréu que são os desígnios de uma vida *exúnica, exusicática*. Não se trata de compreender, mas antes de viver e continuar vivendo essa situação onde o corpo escuro torna-se indivisível para a matriz linguística que o torna *negro*. Estando sob o domínio da negritude, a compreensão possível é aquela parametrada pela história da racialização. Então, talvez, estéticas macumbeiras sejam essas formas de instaurar possibilidades de viver e falar sobre aquilo que não conseguimos dizer com a *negritude*, com o tornar-se *negra/o*. Não me refiro apenas ao silenciamento, mas ao que nos é permitido e solicitado a falar enquanto *negras/os*. E mais, o que esquecemos de dizer enquanto nos tornamos *negras/os*. Estéticas macumbeiras são essas línguas e linguagens que dizem sobre experiências inomináveis que vivemos quando decidimos lembrar que podemos ser insondáveis à violência racial, imprevisíveis à mitologia racial. Portanto, essas estéticas são dispositivos contra o esquecimento.

¹ Título também do curso de 20h que criei em 2019, e até o momento, ministrei presencialmente em cinco cidades brasileiras, e também de modo *online*.

É preciso fazer da negritude um amuleto e não uma muleta. Pois, se a negritude é um modo de ser *negra/o*, então, com todo cuidado e coragem, acredito ser necessário criar percíveis rompimentos e negociações com nossos modos de corporificar a raça, para conseguir fazer de sua nossas vidas subalternizadas, existências inomináveis e impossíveis de serem finalizadas pelos regimes de signos, linguagens e estéticas coloniais.

Contudo, esse rompimento percível com a negritude nada tem a ver com o embranquecimento – sendo o embranquecimento justamente um modo de tentar esquecer da racialização ao invés de com ela negociar –, mas sim é um ato radical e sutil de *se fazer* lembranças. Lembrar é criar, então romper com a negritude não é esquecê-la, e sim percebê-la sem ingenuidade, para conseguir criar outros caminhos de experimentação vital que não seja esse parametrado pela raça. Pois a raça *negra*, e o *Ser negro*, só faz sentido no tempo-espaço que necessita que ela exista: a temporalidade cronológica, que é a temporalidade colonial. Se a raça é um mecanismo colonial, e se o tempo-espaço moderno precisa de subsídios da raça para se fazer existir, ao pensarmos nossa existência apenas a partir dela, ou seja, se pensarmos apenas *como* pessoas *negras*, toda nossa vivência ecológica será ordenada justamente por signos, significados e desejos referenciados em parâmetros coloniais da racialização, logo, limitadores e violentos.

Negociar com a negritude é abandonar a raça, mas é antes percebê-la fazendo-se músculo, movimento e imagem. Perceber como cotidianamente corporificamos a raça, através de nossos modos de ser *negras/os*; negritudes. Perceber a negritude como uma corporificação da raça. A demanda que deve ser vencida é a percepção – cognição – do como a história colonial circunscreve em nosso músculo, gesto e temperatura corporal, pela via do tornar-se *negra/o*, pois torna-se *negra/o* é adentrar no tempo-espaço colonial e, nesse contexto, a compreensão emocional e cognitiva nos é de extrema importância.

Contudo, adentrar nessa dimensão moderna de tempo-espaço não é uma simples escolha, e sim uma condição cotidiana traumática que é a vivência do racismo. A função do racismo é tornarmo-nos sujeitos *negras/os*, por isso o trauma racial é cotidiano, pois tornar-se *negra/o* é cotidianamente lembrar-se e compreender-se através dos limites da racialização.

No entanto, ser *negra/o* é uma condição social que se torna fundamental para a compreensão do culto a lembranças que fazemos na macumba. Não há aqui nenhuma tentativa de corroborar com a racialização através da defesa de uma condição essencialista e universal para nós, pessoas de pele preta. Não é que toda pessoa *negra* seja macumbeira, ou toda pessoa *negra* compreenda a importância de se fazer macumba. O que acredito e defendo é que, viver a subalternidade racial *negra* cria possibilidades de uma certa compreensão desses cultos, na

medida em que o que acontece na macumbaria é justamente o culto a lembranças de subalternização racial, uma vez que cultivar/fazer macumba é um ato de lembrar. A macumbaria que digo é escura, é um fato histórico, não essencial, mas uma herança escura, preta, *negra*.

Na macumba, lembramos justamente como outras vidas relacionaram-se com a racialização do seu corpo; como acontece nos cultos a Pretos Velhos². Com todos os limites e contradições presentes na língua portuguesa que aqui me comunico e também presente na própria pesquisa, digo que nas macumbas, de algum modo especial, também cultuamos negritudes, lembramos e cultuamos alguns modos de ser *negra/o*.

Nesse momento, me refiro apenas às religiosidades de matrizes africanas organizadas pelas chamadas “entidades”, ou seja, almas de ancestrais. Refiro-me a Umbandas, Omolokôs e Juremas, por exemplo. As almas que integram tais espiritualidades são, em sua maioria, de pessoas racializadas como *negras* ou *indígenas*. Essas religiões nascem no contexto colonial, logo, as almas que cultuamos viveram momentos que antecedem nossa contemporaneidade colonial. Um dos exemplos mais explícitos dessa relação, acontecem com o culto aos Pretos Velhos e Pretas Velhas, que são almas de pessoas *negras* escravizadas no Brasil. Nas giras/cultos de Pretos Velhos e Pretas Velhas, nós temos a possibilidade de acessar tais lembranças de cativo e fuga, acessamos essas negritudes. Mas, o acesso corporificado é também da qualidade insondável dessas vidas, que conseguiram sobreviver à nomeação, à racialização. Então nos cultos de macumba, o que se cultua são memórias da transfiguração.

No livro *Bantos, malês e identidade negra*, Nei Lopes (2011) desenvolve uma pequena análise de aspectos culturais da etnia Baluba, contudo, amparada por traduções de registros coloniais feitos por padres, militares, jornalistas e antropólogos portugueses. Nestas análises, Lopes chega a pontuar que tais traduções transformaram o princípio Bantu *ser*, para a ideia de *força*, reescrevendo toda complexidade Baluba e Bantu numa dinâmica de perda e ganho de força vital (LOPES, 2011, p. 144) binária e simplista. Nesta tradução, reescreve-se Syakapanga³ sob os aspectos cristãos de Deus, chegando também a ser nomeado de Deus e Pai-Criador. Esse é um exemplo da transposição de princípios modernos como o cristianismo e as mitologias de gênero, que vem acontecendo tradicionalmente nos programas antropológicos modernos.

² Em cultos e filosofias umbandistas, cultuamos vidas de *homens e mulheres negros/as* que foram escravizadas no Brasil. Lembramos das negociações que essas pessoas fizeram durante os primeiros séculos escravocratas desse país, e tentamos aprender e atualizar no presente, aqueles seus modos de se relacionar com a colonialidade. Nessas filosofias e cultos, nomeamos essas primeiras pessoas/almas/memórias que aqui chegaram e foram escravizadas, de Pretos Velhos e Pretas Velhas.

³ Os Balubas não são panteístas, e nomeia de Syakapanga, aquele que *forjou coisas com a palavra saída de sua boca; aquele que não é parte das forças da natureza e sim o Criador que as domina*. (THEUWS, 1958, p. 25 apud LOPES, 2011, p. 145).

Nestas traduções coloniais, defende-se que contra a possibilidade de diminuição da *força vital*, os Balubas desenvolvem rituais para propiciar Syakanpanga, espíritos ancestrais, e compreendem a magia como conhecimento dessas relações de interação das *forças vitais/naturais* (CUNHA, 1958, p. 83-84 apud LOPES, 2011, p. 146). Esses escritos pretendem interferir em largo e profundo alcance – sendo coloniais – na medida em que forjam a tradução *força vital* para todas as cosmologias Bantu, dizendo que nela/s entende-se que a tal *força vital* não abrange apenas vidas vegetais e minerais, como também acolhe objetos inanimados, podendo transferir essa vitalidade para um barco ou canoa, por exemplo (LOPES, 2011, p. 148):

E é isso exatamente que fazem os Bengas do Gabão quando batizam suas pirogas recém-construídas, antes de lançá-las ao mar. Para eles, uma canoa nova é um ser vivo ainda desconhecido do oceano. Então, ela é batizada numa cerimônia na qual são feitas oferendas aos espíritos dos antepassados, e às entidades protetoras do mar, dos pescadores e das embarcações. A partir daí, e com a força do nome que recebeu, ela se torna também uma entidade marinha. Assim, o mar deve respeito a ela, tanto quanto os homens devem respeito ao oceano e a toda natureza (LOPES, 2011, p. 148).

A redução realizada com a *força vital*, também teve como pilar o trabalho do missionário belga Placide Tempels (1945), autor do livro *Bantu Philosophy*, que através de um contato inicial – a leitura do título – já demarca sua posição messiânica-colonial que homogeneiza uma variabilidade de aspectos éticos, ontológicos, escolas filosóficas para a categoria genérica *Bantu Philosophy*. Neste sentido, o filósofo Tiganá Santana, em um seminário acerca das cosmologias Bantu, nos apresenta a seguinte contribuição:

A força vital, trazida por Tempels, é aquela experienciada pelos Baluba, a partir de uma experiência binária, entre ter mais força ou estar destituída dela ou mesmo destituir outrem dela. E quando a gente pensa, efetivamente, em vitalidade, é algo muito mais complexo do que estar entre essas extremidades, do que viver em função de se adquirir mais força e de evitar de que se perca força. Ou do fato de diante de um adversário, fazer com que esse adversário tenha menos força em relação a si próprio, em relação à sua comunidade, em relação a uma determinada circunstância, por exemplo, jurídica, e por aí vai. Então, essa é a minha crítica a essa ideia de força vital trazida por Tempels, porque criar a própria experiência de viver, a partir dessa relação entre singularidade e comunidade, nesse sentido mais amplo, é comunidade extra antropomófica, necessariamente. Como diz uma sentença proverbial bantu-Kongo que é *Kânda i bafwa ye bamôyo*, a comunidade são os mortos e os vivos. E, as pessoas que, a luz de um certo pensamento em torno da filosofia ubuntu – reuni, justamente, epistemologia, ontologia, ética – costumam também se referir a uma certa ideia de que a comunidade inclui o que está por vir, mas muitas vezes restringem esse estar por vir a entes humanos, aquele por nascer. Mas, na verdade, a comunidade inclui o que está por vir, incluindo pessoas. Porque, viver em comunidade, no fundo, é viver dentro dessa proposta sistêmica que é a experiência no mundo, a partir de algumas cosmologias negro africanas, nos trazem (COSMOLOGIA, 2020).

Considero e construo a categoria Estéticas Macumbeiras da perspectiva desses aspectos *negro* africanos de pensamento Bantu que constituem diásporas, tendo como exemplo a afro-brasileira, onde, de fato, forjo tal categoria, ideia, movimento. A vitalidade, deste modo assegurada e experienciada, possibilita a radicalidade das Estéticas Macumbeiras quando essas, modelam o princípio da Efemeridade da Forma – o desígnio de toda e qualquer vida planetária – em poéticas que acolhem a alma e a encruzilhada com uma certa ideia de memória não como um processo ou capacidade de resgatar fatos, mas de reconstruir e criar novas histórias.

Neste sentido, a obra de Musa Michelle Mattiuzzi tem sido um importante acontecimento para as Estéticas Macumbeiras e, neste momento, me refiro especialmente à performance “Experimentando o vermelho em dilúvio”, realizada na cidade brasileira de Salvador em 2014. Escolho essa obra por percebê-la como um sacrifício do seu próprio sangue àquilo que a mim não interessa saber, mas que a mim anuncia justamente a radicalidade que alguns processos de criação em performance/cena possuem ao se instaurarem no mistério que é o próprio ato de criar. Não digo “radicalidade do processo artístico” no sentido da tradição moderna que separa arte e vida e forja a/o artista como ser individual, que necessita estar só para criar de modo profundo e verdadeiro, e sendo então, sua obra, sempre referenciada ao seu processo individual, à sua subjetividade. Subjetividade como um mito que se faz real, descrito como aquilo que caracteriza cada pessoa como única e a distancia de tudo. A subjetividade assim concebida e praticada é forjada numa ética moderna da separação – o princípio da Separabilidade (SILVA, D., 2019) se apresenta, a todo momento, como aquilo que difere, distancia, limita a relação com a diferença. Ao contrário, defendo “Experimentando o vermelho em dilúvio”, como uma obra que, além de dismantelar a imagem de artista solitário/separado com a qual a goza o sujeito moderno, ela cria memória e imagem de liberdade radical.

Se tratando de Brasil, um dos aspectos radicais desta obra é justamente a escuridão de quem a faz. Não que a obra de Musa Michelle Mattiuzzi seja refém da agenda estética brasileira, por muitas vezes programada e executada com a categoria “arte afro-brasileira”, ou seja, não compreendo sua obra – ou qualquer outra percebida a partir do movimento Estéticas Macumbeiras – sob o aspecto de resistência, contracultural ou denúncia. As Estéticas Macumbeiras não possuem a história racial como seu único referencial de criação, sobre o qual a categoria “arte afro-brasileira” muito se debruça e sacrifica-se. Não se trata de se contrapor à ideia de racialização, não se trata de uma estratégia estético-vital correspondente à tradução de *força* vital. Em suma, Estéticas Macumbeiras não estão castradas na dinâmica binária de defesa

e ataque contra a violência racial; o que elas estão criando é uma nova relação vital a nível planetário. Estão criando, radicalmente, uma nova história.

Em “Experimentando o vermelho em dilúvio”, Musa Michelle Mattiuzzi (2016) realiza o processo de gotejamento de um líquido vermelho sobre seu crânio careca. O líquido percorre por todo seu rosto, mancha seus dentes e seu corpo de vermelho, forma-se um banho, trata-se de um ritual. Caso percebida sobre a agenda da negritude ou afro-brasileira, o caminho comum seria descrever a imagem como uma denúncia às chacinas brutais contra a população *negra* brasileira; o que de fato, deve acontecer, a denúncia. No entanto, pergunto-me o porque de sempre que uma pessoa retinta se relaciona com o sangue ou qualquer líquido vermelho, a análise comum é aquela que reitera a cena/performance como uma reencenação da violência racial. Porque é tão difícil visualizar um corpo retinto banhado de sangue como, por exemplo, um processo de cura, liberdade e gozo? Este é um dos pontos de rompimento produzidos no movimento Estéticas Macumbeiras, a possibilidade de desfazer estruturas subjetivas e construir novas experiências vitais-estéticas. Musa Michelle experimenta o dilúvio de algo que a mim me parece sangue, em seu corpo. Um banho de sangue. Em 2016, a artista perfurou seu rosto e banha-se, novamente, com sangue; o seu. A dor, a autoperfuração e o sangue, aqui, não serão compreendidos como autoviolências, mas como processos de autonomia, intenção, intuição, firmeza, prazer, liberdade e cura.

O artista afro-cubano Carlos Martiel, em sua obra “Lazos de sangre” desenvolvida no ano de 2010 em Havana, fura cada um de seus antebraços com cateteres para permitir que seu sangue escorra pelo seu corpo até chegar ao mar. Nesta ação, Carlos Martiel está sentado na beira da *kalunga*, numa pequena poça de água que enche com o movimento das ondas. Uma água azul, que aos poucos torna-se vermelha. O corpo retinto de Carlos Martiel faz formar uma poça vermelha, em meio ao mar azul e branco. Essa é uma das imagens mais poderosas que já vi. E com ela, também anuncio que o movimento Estéticas Macumbeiras não se restringe ao Brasil, mas acompanha um tanto de outras lugares e artistas pertencentes à diáspora *negro-africana*.

Musa Michelle Mattiuzzi e Carlos Martiel, são artistas que encantam objetos, ou seja, reconectam-se com a matriz dos objetos e percebem a vitalidade que ali acontece, estabelecendo conexões e criando momentos vitais. Em outras palavras, tais artistas utilizam, por exemplo, do reino mineral em forma de agulha, perfura seus corpos com tais vidas, e se permitem entregar-se ao mistério do momento de criação, que consiste não apenas na modulação que caracteriza o fazer arte, mas de fato, na entrega ao que está por vir a partir da conexão, entrega à imprevisibilidade da forma e do sentir, entrega ao desconhecido, ao mistério, “[...] o corpus,

enfim, da memória que cliva e atravessa os vazios e hiatos resultantes das diásporas". (MARTINS, 2007, p. 74)⁴

Estéticas Macumbeiras são essas estratégias poéticas de encantamento de objetos, movimentos e imagens. Encantar é manipular e se deixar manipular, moldada/o pela íntima e indissolúvel conexão entre as qualidades e formas vitais que coexistem em cada ecossistema e no planeta como um todo; como faz o artista e sacerdote brasileiro Mestre Didi, com suas esculturas. Para nós, Bantu, nossa existência só se torna possível quando assumimos e vivemos a partir dessa complexa e inquestionável interação vital.

Nessa direção, as almas aqui são percebidas como memórias, que assumem nossos corpos como plataforma, receptáculos, matéria, e condutores por onde se recriam. Nesse contexto, o artista Paulo Nazareth transfigura em si a alma de sua avó materna de origem Borum ao moldar esteticamente sua interação/conexão vital com Nazareth, sua avó, onde Paulo assume o *egun*⁵ de sua avó Nazareth como proteção, alimento e vida ancestral que deve ser alimentada com sua vitalidade encarnada⁶. Então o poder de Paulo Nazareth, o de Nazareth, sua avó, e o poder que se cria nessas relações estéticas entre tais vidas/almas/memórias, possibilitam transfigurações de histórias. Sinto Paulo Nazareth como uma forma, dentre tantas outras formas percíveis, dessa interação vital entre almas/memórias ancestrais e familiares, que por sua vez amplia seu poder em nível planetário, com seu fazer estético, as possibilidades de re-conexão. Tendo em vista, seus projetos Notícias da América (2011-2012) e Cadernos de África (2012 - ainda em processo).

A categoria/movimento Estéticas Macumbeiras tem sido forjada através de minhas experiências como médium em sistemas religiosos, a Cabula, a Jurema, o Omoloko, os Candomblés e a Umbanda, sendo esses diferentes caminhos de expressão e firmamento de fundamentos Bantu no Brasil (misturado com outras cosmologias), uma vez que a base das filosofias que organizam essas religiosidades é justamente o culto às almas/entidades. Ou seja, o culto às memórias da transfiguração, sendo o próprio culto um movimento radical de lembrar transfigurando e a memória como um conteúdo constantemente mutável e onipresente naquelas cerimônias, festas, giras, celebrações.

⁴ Este fragmento conclui um parágrafo onde a autora Leda Maria Martins descreve/propõe a performance no âmbito dos Congados de Minas Gerais, como acontecimentos complexos que criam e encruzilham uma série de aspectos estéticos (dança, figurino, cantos, objetos) e repertórios ontológicos de cosmologias africanas, em especial a bantu. Com o movimento Estéticas Macumbeiras, defendo justamente tais estéticas como re-criadoras de memórias e histórias pelo fator que os aproxima: a diáspora negra-africana.

⁵ Para os *nagôs*, *eguns* são espíritos desencarnados.

⁶ Ver entrevista Espiral #1: Minas Gerais-Belo-Horizonte-Santa Luzia-Palmital, realizada por Napê Rocha à Paulo Nazareth. Disponível em sua dissertação *Cadernos de África: Corporeidades e narrativas negras pelas vias das encruzilhadas*. 2020.

As obras de Mestre Didi muito nos ensinam sobre a importância dos objetos nesses templos religiosos e sobre os desafios e violências cometidos com transposição (roubo ou com consentimento) desses objetos para foras dos templos. Sobre a feitura de objetos escultóricos como modelação vital, o movimento Estéticas Macumbeiras muito aprende com os *banganga*⁷ do povo Bakongo, que desenvolviam processos de curas através de amuletos, os *banganga nkisi*.

Os recipientes dos *minksi* são vários: folhas, conchas, trouxas, sachês, sacos, vasos de cerâmica, imagens de madeira, estatuetas, rolos de pano, entre outros objetos. Cada *nkisi* contém medicinas (*bilongo*) e uma alma (*mooyo*), que são combinadas para lhe conferir vida e poder. As próprias medicinas são de incorporação de espíritos e de direcionamento de espíritos (THOMPSON, 2011, p. 121)

Então, no movimento Estéticas Macumbeiras, alguns processos criativos acerca dos objetos, aproximam-se da feitura *minksi*, ou seja, espaços de almas/memórias de insurreições contra o domínio racial de nossas vidas. Além do importante Mestre Didi, trago também a poética de Rosana Paulino, que com obras como Parede de Memórias (1994/2015) e Tecelãs (2003), utiliza os objetos escultóricos para reconfigurar ou instaurar uma nova situação espacial, justamente o que acontece em templos religiosos.

Então, com Estéticas Macumbeiras, não me refiro simplesmente a modos de fazer arte, em que o que se utiliza são signos já entendidos pela brasilidade como pertencentes às religiosidades de matrizes africanas e *indígenas*. Também não estou trabalhando sob o regime das categorias de arte afro-brasileira, arte *negra*, arte brasileira *indígena*, arte *afro-indígena*. O que me interessa ao forjar a categoria/movimento Estéticas Macumbeiras, não são poéticas ou obras que dão notícias sobre outros modos de ser *negra/o*, mas sim estéticas que anunciam possibilidades efêmeras de rompimento com a racialização de nossas existências.

As interações que as Estéticas Macumbeiras desenvolvem com a imprevisível, não corroboram os anseios identitários das raças e dos gêneros, embora por vezes negociem com eles cotidianamente através de uma *malandragem exusiativa*. Estéticas Macumbeiras são formas, modelações e poderes vitais de transfiguração, porque anunciam e constroem caminhos de acesso a experimentações da vida desordenadas das mitologias raciais.

Essas estéticas são, portanto, ferramentas e, também, acontecimentos que direcionam nossa vitalidade à formação de um inconsciente que não seja aquele constituído apenas por formas rígidas – e que se pretendem eternas – de apreender a vida, mas sim um inconsciente

⁷ Plural de *nganga*, especialistas em rituais.

constituído pela verdade que é a vida enquanto ritmo, vibração e qualidade que cotidianamente assume formas percíveis de compor a comunidade. Estéticas Macumbeiras são algumas dessas formas que nos possibilitam produzir essas outras fisicalidades e expressões vitais imprevistas às mitologias raciais e sexuais. Neste sentido, elas são, também, produção de acontecimentos.

Em 2015, Rubiane Maia criou *O Jardim*. A obra fez parte da exposição Terra Comunal, realizada no Sesc Pompeia, onde Marina Abramović, Lynsey Peisinger e Paula Garcia convidaram artistas brasileira/os e coletivos de artistas para produzir oito performances de longa duração. Nesse trabalho, Rubiane planta feijões em algodão e em terra negra. Com isso, o que se inaugura é uma pequena comunidade biótica, onde o entendimento de ser vivo também se expande para o reino mineral e vegetal. Rubiane cria condições para vidas vegetais brotarem e nascerem, e essas vidas possibilitam uma transmutação da fisicalidade animal de Rubiane, porque ao respiraram juntas, o que há ali é uma infecção recíproca de memórias e desejos de existir, de viver e de transmutar. Os feijões desejaram nascer e existir, assim como a água se fez fundamental à terra, à Rubiane e às sementes. Nessa relação, eu penso em Rubiane não como a única responsável pela permanência dessa biologia, mas como co-criadora. Em entrevista sobre *O jardim*, Rubiane Maia (2015) afirma que “plantar, colher, e cuidar de um jardim pode ensinar bastante pra gente sobre a morte no sentido de que você tá lidando com a vida muito frágil”.⁸

Penso então na fragilidade das fisicalidades e na perduração do poder vital dessas interações, que acontece em intensidades, frequências e ritmos diversos. E frágil também é a racialização, uma vez que no corpo de pele escura, a raça cotidianamente perde seu *status* de verdade. Caso contrário, o trauma racial brasileiro, aquele que nos faz querer esquecer da macumbaria, não seria necessário à nação.

Numa primeira conclusão, reitero que com o movimento Estéticas Macumbeiras, não desejo nomear artistas de Bantu ou transferir qualquer outra etnia para tais pessoas. Aproximo as poéticas de uma ética macumbeira, que sim, é formada principalmente por filosofias Bantu, no entanto, encruzilhada com tantas outras que nos possibilita o deslocamento do império moderno sobre nossas vidas escuras.

1.7. Lembrar daquilo que esqueci: a morte é um início inevitável

⁸ Disponível em: <<https://youtu.be/D7cow3lnv2A>>. Acesso em: 22 jun. 2021.

A Cura é também uma incorporação. Curar-se pode ser integrar-se a um momento espiralado, indescritível, inaugurado pelo e em nosso próprio corpo. Um momento de dissolução.

Curar-se, fazer do ato de lembrar, uma fabulação do ressentimento e do rancor às perdas e ao esquecimento – e as perdas do esquecimento –, mas na cura ainda há raiva. A cura é um uso da raiva (LORDE, 2013). A cura é movimento inominável, ou o movimento de tornar-se inominável. Percebo a cura como um acesso àquilo que é inexistente na temporalidade moderna. A cura é conseguir experimentar-se no que nos dizem ser impossível, ou seja: viver a incorporação *exusiática*, viver o equilíbrio das forças e formas que se diferenciam, viver e gozar na encruzilhada.

aí a gente tem que pensar no que existe e no que não existe. Quando você fala ‘estou doente’ é porque você está sentindo falta de alguma coisa. Se você sente falta de alguma coisa, é porque você já teve essa coisa. Quando você teve essa coisa? Então qual é a cura para um corpo afrodescendente? Porque tudo é negado a ele, nesse país. Qual é o processo de cura dele? Não é a matriz que lhe nega tudo, é uma outra matriz, a matriz mãe dele. Esse é o processo de cura do afrodescendente brasileiro, e como o Brasil é uma África fora da África, é o processo de cura do Brasil (BRASILEIRO, 2020).⁹

Em 2019 iniciei a produção e direção do documentário *Lembrar daquilo que esqueci*¹⁰. Essa obra audiovisual nasceu na segunda montagem da experiência instalativa Quarto de Cura, realizada no morro da Fonte Grande, na cidade de Vitória, no estado do Espírito Santo (Brasil). Inaugurei a instalação em 15 de dezembro de 2018; na mesma semana em que meu avô paterno Benedito Brasileiro foi internado no hospital em estado grave de saúde. Durante semanas, eu perambulei entre o hospital e a Fonte Grande. Eu visitava meu avô em seu leito hospitalar, e logo após subia para ocupar o Quarto de Cura; o caminho inverso também acontecia. Fiz dessa situação, uma cartografia dos diferentes modos que o estado brasileiro-capixaba criou para produzir saúde às pessoas racializadas como *negras* e *indígenas*, nos fazendo morrer. E ainda me pergunto: em que o hospital se diferencia do Quarto de Cura?

Mas essas perambulações não se resumem ao meu interesse em perceber a medicina moderna atuando em nossas vidas; foi uma vivência maior de perambular no tempo de cura do meu avô. Em 21 de dezembro daquele ano, meu avô desencarnou, morreu. Morri junto com ele, e, novamente, transfigurei para Castiel. A experiência Quarto de Cura na Fonte Grande continuou acontecendo até dia 11 de janeiro de 2019.

⁹ Trecho dito por Renato Santos.

¹⁰ Filme disponível em: <https://castielvitorinobrasileiro.com/vid_lembardaquiloqueesqueci>. Acesso em:

A matriz do meu desejo de curar e ser curada não é do esquecimento/embranquecimento, e sim do lembrar daquilo que a colonização tenta me fazer esquecer: que a morte do meu avô ou de qualquer outra pessoa racializada não é o fim, mas sim um recomeço em forma e jeito imprevisível. A colonização inaugura com o genocídio a ideia e experiência de morte como o esquecimento – a aniquilação – e faz da morte um processo doloroso porque no mundo colonial a morte comparece como perda e não como um reencontro. A cura naquele momento de morte do meu avô significou fazer de mim um filamento de sua existência e assim continuar perambulando pela Fonte Grande e criando perambulações coletivas naquele território marcado pela desgraça colonial e pelas curas de benzendeiras, parteiras, sambistas e macumbeiras. A Fonte Grande é uma encruzilhada. Então meu avô morreu e transfigurei ele em forma de bússola que me orienta nas perambulações e movimentações que faço naquele local de memórias das transmutações. Meu avô tornou-se memória a ser cultuada em cultos que inauguro com a Estéticas Macumbeiras na Clínica da Efemeridade.

-a cura tem sido a conversa entre os nossos. E essa aproximação, essa disposição tanto do nosso tempo, quanto do nosso trabalho, para tá nesse diálogo. Não sei... isso pra mim tem sido uma cura.

-massa, a conversa?

-é que eu acho que é uma forma de reconexão... assim... pra não me sentir sozinha, pra entender meus caminhos, e ai vou entendendo os caminhos do passado, passado...

- e a conversa virtual, também?

- eu particularmente não consigo muito. Tanto que to tirando tempos para encontrar com a galera assim, sabe (BRASILEIRO, 2020).¹¹

Durante encontros com alguns/mas visitantes, perguntei a essas pessoas a seguinte questão: o que é cura para você? Com suas autorizações, registrei as respostas, e no fim do Quarto de Cura, desenvolvi uma obra sonora de 20 minutos. Nessa obra, criei um diálogo com algumas dessas respostas sobre cura, junto com dizeres meus gravados posteriormente a instauração desse espaço precível de liberdade. Durante esses encontros, o que fiz foi instaurar possibilidades de dizer e experimentar a produção de saúde sem o domínio de discussões farmacêuticos, psiquiátricos, psicológicos, ou medicinais que tentam universalizar e institucionalizar a cura/saúde numa única forma e jeito de se tornar possível. As respostas falam de modos ditos *impossíveis*, pelos discursos modernos acerca da saúde. São curas inexistentes,

¹¹ Trecho de uma conversa entre uma *mulher negra cisgênera* e uma *travesti negra*, no filme *Lembrar daquilo que esqueci*.

inexplicáveis, impossíveis; ao que? Entre o que foi dito, ouvi que “a cura é a liberdade do trânsito, do retorno e de um devir aí” (BRASILEIRO, 2020).¹²

Nessa obra sonora, apenas três falas são de pessoas *brancas* e duas de pessoas que são *travestis negras*; sendo eu uma delas. Os dizeres foram organizados num tempo espiralado que não obedece à ordem cronológica de quando foram coletados. Porque durante a criação dessa estética macumbeira, pouco me interessava a sequencialidade dos fatos, e sim o que me importava era o *como* fabular essa cronologia a fim de criar uma narrativa espiralada e circular. A edição não obedeceu à racionalidade linear, fragmentada, mas sim caminhou em direção à encruzilhada, à mistura, ao desentendimento. Então fiz da fabulação uma sonoridade que nos possibilita pensar e sentir de modo espiralado, e também uma experiência descolada do regime do Entendimento, na medida em que durante todo o filme o que experimentamos é o encontro e a sobreposição de conversas, sons, músicas, ruídos, que aconteceram no passado, no presente ou no futuro, e que, ao ali se encontrarem, inauguram para quem acessa a obra a experiência estética-clínica da encruzilhada.

Essa obra sonora foi apresentada em minha primeira exposição individual *O Trauma é Brasileiro*, e seu último desdobramento foi integrar-se inteira no filme que dá título a esse texto; *Lembrar daquilo que esqueci (2020)*. Nessa obra, os dizeres encruzilhados encruzilham-se com imagens que também foram organizadas de modo *exusiatíco*.

As imagens foram feitas por mim, Rodrigo Jesus, Tatiane Loureiro Brasileiro, Iaia Rocha. Nelas, cartografamos, no Espírito Santo, lugares, movimentos e corporeidades de Cura para populações *negras* e *indígenas*. Fomos a praias, quartos, varandas, quintais, florestas, galerias de arte. Visitamos rebolados, pulos, braços, cabelos, olhares, bocas, narizes, olhos, braços e mãos. A cura são arquiteturas e gestos.

-a minha concepção de cura é que ela é um estado de saúde perecível né. E passa a ser então... a gente sempre precisa ao longo da vida produzir vários tipos de cura, e esses vários tipos de cura eles são diferentes né, a cura pra mim é diferente da sua. Por isso que eu falei: o que você entende como cura é o que faz sentido pra você, e que faz saúde.

-é e faz sentido também o que você tá me falando, porque se você... tem que tá sempre mudando alguma coisa, isso aí é certo. O próprio remédio: troca isso, troca aquilo que vai dar certo. (BRASILEIRO, 2020).¹³

Esse filme é um dispositivo clínico, porque cria lembranças. Esse filme é a Clínica da Efemeridade acontecendo e é um acontecimento que possibilita a Clínica da Efemeridade.

¹² Trecho dito por uma *mulher negra cisgênera*.

¹³ Trecho da conversa entre uma *travesti negra* e um *homem negro cisgênero*.

A cura não é falta. A cura é a percepção de que tá acontecendo um florescimento. A cura é acompanhar um florescimento e permitir a vida. A vida é a permissão da vida e a permissão da multiplicação. A cura não é falta. A cura é quando percebemos que nossa existência não é faltante, o que acontece é uma abundância. (BRASILEIRO, 2020).¹⁴

O que acontece quando a clínica se torna um filme? O que é preciso acontecer para um filme fazer lembrar que a cor preta existe a priori do tornar-se *negra/o*? Autonomia da cor, diluição da raça.

-eu acredito nisso, na cura como uma energia que me faz eu pertencer a algum espaço. Não que eu precise me encaixar nele, mas... Ah, o espaço pra mim é a natureza, céu aberto, qualquer espaço que meu corpo esteja presente
-e seu corpo é um espaço?
-se eu tou aqui como espírito, sim!” (BRASILEIRO, 2020).¹⁵

O filme é composto por vários apagões. Imprevisivelmente, a tela fica toda preta, e o que paira além da cor é o silêncio. Se o desejo for de interpretar sob a agenda do enegrecimento, é possível dizer que o filme é o processo de torna-se *negra/o* e os apagões são os momentos que acessamos lacunas em nossas histórias singulares: a falta de documentos, a falta de pessoas para dizer, a falta coragem, a falta arcabouços. Outra percepção pode ser aquela que considera o apagão não como a falta, mas como momentos de saída dessa história racial que nos conecta. Prefiro uma análise que considera a experimentação da cor preta e do silêncio num rompimento perecível com o pensamento/análise racializante. Portanto, a autonomia da cor e do silêncio. Mas o que importa à Clínica da Efemeridade, não é a interpretação, mas a experiência de viver um momento indescritível, o momento de tornar-se indescritível. E talvez, a obra *Lembrar daqui que esqueci*, esteja conseguindo instaurar tais acontecimentos.

2. MOMENTOS PERECÍVEIS DE LIBERDADE. ACONTECIMENTOS DE LIBERDADES PERECÍVEIS

2.1.O tempo-espaço que é a raça *negra*: uma interferência geográfica

“Assim como aquela senhora hopi que conversa com a pedra, sua irmã, tem um monte de gente que fala com montanhas”.
(Ailton Krenak, 2019, p.18).

¹⁴ Trecho dito por uma *travesti negra*.

¹⁵ Trecho de uma conversa entre uma *mulher negra cisgênera* e uma *travesti negra*.

“a Fonte Grande é antiga,
aquilo ali tem mais de duzentos,
trezentos, quatrocentos anos.
A Fonte Grande não é de hoje,
não é de ontem não”
(Gegê, 77 anos)¹⁶.

Meus bisavós paternos, Augusto Brasileiro e Almeridanda Nunes Brasileiro, junto com seus primeiros filhos, fugiram da fazenda onde trabalhavam em condições análogas à escravidão no município de Inconha no sul do estado do Espírito Santo e perambularam para o norte até chegarem no morro da Fonte Grande, na década de 1930. No século XX, já no contexto republicano de desemprego, subemprego, criminalização cultural (da capoeira, de candomblés, de umbandas, de cabulas) e encarceramento dessas populações, muitas pessoas *indígenas* e *negras* vinham do interior do estado em direção à capital com a perspectiva de melhorar suas condições de vidas marcadas pelo empobrecimento. Muitas dessas pessoas ocuparam a região do morro da Fonte Grande. As migrações também aconteceram com deslocamentos de pessoas *negras* e *indígenas* vindas de outros estados brasileiros (Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro). O morro da Fonte Grande é parte do maciço central da ilha de Vitória. A Prefeitura de Vitória¹⁷, informa que desde o século XVII a região é habitada por pessoas escravizadas que fugiam da exploração trabalhista.

A Fonte Grande é um espaço delimitado geograficamente por memórias e vocabulários criados por nós, *fontegrandenses*. Isso significa que existem modos coletivos de viver aquela territorialidade, que não correspondem às delimitações geográficas e históricas criadas pelo Estado brasileiro. Elencamos, por exemplo, como Boca da Mata, o momento espacial onde a Mata Atlântica ainda permanece embrenhada em si mesma, sem grandes interferências ocasionadas pela urbanização. A Boca da Mata é o ponto mais alto do morro, onde há as últimas casas – onde eu morava –, e não há nenhuma sinalização escrita em forma de aviso indicando seu começo, pois essa comunicação institucional é dispensável para nós que moramos no território. O que marca a Boca da Mata é a própria mata. É a floresta atlântica, em sua temperatura e vegetação, que nos diz quando estamos dentro de sua boca.

Então, existem várias bocas dessa mata. Ou seja, existem vários pontos de memória que operam na organização e delimitação dessa territorialidade Fonte Grande. Pontos que não estão localizados nos mapas oficiais ou nos arquivos públicos de Vitória. Porque são pontos de

¹⁶ Fragmento de entrevista concedida em 30 de março de 2009 a Márcio Antonio Farias De Freitas, publicado em sua dissertação “Redes, (en)traves e cercas: notas etnográficas de um conflito socioambiental em Vitória (ES)”, 2013.

¹⁷ Disponível em: <<http://legado.vitoria.es.gov.br/regionais/bairros/regiao1/fontegrande.asp>>. Acesso em: 16 jun. 2021.

memórias que estão em constante transfiguração. E também porque são memórias – de transfiguração – que não interessam ao Estado; ainda. Na Fonte Grande, um certo caminho pode deixar de ser utilizado caso o morro esteja passando por momento de latente violência policial, com tiroteios cotidianos, por exemplo. Nesses momentos, o território é reconfigurado estrategicamente para que nossa sobrevivência aconteça.

O Estado brasileiro, via prefeitura de Vitória, reconhece a legitimidade do local como um bairro, assim como interfere nessa geografia com precarização da vida de pessoas que moram e habitam a Fonte Grande. Há décadas esse morro é alvo de violência policial, que se faz presente em assassinatos da juventude local, tendo *homens negros e pardos*, em sua grande maioria, como vítimas. A Fonte Grande é um acontecimento geográfico nesse maciço central da ilha, sendo o maciço também repartido por outros bairros: morro da Piedade e morro da Capixaba.

Aqui, direi especificamente sobre como a violência racial atua no contexto da Fonte Grande, mas entendendo que existe uma conexão entre os morros, que por vezes possibilitam deslocamentos da violência racial, momentos de cura - como acontece nas celebrações e festas públicas organizadas pela Escola de Samba Unidos da Piedade. Em outros momentos, encontro entre moradores de diferentes morros, geram assassinatos, porque nas últimas décadas foi criado um conflito armado entre facções de cada morro, e entre tais facções com a polícia militar.

Pois bem, o ferimento que nesse capítulo quero tratar é aquele produzido na montanha e, especificamente, nessa área que hoje nomeamos de Fonte Grande. Porque, esse pedaço de mata atlântica foi sonhado e criado como um território de fuga da violência racial vivenciada nos engenhos e plantações, contudo, a colonialidade não acabou nessa área *indígena* e quilombola e as pessoas que a inauguraram nunca deixaram de ser perseguidas por colonos e supremacistas responsáveis por inserirem o território – hoje, estado – Espírito Santo na modernidade. Quilombos são caracterizados pelos ataques que sofrem. Não há quilombo sem ataque, por isso a história quilombola é colonial.

Engenhos e plantações são espacialidades erguidas com pilares da temporalidade linear, que organiza a modernidade – e sobre tais pilares, falarei junto com Denise Ferreira da Silva (2019), em um próximo momento deste texto. O fato é que a modernidade é organizada pela violência racial que a inaugura. E o pilar da modernidade é também a raça negra, porque o Ser *Negro* proposto pela ideia de raça como um Ser incompleto e indesejável, carente das faculdades do pensar e sentir *como* o Ser Branco Europeu, logo, necessitado não de ajuda, mas

de controle de suas impulsividades animais, é a justificativa criada para exploração vital moderna: o capitalismo; com seus diferentes momentos.

O capitalismo é um sistema econômico que explora a vitalidade de pessoas *negras* a partir de nossa racialização. A racialização é um manejo de nossa vitalidade, e a modernidade capitalista desde sempre é uma questão ambiental, ou seja, interferência, modificação e estabelecimento de comunidades bióticas. Pois a vitalidade explorada pelo capitalismo não é apenas aquela vivenciada em nossa espécie *Homo sapiens sapiens*, mas também de animais de outras espécies, assim como de vidas pertencentes a outros reinos: vegetais e minerais; a violência da indústria alimentícia e os efeitos causados por essa exploração, como, por exemplo, a destruição do Pantanal brasileiro através de incêndios criminosos ocorridos nos meses de setembro e outubro do ano de 2020, provocados pelo interesse da elite agropecuária do país. Em outras palavras, o capitalismo explora a nossa vitalidade nos inserindo em contextos geográficos criados para que essa exploração aconteça. Ou seja, o capitalismo reconfigura comunidades bióticas.

Comunidades bióticas são conjuntos de seres vivos de espécies e reinos diferentes atuando numa mesma área e relacionando-se, harmonicamente ou não, de modo intra e interespecíficas. E na impossibilidade de desconsiderar a tradição filosófica moderna atuando a construção das chamadas “ciências naturais” – isso significa que o modo racista de perceber e interferir na vida, seja ela de qualquer origem e forma, está impregnado nos pilares filosóficos que estruturam a modernidade e suas ciências – utilizarei desses conceitos e saberes bioecológicos para dizer justamente da violência racial como violência bioecológica e arquitetônica. Pois, são essas interferências geográficas desenvolvidas pela antropologia, biologia, filosofia, que tomam forma de conceitos criados na interferência moderna e no modo moderno de interferir, geograficamente, que sustentam tais conceitos e éticas responsáveis por inaugurarem territórios organizados na temporalidade linear, que é a dimensão temporal da raça *negra*.

A racialização *negra* e o racismo formam juntos (e são fundamentais para que aconteça) o tempo linear, fragmentado em presente, passado e futuro. Porque é essa ficção de unidade subalterna, incapaz, incompleta, que acompanha a categoria de Ser Africano e seus descendentes *negros*: a raça negra. A raça, na modernidade, é uma categoria criada sob os parâmetros euro-coloniais de entendimento do que é África – como terreno e povo infértil e incapaz de humanidade –, sendo a raça *negra*, também, a própria interferência na geografia continental África e o próprio entendimento e bússola de proposição e compreensão do Ser

Africano no contexto ocidental colonial. Nesse sentido, Mbembe (2018, p. 41-42) nos aponta que

Durante vários séculos, o conceito de raça - que sabemos advir inicialmente da esfera animal - serviu, em primeira linha, para nomear as humanidades não europeias. O que então se chama 'estado de raça' correspondia, assim se pensava, a um estado de degradação e uma defecção de natureza ontológica. A noção de raça permitia representar as humanidades não europeias como se tivessem sido tocadas por um ser inferior. Seriam o reflexo depauperado do homem ideal, de quem estariam separadas por um intervalo de tempo intransponível, uma diferença praticamente insuperável.

Então a raça é sempre o local da diferença irreduzível, uma vez que ainda carrega consigo a concepção moderna de natureza como acontecimento distante da Humanidade, de origem diferente da Humana, e que lhes solicita o desbravamento e o controle de sua selvageria. A raça é um estado de selvageria. A ideia de natural acompanha a raça porque a raça sempre foi – e continua sendo – uma ideia, pensamento e relação com as pessoas africanas, *negras* e *indígenas* (com a especificidade sobre a qual não irei me aprofundar neste trabalho) que, ao ser colonial, necessita que haja a/o subaltern(a)/ameaçador(a)/diferente/outro(o) para que a prosperidade europeia aconteça. A África e o Ser *Negro* são justamente a outridade que ameaça, completa e sustenta a Humanidade enquanto branca europeia – e no contexto brasileiro, a Humanidade são aquelas pessoas que se aproximam dessa branca –, uma vez que a Humanidade existe apenas em sua *separabilidade* com aquilo que considera natureza/natural/selvagem/animalidade/não-civilizado. Em outras palavras, a raça é um tempo-espço de selvageria que ameaça a Humanidade, ao mesmo tempo em que legitima o Humano como tempo-espço onde as formas e modos de viver são ditas genuinamente corretas.

Utilizo dos estudos de Denise Ferreira da Silva (2019) acerca do pensamento moderno, para juntas continuarmos a desnaturalização da violência racial que é a racialização *negra*, pois é a formulação de *separabilidade* que a autora propõe, um dos pilares dessa relação e ideia de distanciamento entre humano x racialidade/animalidade.

A raça nunca existiu como um fator biológico, o que acontece é que raça (discurso, ferramenta) opera na manipulação de fatores biológicos, fisiológicos e anatômicos; uma vez que nesse contexto, a pele *negra*, o maior de nossos órgãos, passa a ser codificada como símbolo de perigo, por exemplo. Então, raça é um conteúdo que integra em si prescrições, previsões, punições. A raça é um limite existencial, e a racialização atua no modelamento singular desse limite que é coletivo. Mesmo que a raça seja a mesma (*negra*), o modo que seremos integradas/os a esse limite vital (local existencial) será sempre singular, e nomeio essa experiência traumática de racialização. Tal experiência será singular porque somos vidas

singulares, vivendo em condições bioecológicas singulares e integrando essas comunidades de maneira singular.

Penso a racialização a partir do que Silva (2019) propõe como *separabilidade*, uma vez que

Esse princípio considera o social um *todo* composto de partes formalmente independentes. Cada uma dessas partes, por sua vez, constitui tanto uma forma social quanto unidades geográficas e historicamente separadas que, como tal, ocupam posições diferentes perante a noção ética da humanidade - identificada com as particularidades das coletividades branco-europeias (SILVA, D., 2019, p. 42).

Com sua obra, a autora antecipa muitos desastres de nós desse emaranhado que é a violência racial, uma vez que ela – a violência racial – mistura-se com violências relacionadas sexo, gênero, classe social, e local de nascimento no planeta. Com seu movimento vital e epistemológico, a intelectual me lança de modo profundo na questão que desejo explicar e criar neste capítulo: a instauração de espaços que possibilitem viver momentos precívalis de liberdade vital, no contexto brasileiro de racialização.

O princípio da *separabilidade* é uma leitura de diferença cultural forjada pela sociologia, antropologia, e também pela física mecânica (SILVA, D., 2019. p.41-42). Então, a *separabilidade* fundamenta o Sujeito moderno como condição vital ordenada por certos modos de intuir e entender a vida comunitária planetária, em seus diferentes modos e formas. Nesse contexto, as psicanálises e psicológicas enquanto categorias de saber moderno, continuam reafirmando a diferença cultural através da *separabilidade*, enquanto não romperem com o Sujeito como único modo e forma correta/esperada de se viver, e como categoria de avaliação cultural, tendo em vista que,

a *separabilidade*, isto é, a ideia de que tudo o que pode ser conhecido sobre as coisas do mundo de ser compreendido pelas formas (espaço e tempo) da intuição e as categorias de Entendimento (quantidade, qualidade, relação, modalidade) -, todas as demais categorias a respeito das coisas do mundo permanecem inacessíveis e, portanto, irrelevantes para o conhecimento (SILVA, D., 2019, p. 39).

Continuando com a autora, sobre um outro pilar ontoepistemológico da modernidade, a *determinabilidade*, ela nos diz

determinabilidade, a ideia de que o conhecimento resulta da capacidade do Entendimento de produzir conceitos formais que podem ser usados para determinar (isto é, decidir) a verdadeira natureza das impressões sensíveis reunidas pelas formas da intuição (SILVA, D., 2019, p. 39).

Em minha leitura de sua obra, o Entendimento de que Denise Ferreira da Silva nos fala, nos ajuda a perceber a condição cognitiva do nosso aparelho psíquico forjado pelos processos de subjetivação, onde acontece a razão, associação, raciocínio. Já a categoria de intuição, no Sujeito moderno, me ajuda a entender as densidades do inconsciente colonial. A questão é que, mesmo que a racialização *negra* nos posicione numa subcategoria de sujeitos, é justamente nesse processo de subjetivação subalterna – além dos processos de animalização, objetificação – que está o nó de nossa descolonização: conseguir deslocar-se do Entendimento e da intuição moderna que corporificamos durante a racialização. Redizendo: abandonar o desejo moderno de querer compreender e classificar tudo aquilo que se difere da forma e do modo racial de viver. Abandonar o pensamento linear e abandonar, de modo precívél, a própria experiência de pensar.

A Clínica da Efemeridade atua justamente aqui: no abandono do tempo e espaço linear que funda nosso inconsciente colonial – mesmo que a inconsciência não seja linear, ela é produzida na linearidade, isso é, a *separabilidade* –, e no Desentendimento, ou seja, no rompimento com a razão, raciocínio, associação racial – isso é, a *determinabilidade*. Então, acredito numa descolonização vital radical, que acontece por meio do Desentendimento, no não saber, na desmaterialização das ferramentas cognitivas que tentam explicar a vida de modo linear, ou seja, racial. Porque a faculdade do Entendimento nos serve apenas para entender justamente o porquê de termos sido alfabetizadas/os numa linguagem colonial, porque somos violentadas/os por mitologias religiosas através do fundamentalismo cristão, porque se produz em nós o desejo de esquecimento de nossa ancestralidade, porque nossa ancestralidade continua sendo contada de modo a não nos fazer lembrar de insurgências e fugas, porque é necessário escrever e estetizar sobre a violência racial e a cura do trauma do esquecimento. Contudo, a formulação desses porquês será feita num trabalho de descolonizar nosso modo de perceber e intuir sobre a vida planetária.

Isso significa que Desentendimento não invalida o Entendimento e visse e versa. Porque não estou operando numa dicotomia, e sim numa encruzilhada. Ou seja, no encontro entre essas duas modalidades vitais, com outras como Desconhecimento, e outras insondáveis à palavra.

Esses deslocamentos e rompimentos com o tempo-espaço que é a raça *negra* serão efêmeros. A questão latente em mim é a seguinte: onde, no Brasil, é possível vivê-los? Aqui, digo exatamente sobre o limite geográfico reconhecido institucionalmente como Brasil. Quando pergunto onde, questiono sobre a possibilidade de criar espaços de cura nessa geografia amaldiçoada, castigada, estuprada pela violência colonial.

A construção de templos umbandistas, candomblecistas, juremeiros e demais religiões brasileiras de fundamentos *indígenas* e africanos, tem me ajudado a criar respostas, porque esses são locais construídos para nos possibilitar – de modo efêmero – experimentarmos-nos insondáveis à raça e aos gêneros. Porque as giras (celebrações/reuniões religiosas) são momentos onde acessamos uma outra qualidade vital, onde o que experienciamos é justamente a diluição da linearidade enquanto acessamos/cultuamos outras histórias/memórias de transfiguração da violência racial.

Isso não significa que os centros de macumba são espaços estéreis às interferências da colonialidade, pelo contrário, esses templos religiosos são respostas a essas violências cotidianas e negociações com quem/aquilo que nos violenta; uma pessoa, uma instituição ou a própria cronologia. Veja, a prefeitura de Vitória solicita uma série de documentos com legitimidade fiscal para que uma casa de Umbanda ou Candomblé seja considerada “legal” perante o Estado. A prefeitura também interfere com as ferramentas da temporalidade linear, quando declara a Lei nº 5.386 de 29 de agosto de 2001 do Município de Vitória, que prevê que durante o horário local de 6h às 22h os cultos religiosos estão isentos de serem denunciados ao serviço Disque Silêncio. Logo, o tempo cronológico sendo utilizado para delimitar uma experiência vital que se desloca justamente da linearidade: o transe e o culto.

A colonialidade também se faz presente dentro desses espaços através das próprias pessoas que compõem a coletividade, seja como visitantes ou não. Porque, ainda que o templo seja criado com fundamentos de uma temporalidade não-linear, as pessoas que ali visitam e sustentam são constituídas pela experiência de racialização ou pela branquitude que racializa. Não significa que todas as pessoas umbandistas, candomblecistas praticam a violência racial dentro dos cultos e templos. Algumas sim, pois esses espaços não são límpidos de contradição, uma vez que são encruzilhadas.

Porque a encruzilhada não é um espaço ideal, mas uma territorialidade contraditória, que nos mostra possibilidades de caminhos vitais que se contradizem na experiência coletiva onde somos convidadas nos experienciar em outro tipo comunidade, que não aquele das plantações, engenhos. E como escolher o caminho da transfiguração dessas memórias de engenhos que comportificamos? Como abandonar o caminho que nos levam aos cativeiros, às plantações cognitivas (MOMBAÇA, 2020) brasileiras?

A escolha do caminho de transfiguração é a escolha pela lembrança, porque o trauma racial brasileiro é o trauma do esquecimento. A caminhada que nos transfigura é o culto a memórias, a almas, a vidas que conseguiram fugir das plantações e é um culto aos movimentos

de fuga; por isso, nesse texto, eu relembro e cultuo a fuga que meus bisavós paternos fizeram, do local onde eram escravizados.

Neste momento, propondo a encruzilhada como um local criado para cultuar memórias da transfiguração. E a experiência de cultuar é um acontecimento de reviver no corpo, histórias que nos constituem enquanto comunidade e como vidas singulares. Então, o que nos é necessário para construir uma encruzilhada – seja na arquitetura de um templo religioso, terreiros, ou um pequeno quarto de cura dentro de casa – é a tomada de decisão para transfigurar memórias. Essa transfiguração também pode ser chamada de – e é experienciada no – sacudimento.

O sacudimento é uma prática ligada a religiões de matrizes africanas, com o objetivo de afastar os espíritos de mortos, os eguns, dos ambientes domésticos. Mortos, que permanecem entre os vivos, trazendo toda espécie de incômodos e infortúnios. Para realizar os sacudimentos, utilizamos folhas sagradas, do tipo quente, gun, para sacudir ou bater na casa, dando-lhe pancadas nas paredes, com os ramos de folhas, que parecem vassouras, que lançam para fora do ambiente, os eguns. (HERÁCLITO, 2020)¹⁸

Para religiosidades brasileiras com fundamentos africanos, a experiência de limpeza não é aquela de deixar límpido, transparente. Também não está relacionada ao fim como deixar de existir, ou seja, se fazer esquecer. A limpeza produzida pelo sacudimento é uma limpeza de transfiguração da matéria/objeto, redirecionamento energético/vital. A limpeza na macumbaria é uma nova forma e jeito de encruzilhar memórias, para que novos caminhos vitais se tornem possíveis para nós.

O artista e professor doutor Ayrson Heráclito, em suas performances *O Sacudimento da Casa da Torre* (2015) e *O Sacudimento da Maison des Esclaves* (2015), transfigura memórias nesses dois espaços ordenados pelos desígnios/violências da racialidade *negra*. A Casa da Torre está localizada no município de Mata de São João, no estado brasileiro da Bahia, e foi propriedade do Mestre de Campo Garcia D'Ávila Pereira Aragão, que durante o século XVII cometeu inúmeras torturas contra pessoas por ele escravizadas. Suas violências chegaram a ser denunciadas ao Santo Ofício, como mostra o antropólogo Luiz Mott (2010), ao transcrever o documento de denúncia encontrado no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa, Portugal):

Item 1. Que a um escravo crioulo chamado Hipólito, de idade de 16 anos, pouco mais ou menos, o mandou montar em um cavalo de pau, e mandou lhe

¹⁸ Transcrição de um fragmento de um vídeo com duração de 21min onde Ayrson Heraclito tece comentários sobre as obras que integram a exposição online Sacudimentos, na plataforma virtual da Associação Cultural Videobrasil.

amarrassem em cada pé uma arroba de bronze, ficando com os pés altos, e o mandou deitar sobre o cavalo, mandando dois negros açoitá-lo, que o fizeram por sua ordem rigorosamente, desde pela manhã 8 horas até as 11 horas do dia; que depois disto feito, o mandou amarrar com uma corda pelos pulsos dos braços juntos, e passada a outra parte da corda ao mourão da casa, o foram guindando até o porem com os pés altos fora do chão, braça e meia pouco mais ou menos; e mandou passar-lhe uma ponta da corda nos testículos ou grãos, bem apertada e na outra ponta lhe mandou pendurar meia arroba de bronze, ficando no 75 ar para lhes estar puxando os grãos para baixo; que o pobre miserável dava gritos que metia compaixão, e ao mesmo tempo, lhe mandou pôr uns anjinhos nos dedos dos pés ajuntando-os, que tal foi o aperto, que lhe fez o dito Mestre de Campo, que lhe ia cortando os dedos, e esteve com estes martírios obra de duas horas, que por Deus ser servido não morreu desesperado o arrenegado (MOTT, 2010, p. 74).

Já a Maison des Esclaves foi construída no ano de 1776 e integra a ilha de Gorée, localizada a 3 km da costa de Dakar, no Senegal. Em 1962 o local reabriu como museu, criado e coordenado por Boubacar Joseph Ndiaye. A Ilha de Gorée, em 1978, foi classificada como Patrimônio Mundial pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). A Maison des Esclaves foi um ponto na rota atlântica de comércio de pessoas africanas escravizadas, que ali eram encarceradas e torturadas até serem novamente raptadas e transportadas para as Américas.

Nesse contexto de violência racial arquitetônica, Heráclito faz do sacudimento uma experiência estética macumbeira, que reconecta Brasil a Senegal a partir de tecnologias espirituais e fundamentação filosófica afro-brasileira, que sobrevivem à crueldade moderna. Heráclito encruzilha memórias e cria caminhos de cura/transmutação.

mas eu me perguntava: quais os eguns que habitam essas casas que precisavam ser debelados? Para mim, a morte a ser afastada, definitivamente de nós, é a da história da colonização e da escravização, cujas consequências são atualíssimas para lugares como a Bahia e a África. Se eu quero sacudir algo, exorcizar alguma coisa, é a própria História, sem sombra de dívida. O que nos levou o racismo, a desigualdade social e a pobreza, para as populações pretas do mundo. (HERÁCLITO, 2020)

Sacudir a história linear. Misturar presente, passado e futuro. Perceber o Entendimento se desfazendo, e dar passagem para o Desentendimento se fazer presente. Essa foi a experiência de transe que vivi enquanto também fazia uma espécie de sacudimento, ou seja, transmutação da memória geográfica na fotografia *Descarrega* (2018).

Nessa ação, eu me vesti de aroeira e permaneci por algum tempo dentro do Poço dos Escravos, local que integra a área de preservação histórica-ambiental transformada no Gruta da Onça, no Centro de Vitória. A aroeira é uma planta de poder espiritual, utilizada para limpezas profundas e cicatrização de ferimentos. Esse poço, que integra o parque Gruta da Onça, divide

o maciço central da ilha junto com a Fonte Grande e outros bairros e, como o próprio nome já nos anuncia, era o local de banho e hidratação de pessoas escravizadas naquela região.

Descarregar e sacudir são movimentos, ou seja, a variação de uma posição espacial. E no contexto da violência racial, deslocar-se da posição de subalternidade que habitamos os espaços amaldiçoados pelo esquecimento é modificar o território como um todo, porque a ecologia deixa de ser experienciada como uma plantação e um cativeiro, e torna-se encruzilhada. Logo, nos apresenta outra forma de vincular-se ao planeta, nos movimentando não a partir escravização de nossas almas e memórias, mas pela via da transformação dela.

Figura 3 - “Descarrega”



Fonte: Acervo pessoal, 2018

2.2.Vira mundo: aquilo que pode acontecer dentro da encruzilhada.

*Quando o sol aqui não mais brilhar
Quando a lua seu clarão refletir
É sinal que está na hora
é ele quem chega agora
já deu meia noite*

Tranca-rua quem chega aqui.
(Ponto de umbanda para Exú Tranca-Rua)

*eu moro naquela montanha
as pedras são minhas vizinhas
Piedade, se você me ama
aceita essa lembrança minha¹⁹.*

Não há garantias e não há salvação. A instauração de um espaço de cura – esse que nomeio de encruzilhada – não garante que a cura irá acontecer neste local, pois não há garantias para cura e não há nada que garanta que ela aconteça. O que há é a imprevisibilidade. E o que nos resta é nos prepararmos para acolher a vida na imprevisibilidade. A imprevisibilidade é um acontecimento, e nesse texto quero escrever sobre esse acontecimento que ocorre dentro de espaços de cura, ou que nos faz transformar um determinado espaço em local de cura.

Ainda neste momento, estou analisando a encruzilhada em sua materialidade geográfica e arquitetônica. No entanto, quero direcionar minha análise para espaços de cura que não são reconhecidos/legitimados como religiosos pela formalidade institucional. Minha postura não se contrapõe à estratégia de institucionalização religiosa que acontece com a formação de templos e legalização desses espaços frente ao Estado, mas apresenta possibilidades não institucionais para se cultivar as memórias da transfiguração.

Estou dizendo da experiência espiritual acontecendo fora de templos religiosos, que reconfiguram o quarto, a sala, a cozinha e qualquer cômodo da casa ou qualquer lugar “comum” como espaço possível para cultivar a transfiguração. Em outras palavras, a arquitetura de encruzilhada, ou a arquitetura *exusiática*, e até mesmo, a arquitetura *pombagiresca*, é efêmera, e de inesgotável possibilidade de formas. Porque os caminhos que possibilitam a encruzilhada também são inúmeros e efêmeros, e se modificam em cada cruzamento.

Transformar – de modo efêmero – a sala, o banheiro ou o quintal como local de culto macumbeiro, é um deslocamento da violência geográfica da urbanização, uma vez que durante esse momento, a casa torna-se um espaço ordenado por uma temporalidade cíclica que nos lança num Desentendimento geográfico e existencial. Desentender a cura *exusiática* como uma experiência que só pode e deve ser vivida dentro de espaços previstos e autorizados pelo poder do Estado; porque a cura *exusiática* não corresponde à agenda econômica e política moderna, mas nos lança numa outra experiência vital ao qual nossa vitalidade não é capitalizada (controlada, usurpada, descartada e eliminada) e sim experienciada como força de criação.

¹⁹ Alusivo da escola de samba Unidos da Piedade. Alusivos são pequenas canções – geralmente de duas ou três frases – cantadas antes do samba enredo começar. Toda escola de samba tem o seu alusivo, essas canções são tradicionais e não se modificam anualmente, como acontece com o samba enredo.

Desentender a cura *exusiática* como acontecimento que nos demanda autorização; ou seja, negociar com as formas que cada regime político brasileiro (escravidão, ditadura, democracia) desenvolveu para legislar sob a presença dessas tecnologias filosóficas e espirituais em seu território. Desentender a cura *exusiática* como um espaço, mas sim como um acontecimento. Pois a cura *exusiática* é um acontecimento perecível de transfiguração geográfica. E aqui quero dizer sobre espaços domésticos porque no morro da Fonte Grande são nossas casas os locais onde macumbarias acontecem: os benzimentos.

A Fonte Grande como local delimitado no contexto da urbanização, ou seja, bairro, mas também como localidade que possui uma história que antecede a urbanização e a chegada dos colonizadores portugueses. O maciço central antes de sua nomeação, quando “em março de 1550 já estavam, pois, oficializadas perante as autoridades do governo geral a existência e a denominação da vila da Vitória” (OLIVEIRA, 2008, p. 66). E anterior ao extermínio que colonizadores portugueses cometeram aos Goytacazes, em 1551 (CICCARONE, 2010). A ilha, antes dessa batalha que a amaldiçoou com a linguagem do colonizador e com a morte do esquecimento. As pessoas *indígenas* que nesse espaço já viviam e aquelas que de África foram raptadas, todas essas pessoas, com histórias que antecedem à sua nomeação, à racialização.

Acredito que a cura é um momento onde a nomeação encruzilha com tudo isso que a antecede, e esse momento nos faz lembrar que podemos viver – de modo perecível – não a História (linear), mas a própria lembrança ecológica de plantas, minerais e animais – incluindo nossa espécie – que sobrevivem à colonização através do manejo coletivo das forças vitais que compõem essas comunidades. A lembrança então é sempre coletiva, porque acontece na relação com outra forma de vida. Aqui, é preciso perceber a vida para além de nossa espécie, e perceber no corpo que, estar viva/o é estar conectada/o com tudo aquilo que é vivo e permite nossa existência acontecer. Não há artificialidade no planeta Terra, porque não há no planeta a possibilidade de alguma coisa ser destituída de natureza.

O que há são transfigurações da matéria, que se modificam nessas relações entre vidas que se diferenciam por espécie ou por modos culturais de viver essa conexão planetária. Então, como criar encontros que nos possibilitem transfigurar nossa matéria sem eliminarmos nossas vidas? Se em todo encontro há uma interferência vital mútua, como então interferir sem extinguir? Porque levantar paredes é uma relação ecológica, assim como plantar, colher e utilizar ervas para benzer outro ser de nossa espécie. Logo, se a construção de uma casa é uma interferência geográfica, o que a vida das plantas e dos minerais ensina a quem constrói o espaço? Ensina a transfiguração. A transfiguração das vidas minerais que assumem formas das lajotas e cimentos utilizados para construir a casa. Então, toda casa pode ser um espaço de cura.

E será um espaço de cura, quando não esquecermos que a transfiguração da pedra para a lajota está circunscrita no sistema capitalista. Então, fazer da casa um perecível templo de cura, passa por perceber a cura justamente como a prática de transmutar as memórias da urbanização violenta, da capitalização vital, das plantações.

Esses momentos em que cultuamos memórias da transfiguração são acontecimentos que nos permitem tornamo-nos invisíveis e insondáveis à linguagem que nos insere numa História de aniquilação, são acontecimentos de Cura *exusiática*. E a cura, como eu disse anteriormente, são esses momentos perecíveis de liberdade ou momentos de liberdades perecíveis.

A Fonte Grande é um dos bairros de Vitória onde, durante o século XX, houve a forte presença de *mulheres cisgêneras indígenas e negras* que praticavam o benzimento nessa comunidade. O benzimento é uma tradição espiritual, que encruzilha saberes ameríndios e africanos com a religiosidade cristã-católica, manipulando plantas e rezas a favor do alívio carnal/muscular e espiritual de pessoas infernizadas pelos sintomas da colonização em suas vidas. Sendo a colonialidade a vida em comunidade ordenada pela economia da memória, por onde se cria, escolhe, elimina, e manipula – insere na linearidade – lembranças e esquecimentos, o trabalho de benzedeiras é tornar possível a compreensão da violência, o fortalecimento biopsicoespiritual e emocional – nos alimentando com memórias da transfiguração. Uma vez que o momento do benzimento é uma interação ecológica na qual vitalidades vegetais, minerais e animais são manipuladas, ocorrendo a limpeza energética que mistura nossas vitalidades. No benzimento, o que se mistura são nossos poderes/possibilidades vitais, gerando outros poderes, e o próprio poder é aquilo que possibilita o movimento, logo, a alteração da forma, portanto, a transfiguração.

Nasci no fim do século XX, e durante a minha infância eu pude ser benzida por algumas dessas *mulheres* que hoje já estão desencarnadas. Atualmente, não existem na Fonte Grande, *mulheres* que reivindicam como benzedeiras e criam momentos de cura à comunidade; pelo menos não publicamente. E de alguma forma, essa extinção do trabalho de benzimento na Fonte Grande se contextualiza num fenômeno que acontece em Vitória, que é o avanço do fundamentalismo cristão, que colonizou essas *mulheres* através da demonização de sua prática e conversão espiritual a igrejas neopentecostais.

A extinção do ofício do benzimento também tem acontecido pela escassez de interesse das novas gerações (filhas/os, netas/os, bisnetas/os) (SIMÕES, 2014), que ao meu ver também tem sido produzido pelas formas contemporâneas de colonização espiritual e filosófica produzidas pela fundamentalismo cristão ordenado pelas ambições políticas e econômicas de congregações pentecostais e neopentecostais brasileiras, que agem com a evangelização

fundamentada na possibilidade de renascimento, porém um renascimento como o rompimento com as memórias que denunciam os dogmas cristãos como princípios fundamentais para a prosperidade moderna. Logo, a evangelização de benzedeiras e de toda sua família é uma técnica de se fazer esquecer do deleite que há na transmutação, é o trauma brasileiro.

Nesse contexto, a poética da artista contemporânea Ventura Profana finca sua importância quando desenvolve, junto com o artista e produtor musical PODESERDESLIGADO, o álbum musical *Traquejos Pentecostais Para Matar o Senhor* (2020). Profana escreveu as seis canções do álbum utilizando-se do mesmo vocabulário que organiza as práticas de evangelização racistas e LGBTfóbicas que ocorrem dentro dos templos cristãos e de outros espaços ordenados pelos seus desígnios. De outro jeito e forma, Ventura Profana também evangeliza, porém prega constantemente a palavra do Senhor transfigurada do sentido colonial. Ela muda o significado das palavras que evangelizam, e converte pessoas à sua espiritualidade *travesti negra*, que se desenvolve (também) no cristianismo. Ventura Profana é uma pastora e foi criada pela sua família e comunidade evangélica para desenvolver técnicas de evangelização a partir do seu canto. Ela cumpre esse desígnio, contudo, através da inversão dos princípios que lhe foram ensinados, como por exemplo, seu posicionamento espiritual de perceber e cultuar Jesus Cristo não como um *homem branco cisgênero e heterossexual*, mas como uma *travesti negra*. Ou, Jesus Cristo como uma pessoa que, assim como nós *travestis* e pessoas *trans*, transfigurou a carne e a alma, e também foi crucificado, morto e executado por ter feito essa transmutação.

A obra de Ventura Profana é fundamental para o desenvolvimento do meu trabalho, pois ela faz aquilo que eu não estou disposta a fazer: evangelizar. Sua obra me é importante pois me aponta outras possibilidades de evangelização que não aquela que deseja nos converter ao Deus que nos patologiza, mas sim a outra possibilidade de Deus, ou seja Deyse, que em si desloca-se dos fundamentos patriarcais, punitivistas, e da heterocisnormatividade que ordenam essas religiosidades no contexto brasileiro. Contudo, o meu limite com o trabalho de Ventura é a própria evangelização, e neste momento se instaura uma encruzilhada. Porque evangelizar é a elaboração racional/linear de fatos, em prol de um convencimento também linear e racional da vida. Na evangelização não há o Desentendimento, mas sim a reafirmação do Entendimento moderno (pensamento) como bússola de nossas vidas contraditórias.

Em contradição, a pastora Ventura Profana anuncia em sua música “EU NÃO VOU MORRER” alguns deslocamentos de sua estratégia de evangelizar, quando inicia a música gritando a saudação de Exú: Laroyê! E durante a letra continua dizendo

Não mais calvário
 Arrebatamos das mãos do senhor
 As chaves de nossas cadeias (eu não vou, eu não vou)
 Dancemos engenhosas e aprendamos a voar (eu não vou morrer)
 Para respirarmos submersas em águas vivas
 Superabundantes
 Em Kalunga, somos eternos.
 (EU..., 2020).

Kalunga, para nós Bantu, é o princípio da vida. É o local da vida diluída, o local onde a vida se forma: o grande mar e sua profundidade imensurável. *Kalunga* é a própria qualidade imensurável da profundidade. *Kalunga* é força completa em si (SANTOS, 2019), ou seja, a força criadora de toda existência. Tudo que existe e que está por vir se faz possível existir porque habita os desígnios de *kalunga*. Uma vitalidade em mistura, em contradição. *Kalunga* é o mundo invisível, o mundo dos mortos, das memórias, das almas. *Kalunga* é o mar. E acredito em *Kalunga* como um local de liberdade precívél, e eu o instauro onde for preciso.

A contraditória evangelização de Ventura Profana é fundamental porque talvez o que ela faça seja criar possibilidades efêmeras de conversão à contradição. Seus shows são tais momentos de culto à contradição, e à possibilidade de trair a linguagem, as palavras.

Yhuri Cruz, em uma das obras de sua série escultórica Criptas (2018-2020), utiliza jato de areia e pintura para gravar em um pedaço de granito negro (80x15cm) a frase “Trair a linguagem, emancipar os movimentos”, e assim, de outra forma, também nos ensina sobre negociações, deslocamentos e rompimentos com o desejo de nomeação.

Além da imagem, essa pedra transfigurada também me ensina com seu peso. Em 2020, visitei o ateliê de Yhuri e pude sentir em minhas mãos os aproximadamente 6kg da pedra. Senti também os pesos de outros trabalhos de Yhuri, que também são feitos de mármore, de granito, de pedra: *Pretusi* (2019-2020), *Esculturas Espirituais* (2018-2020), *Atos* (2019-2020), *Cavalo em Campo de Mármore* (2018). O peso é uma das forças gravitacionais fundamentais da natureza, e ela acontece em todas as partículas que possuem massa. O peso sempre aponta para a direção vertical e para baixo, logo, para o fundo; o fundo do mar. O peso nos possibilita afundar, mergulhar e boiar na superfície.

Ventura me ensina sobre as possibilidades e qualidades de propagação energética através do som que, por sua vez, necessita de massa para acontecer, e acontece como perturbação em todo espaço onde se faz presente. Então Ventura me ensina sobre a cura como desestabilização, desequilíbrio e incômodo. Yhuri me ensina sobre essa força gravitacional “peso” que atua sobre nossos corpos, nos empurra para a superfície do planeta e nos possibilita aprofundar neste local; então, a cura também é uma força que aproxima corpos que se

diferenciam em forma, mas que se encontram na mesma condição ecológica que vivem: a constante atração entre aquilo que se separa, ou seja, o constante encontro. O som, a força de atração e a permanência no encontro também são algumas das incontáveis e misteriosas qualidades do trabalho de benzedeadoras.

Em 2017, ainda na graduação em Psicologia, iniciei uma pesquisa acadêmica e poética com Yasmin Ferreira sobre seu trabalho de benzimento. Yasmin é uma *mulher negra cisgênera*, também conhecida como Vêia do Patuá, e possui 24 anos – a mesma idade que eu. Mora em Vila Velha, cidade vizinha de Vitória. Seu trabalho com o benzimento nasce num acesso que ela mesmo faz de sua linguagem familiar, doméstica. E ao longo dos anos, a Vêia do Patuá tem desenvolvido outras alianças, que a ajudaram desenvolver outras técnicas de cura como theta healing, reiki, cura xamânica, aromaterapia e fitoterapia. Ela também cria cosméticos terapêuticos e vivências (processos de cura coletivos) com as plantas medicinais. E nossa amizade antecede esse estudo que iniciei num contexto de uma disciplina que se propunha a investigar justamente as práticas de saúde integrativa na psicologia.

A disciplina se chamava “Psicologia e Saúde” e, durante uma aula, quando eu e minha colega de classe, Mayara Santiago, questionamos o grupo sobre o modo desresponsável que historicamente a Psicologia vem se relacionando com as estratégias de promoção de saúde que se comprometem com as demandas específicas da população *negra* brasileira, o professor nos responde que essa questão é nova à Psicologia e não haviam estudos para nos auxiliarmos. O que este professor faz é nos traumatizar com o esquecimento, ele cria condições para nos fazer esquecer do trabalho epistemológico desenvolvido por autoras como Neusa Santos Souza, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Kabengele Munanga, Franz Fanon e tantos/as outros/as. Então, para essa disciplina, além de termos criado esse resgate histórico da produção intelectual desenvolvidos por pessoas *negras* (não só brasileiras) acerca dos conhecimentos psi, preparei um trabalho a respeito da palavra e experiência Cura, desenvolvida por benzedeadoras; tendo em vista que o benzimento surge e atua justamente no acolhimento, escuta e intervenção nos traumas raciais e relacionados à agenda de empobrecimento e miserabilidade criada pelo capitalismo.

Após esse primeiro momento de aliança epistêmica e criação poética com a Yasmin, em 2018, a convidei para desenvolver junto comigo, um conjunto de mandingas para adoecimentos psicossomáticos recorrentes na população *negra*. Essa pesquisa com mandingas nasce no contexto da exposição coletiva Malungas, que teve curadoria de Rosana Paulino, e minha participação junto com as artistas Charlene Bicalho e Kika Carvalho. Um dos significados para Malungas é “irmãs de barco”, então juntas nos alimentamos dessa imagem durante todo o

período de pesquisa e criação; que aconteceu em Vitória, e no ateliê de Rosana Paulino, na cidade de São Paulo.

Junto com Veia do Patuá, criamos seis mandingas: (1) xarope para dor de garganta provocadas por gritos de raiva e desespero contra silenciamentos; (2) sabonete para limpar (transfigurar) da pele *negra* memórias de subalternização que produzem nojo, vergonha de sua cor e textura; (3) pomada para dores nos ombros, provocadas pelo peso de estereótipos animalizantes; (4) compressa para curar dor nos olhos que cotidianamente visualizam práticas racistas, que muitos dizem não existir; (5) chá de alecrim, para mergulhos em si; e (6) banho para crises de ansiedades, ajudando a anular a corporificação de projeções racistas e nos acalmar nos momentos conturbados dessa caminhada contra a racialização. Juntas, essas seis mandingas integram a obra *Santinhos* (2018), folhetos coloridos distribuídos gratuitamente na ação *Plantas de Curam* (2018).

Figura 4 - “Santinhos” integrando a ação Plantas que Curam (2018) realizada na Pracinha de Itararé, Vitória (ES)



Fonte: Rodrigo Jesus, 2018.

Para o desenvolvimento desse trabalho, catalogamos plantas, revisitamos modos tradicionais de fazer mandingas, e os atualizamos para o contexto contemporâneo de violência racial. Pesquisamos plantas de fácil acesso na região de Grande Vitória, estudamos suas propriedades de cura, no que diz respeito a sua atuação energética e também muscular. Na frente de cada santinho, instrumentalizamos a pessoa que o acessa, com o modo de fazer a mandinga. E em seu verso, para cada mandinga, disponibilizamos um pequeno conselho, que relacionava

a qualidade da planta com certos adoecimentos psicossociais. Como, por exemplo, “as propriedades das pétalas irão acalmar seus olhos, irritados e doloridos por visualizarem inúmeras violências. A rosa branca irá purificar seus chakras coronário e frontal, que foram obstruídos por racismos” (Santinho “compressa para dor nos olhos”, 2018)

Com a feitura desses Santinhos, iniciei outra etapa da pesquisa: a distribuição dos panfletos. Criei a obra *Plantas que Curam* (2018), que aconteceu em dois bairros de Vitória que possuem em sua grande maioria moradores *negros* e *indígenas*: Itararé e Fonte Grande. Esses dois lugares são marcados pela violência policial, e pelas políticas de empobrecimento moderna. Na ação *Plantas que Curam*, montei uma mesa de madeira em duas praças públicas, sobre elas organizei os santinhos e suas mandingas já produzidas, e me disponibilizei para escutar adoecimentos e construir conjuntamente, com auxílio das nossas mandingas, modos de se curar desses males coloniais.

Figura 5 - Ação *Plantas que Curam* (2018) realizada no morro da Fonte Grande, Vitória (ES)



Fonte: Eva Lacerda (2018)

Figura 6 - Ação *Plantas que Curam* (2018) realizada no morro da Pracinha do Itararé, Vitória (ES)



Fonte: Rodrigo Jesus, 2018.

Com essa ação, o que faço é uma reconfiguração precível de um espaço comum, ordinário, em um local de cura. Cada ação teve duração de aproximadamente 3 horas. Contudo,

como tenho afirmado, cura é um momento espiralado que dilui a fragmentação temporal em passado, presente, futuro, e nos arremessa numa situação de tempo que não obedece à linearidade, o que nos possibilita sentir alguns anos em poucos minutos.

Nesta ação, instauo momentos precípeis de liberdade. E essa ativação é sempre coletiva, porque a liberdade é uma experiência comunitária, grupal. Então a liberdade é a cura, e sendo a cura a experiência de desencantamento da mitologia racial, ela também é a liberdade. Cura e liberdade são modos diferentes de escrever lembretes e convites que nos fazem lembrar de como integrar-se a ecologias sem exterminar a diferença que nos possibilita viver.

A criação de lembretes e convites é o ponto central do benzimento, que nada tem a ver com evangelização e conversão espiritual. Benzimento é transmutação de força e energia, e benzedeadas deslocam-se da evangelização na medida em que não trabalham com o convencimento, ou seja, entendimento linear, mas sim com informes e acolhida daquelas pessoas que querem continuar escutando a linearidade para conseguir criar modos de deslocar-se dela.

Durante as duas ações, a maioria das pessoas reclamaram de dores musculares e me solicitaram massagem. Massagear um corpo é justamente exercer força gravitacional sobre essa massa que se diferencia de mim. A massagem é um encontro e a continuidade deste encontro depende do prazer experienciado na intimidade. Nestes momentos, ela foi instaurada nas trocas de informações faladas, logo, as ondas sonoras. Nesse sentido, meu trabalho em artes se encontra com o benzimento e, também, com as práticas clínicas desenvolvidas pela psicologia e psicanálise, porque nesses três tipos de trabalho, o que há é manipulação das desestabilizações produzidas pelas ondas sonoras, ou seja: a conversa, a fala. Conversar sobre violência racial é difícil, pois na conversa somos deslocadas da mitologia da democracia racial brasileira, e percebemos a condição subalterna, vulnerável, que nos encontramos. E foi essa dificuldade que construímos e habitamos durante as ações *Plantas de Curam*.

Na Fonte Grande, em especial, nossas conversas foram ampliadas para o resgate de memórias da transfiguração que vivenciamos no bairro. Várias das pessoas que encontrei me falaram sobre a relação que tinham com benzedeadas que moravam no bairro. E isso nos fez entender que essas *mulheres* ainda estão vivas, em memória, e continuarão vivas enquanto houver cultos às transfigurações que fizeram em suas vidas e nas nossas.

Plantas que Curam foi um desses cultos. E sendo o culto, um momento, essa experiência estética foi um acontecimento efêmero de liberdade. Pois a função do benzimento é não nos

deixar esquecer que a cura *exusiática* nos faz lembrar no corpo e no gesto, como viver o impossível, ou seja, a liberdade.

2.3. Quarto de cura

“Quilombo é aquele espaço geográfico onde o homem tem a sensação de oceano”.
(Beatriz Nascimento, “Ori”)

Eu tive um sonho. Sonhei com a frase “quarto de cura”, e quando acordei decidi criar os caminhos possíveis para construir esse lugar. A primeira vez que criei esse local foi no Museu Capixaba do Negro Verônica Paes (Mucane), para a exposição *Malungas*. Instaurar locais de cura efêmeros em praças públicas, também produziu em mim o desejo de levantar paredes. O primeiro Quarto de Cura surge como marco que anuncia um outro momento da pesquisa que permitiu o Quarto existir. Porque para montar esses Quartos, me é necessário me aprofundar na geografia em que a instalação será construída.

Foram muitos meses de pesquisa com as benzedeadas da Grande Vitória, e em *Malungas* o que apresentei não foi o resultado dessa pesquisa, mas sim a proposição de uma outra densidade dessa poética macumbeira que continuo desenvolvendo.

Os Quartos de Cura são pontos de minha pesquisa clínica que investiga a relação entre alterações geográficas e corpóreas; como o corpo e o espaço alteram-se um ao outro quando se encontram. Esses Quartos são templos efêmeros, e perduram durante o período que me proponho a criá-lo e vivê-lo. Mas sua efemeridade acontece de modo diferente das ações que desenvolvo na rua, pois no Quarto há presença de paredes e entradas, e isso modifica por completo a experiência clínica. O que esses quartos nos solicitam, é uma intenção e coragem de visitar; escolher adentrar um cômodo desconhecido, mas que talvez nos faça lembrar de outros espaços de cura onde já experimentamos a liberdade. Não ignoro a imprevisibilidade dos encontros, entendendo que uma pessoa pode encontrar com o Quarto sem se programar para isso. Com *Plantas de Cura* (2018), o que faço é interferir em espaços comuns, públicos, de grande circulação, como as praças. Mas com os Quartos de cura a relação não é essa, pois eles são sempre criados dentro de prédios, casas, edificações já existentes. Então, a relação que desenvolvo é também com a história da arquitetura, com a interferência geográfica que possibilitou aquela arquitetura acontecer, e como e porque a construção continua em pé; digo, os interesses políticos que se encarnam nesses espaços e em sua permanência.

O edifício que hoje se instala Museu Capixaba do Negro foi construído em 1912. Em 1924, após tornar-se propriedade estadual, o prédio foi sede do Correio de Vitória, e também do telégrafo. Ao longo dos anos, o prédio também foi sede do Departamento de Estatística, Delegacia e Cooperativa de Servidores Públicos. Em 1988, no contexto do centenário da Lei Áurea, acontece na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) (a mesma na qual fiz minha graduação) o Seminário Internacional da Escravidão, coordenado pela médica psiquiatra Maria Verônica da Pas – que dá o nome ao Mucane. O seminário, juntando outras frentes de lutas, foi de extrema importância para o nascimento do Mucane, em 1993 (BARBOSA, 2018), que teve como sua primeira gestora, Maria Verônica da Pas.

Criar um Quarto de Cura dentro deste local museológico foi importante porque tive a oportunidade de perceber o posicionamento do Estado e da prefeitura de Vitória em relação ao trauma brasileiro de esquecimento: uma relação historicamente e intencionalmente precarizada. Também foi importante interferir nessa arquitetura enegrecida e contribuir na história de aquilombamento que pessoas *negras* iniciaram neste local.

E foi também dentro deste local, durante uma visita à minha obra, que recebi o convite de Renato Santos, para desenvolver um Quarto de Cura dentro de sua casa, no morro da Fonte Grande. Esse segundo Quarto foi inaugurado em 15 de dezembro de 2018, aconteceu até 11 de janeiro de 2019, e teve dimensões de 6m².

Figura 7 - Quarto de Cura #2, morro da Fonte Grande





Fonte: Acervo pessoal, 2019.

A casa de Renato Santos foi o local de ensaios da banda de congo Vira Mundo, do qual é mestre e à qual pertencço desde quando, ainda criança, fui iniciada nessa tradição.

A montagem de um Quarto de Cura sempre me demanda uma escolha criteriosa de tudo aquilo que será integrado ao cômodo, pois tudo que ali estiver poderá ser usado por quem desejar. No Quarto há ervas de poder espiritual, pomadas, xaropes, sabonetes, perfumes, óleos, água, elixir, cristais de cura, velas, álbuns de fotos, diários, livros, desenhos, aquarelas, fotografias emolduradas, patuás, esculturas, instrumentos musicais. Há também áreas destinadas para descansar, sentar, deitar e dormir.

Nos Quartos de cura, me disponho a encontrar pessoas para juntas experimentarmos a fala, a escuta e o silêncio. Em alguns encontros, acontecem massagens, tomamos chás, e escrevemos mandingas, poesias, desenhamos e criamos imagens. Essas visitas são agendadas por telefone, e nossos encontros podem possuir ou não tempo pré-determinado de duração. Nossas conversas giram em torno de como o trauma da racialização se faz presente naquela pessoa que me encontra. Contudo, o fio que conduz o encontro não é o trauma, mas sim a cura. Os Quartos de cura é onde habito de modo mais inflamado, a dissolução do limite entre arte e psicologia.

Em meu consultório clínico, onde trabalho como psicóloga, aprendo cotidianamente sobre a importância do tempo de decantação das memórias acessadas e a importância do pacto que fazemos a cada fim de encontro, que é aquele de nos encontramos mais uma próxima vez. É um trabalho árduo, vagaroso, difícil e cansativo, onde os prazeres se colhem a longo prazo e, também, há alívios imediatos. É comum conseguir chegar e iniciar o encontro e, em alguns casos, pode ser o suficiente para o prazer do relaxamento ser instaurado. A Clínica da

Efemeridade, seja lá onde ela for instaurada, forma sempre uma encruzilhada emocional e um embaraço cognitivo.

Com o Quarto de Cura, também utilizo da psicologia para realizar manobras clínicas. Porém, o pacto que conduz o meu trabalho clínico nesta experiência estética, não é aquele de nos reencontramos num futuro. Pactuamos viver uma mistura, uma imersão.

A imersão, como vimos, é em primeiro lugar uma *ação* de compenetração recíproca entre sujeito e ambiente, corpo e espaço, vida e meio; uma impossibilidade de os distinguir física e espacialmente: para que haja imersão, sujeito e ambiente devem *se interpenetrar ativamente*, caso contrário, falaríamos simplesmente de justaposição ou de contiguidade entre dois corpos que se tocam em suas extremidades. O sujeito e o ambiente agem um sobre o outro e se definem a partir dessa ação recíproca (COCCIA, 2018, p. 41).

A mistura que Emanuele Coccia aponta é aquela que acontece inevitavelmente conosco neste planeta, através de nosso simples, complexo e fundamental ato de respirar. Respirar é infectar-se e ser infectada/o pelo planeta Terra, não apenas porque habitamos a atmosfera, mas porque ajudamos a construir essa situação espacial fluida que nasce com as plantas. Neste caminho, a verdade de nossas vidas enquanto espécie – não como sujeitos, como Coccia escreve – passa a ser a que “nunca poderemos estar materialmente separados da matéria do mundo: todo ser vivo se constrói a partir dessa mesma matéria que desenha as montanhas e as nuvens” (COCCIA, 2018, p. 42).

A experiência de entrar e permanecer nos Quartos de cura é a de misturar-se com as materialidades de memórias de transfiguração. Respirar a qualidade do ar que foi transformado pela vida das plantas que ali preenchem o espaço também com seu cheiro. aroeira, guiné, hibisco, alevante, comigo-ninguém-pode, eucalipto, arruda, abre-caminho, vence-demanda, e outras ervas estão penduradas no teto e nas paredes, e juntas formam a situação atmosférica que promove mudanças no estado físico e emocional das pessoas que inalam seus cheiros, pois o olfato é uma capacidade corporal de memorizar o planeta a partir da emocionalidade que acontece em cada encontro. Então, respirar dentro do Quarto de Cura é lembrar e se emocionar com a origem de nossa animalidade: o reino vegetal.

As plantas permitem e ocasionam a transfiguração da vida em escala planetária. Sem esses seres vegetais, não haveríamos nós, animais. Nós somos filamentos de plantas, somos a transmutação do reino vegetal. Por isso a presença das plantas dentro de nossos organismos é fundamental para nossa saúde, porque ingerir uma planta é reencontrar com aquilo que nos criou. E por sermos suas crias, também necessitamos dos mesmos elementos que lhes possibilitam viver: águas, ar, luz e pedras. Cada *Homo sapiens* é um amálgama diferente,

constituído por esses elementos que nos são comuns e necessários. E viver o Quarto de Cura é lembrar de como nossas vidas foram geridas na mistura, e quais qualidades dos elementares estão em nós.

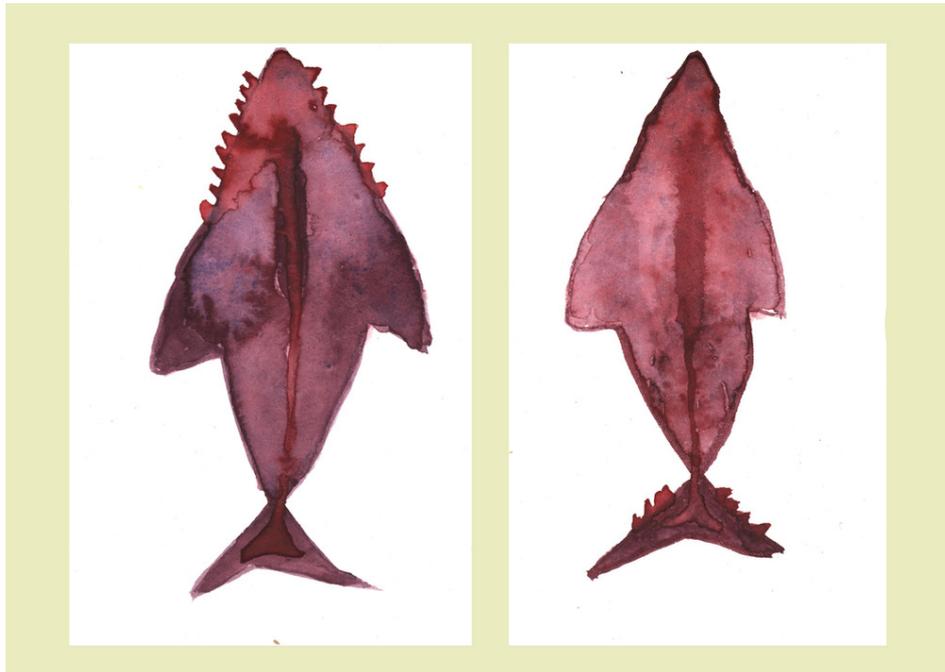
Se inspirar é permitir o planeta entrar em nós e expirar é modificar o espaço com o que somos (COCCIA, 2018, p. 68), nos Quartos de cura praticamos também meditações que nos auxiliam alterar o modo que estamos respirando, ou seja, o modo que estamos vivendo nossas ecologias. Exercitar outros ritmos, frequências, densidades, temperaturas e profundidades, nos auxilia na feitura de outros mundos; mundos em que a contradição seja celebrada. A violência racial e sexual altera nossa respiração, e ao traumatizar nosso corpo cotidianamente, nos conduz a corporificar o Mundo Moderno através de ansiedade, depressão; que, para várias/os de nós são experiências difíceis de serem evitadas. Esses adoecimentos são psicossomáticos, e relacionados ao tempo linear e à respiração. Na ansiedade, nossa relação vital com o ar é modificada. A violência racial é um trauma pulmonar, cardíaco. Por isso, no Quarto de Cura, conduzo meditações que nos auxiliam a compreender e desenvolver respirações que nos façam lembrar que o planeta nos permite viver, mesmo que o Mundo racial nos faça desacreditar desta verdade.

Nos Quartos, também desenvolvo somagramas em formas de aquarelas, e exponho imagens de meu corpo em rituais de transmutação. Somagrama é uma metodologia/ferramenta estético-clínica proposta por Stanley Kelaman (2017), especialmente em seu livro *Corporificando a experiência: construindo uma vida pessoal*, no qual caracteriza somagramas como

imagens que retratam sua história. São enunciados projetivos sobre a natureza de sua organização. Mostram uma situação atual, como você sente internamente, onde está ferido, precisa de ajuda, o que pensa e sente sobre você mesmo. Com uma série de somagramas, você poderá mapear seu passado (KELAMAN, 2017, p. 70).

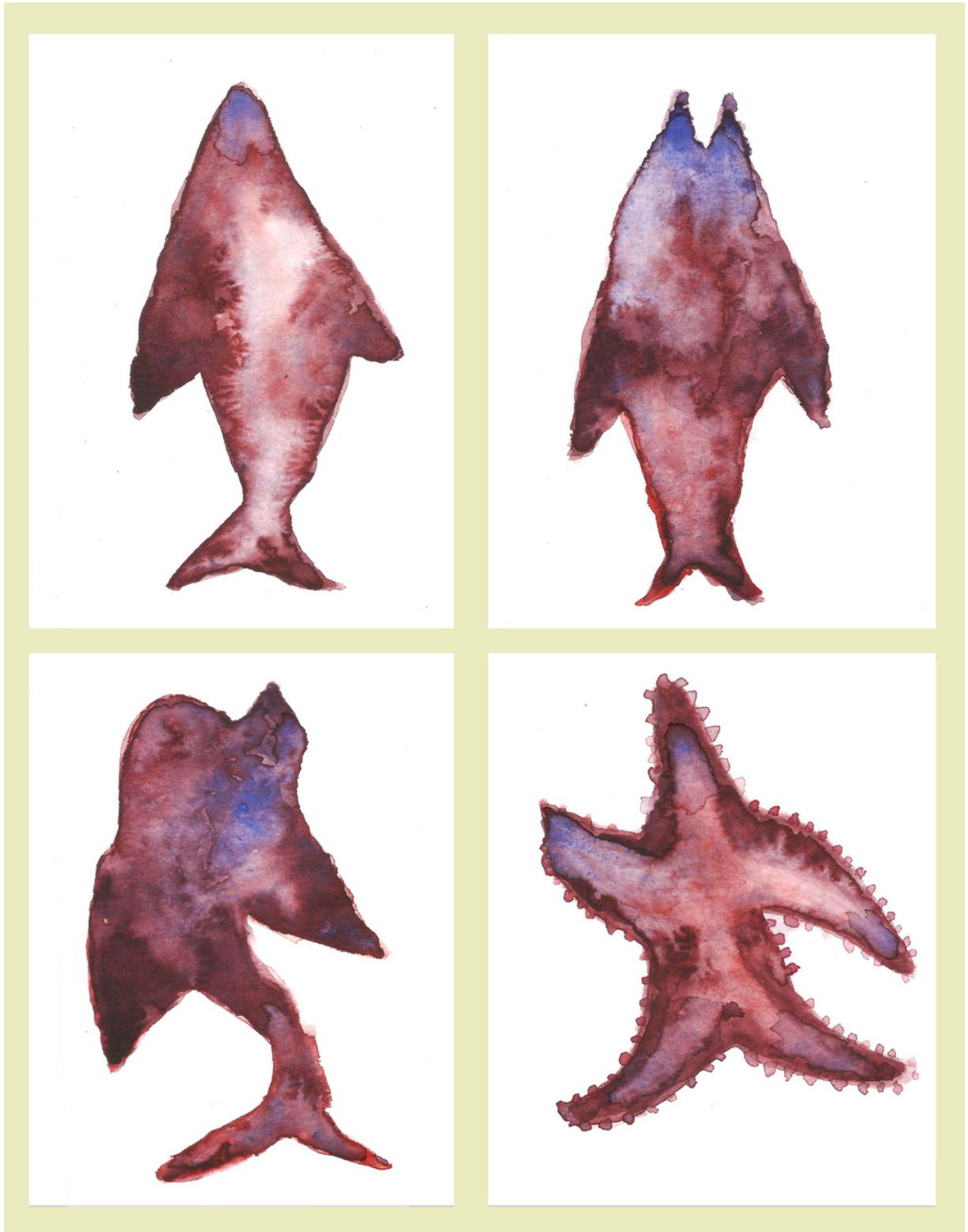
As psicologias ditas “corporais” ou “somáticas” muito me interessam e me ajudam a construir a Clínica da Efemeridade. Já são 5 anos que trabalho com somagramas, seja em experiências coletivas ou individuais. Somagramas não são desenhos sobre algo, mas estéticas que se formam e modificam-se durante a presentificação corporificada das emoções, pensamentos, intuição. Esses desenhos sobre o corpo se modificam durante sua feitura porque nossa corporeidade também se altera durante a criação do desenho.

Figura 8 - Díptico da série “Somagramas de quando consegui perceber as modificações”, 8cm x 12cm.
Pintura em aquarela em papel 300g/m²



Fonte: Castiel Vitorino Brasileiro, (2018-2019).

Figura 9 - Quarteto da série “Somagramas de quando consegui perceber as modificações”, 8cm x 12cm. Pintura em aquarela sobre papel 300g/m²



Fonte: Castiel Vitorino Brasileiro, (2018-2019).

A fotografia não captura minha alma, o que ela registra é a forma que a alma tomou em meu corpo; o registro é a forma, que se desfaz a cada instante. O limite da fotografia será sua própria função: tornar visível. Então com a fotografia, crio paisagens. Não há registro, e sim criação e proposição de caminhos possíveis para imaginação e fabulação. Com as fotografias também crio memórias, no entanto, memórias que ainda encontram dificuldades de serem cultuadas em templos religiosos afro-brasileiros, porque muitas dessas imagens nos anunciam a coragem de transmutar a carne e transicionar de gênero. Anunciam o deslocamento da biologia colonial, que foi integrada aos cultos de matriz africana. Uma biologia binária, onde o corpo é resumido a expectativas coloniais de gênero, sexualidade e cisgeneridade.

Figura 10 – Mesa branca preenchida de fotografias instantâneas²⁰



Fonte: Acervo pessoal, 2019.

Essas fotografias instantâneas foram realizadas no período de um ano, durante práticas de cura desenvolvidas em minhas perambulações pelos estados de Espírito Santo, Rio de Janeiro e São Paulo. Essas imagens organizadas na mesa de modo não linear, registram encontros e criam lembretes sobre a qualidade efêmera de nossos encontros, em duração e,

²⁰ Posicionada no centro do Quarto de Cura que foi montado em minha primeira exposição individual *O Trauma é Brasileiro*.

também, em qualidade. A organização espiralada dessa grande história que se forma nesta mesa, foi feita por mim em conjunto com quatro amigas que se identificam como *travestis* e *bixas*. Nós cinco carregamos essas imagens durante a *Romaria dos Testículos Femininos* (2019) que aconteceu na abertura de *O Trauma é Brasileiro* (2019). A Romaria saiu de minha casa, percorreu o Centro de Vitória com cerca de 50 pessoas, e terminou dentro do Quarto de Cura, conosco organizando as imagens em cima da mesa branca, posicionada no centro do Quarto de Cura.

Figura 11 - “Parede de retratos”²¹



Fonte: Acervo pessoal, 2019.

Uma das imagens que são cultuadas nos Quartos de cura se chama “Hibisco”, e foi desenvolvida na última cama que meu avô usou antes de desencarnar, morrer. A imagem foi realizada pela noite, junto com um importante amigo e amor, Rodrigo Jesus. Essa imagem é uma cena ritualista, que anuncia meu corpo sendo limpadado com gengibre e reequilibrado por hibisco. Aprendi com benzedadeiras que o gengibre tem a capacidade de limpeza profunda, ajudando a eliminar inseguranças e vícios. Posicionei o hibisco em cima de minha genitália. E

²¹ Registro da obra Quarto de Cura montada na casa de Renato Santos, no morro da Fonte Grande. Vitória (ES).

criei um caminho de hibisco sob meu corpo, que nasce da genitália e sobe até o meio de meus peitos. O caminho conecta o chakra *Svadhithana* (que se relaciona com a sexualidade, criatividade, sensualidade, libido e possui a Água como elemento) com o chakra *Anahata* (cujo aspecto principal é o equilíbrio, e o Ar seu elemento correspondente). O que faço é conectar a água com o ar, atuo junto com a capilaridade e, como uma árvore, crio condições para que a seiva libidinal limpe das expectativas de gênero e da racialização, suba contra a gravidade e me alimente por completo.

Figura 12 – “Hibisco”



Fonte: Acervo pessoal, 2019. Assistente de imagem: Rodrigo Jesus.

Essa imagem é cultuada no Quarto de Cura porque ela é uma mandinga que fiz em meu corpo para que eu e outras pessoas sejam alimentadas de coragem toda vez em que a encontrarem. É uma imagem que mostra a coragem em transmutar a carne e a alma. No Quarto de Cura, o que cultuamos é a transmutação do músculo, e não o gênero. Por isso essa imagem não fala apenas de nossas experiências de transição de gênero, mesmo estando contextualizada nele.

Esses Quartos são espaços que criei para experimentarmos nossos corpos fora do regime de explicação e Entendimento. São espaços onde podemos viver e celebrar o mistério da vida

que nomeamos de “imprevisibilidade”. Então, cultuamos os caminhos imprevisíveis aos gêneros e às racializações. Caminhos nomeados de *travestilidade*, *transsexualidade* ou *negritude*. Cultuamos também o limite dessas nomeações, e cultuamos a malandragem em nos nomear. Conversamos sobre nossas qualidades de misturas e sobre aquilo com que desejamos nos misturar, mesmo com medo. E cultuamos essas memórias e imagens de transfigurações, para alimentarmos de coragem.

Talvez os Quartos de Cura sejam locais de culto à nossa capacidade de sermos indescritíveis. Digo talvez, pois há momentos em que experimentamos o prazer em usar a linguagem, quando dialogamos em português sobre aquilo que é nebuloso à palavra; a transmutação do corpo, a escuridão da alma, a *Kalunga*. Talvez esses Quartos sejam locais de esquecimento efêmero, e talvez o esquecimento possa ser uma lembrança transfigurada ou uma lembrança que escondemos de nós mesmas/os quando não temos força para transfigurá-la. E a única certeza que há neste espaço é justamente o *Talvez*, ou seja, acontecimentos que ainda não aprendemos a nomear – porque não se trata do acontecimento, mas do fato de que algo inimaginável pode acontecer –, mas pela necessidade de se fazer lembrar, continuamos dizendo: incertos, acasos, imprevisível e indescritível.

3. TRANSFIGURAÇÕES DA MATÉRIA, TRANSMUTAÇÃO DA ALMA E A IMPOSSIBILIDADE DE TRADUÇÃO

Corpoflor: uma ontologia da Transmutação

Fiz nascer Corpoflor quando ainda germinavam em mim algumas transfigurações que, nestas sociedades modernas, são chamadas de “transição de gênero”. O gênero não é nada além de uma palavra que corresponde e cria linguagens e idiomas que violentam a espécie *Homo sapiens sapiens*, em suas diversas comunidades biossociais. Gêneros são identidades e o problema é que a Modernidade tenha inventado a cisgeneridade como uma verdade essencial, natural, capaz de assegurar o gênero *Homem* e, após, o gênero *Mulher*, marcados ademais por esta binaridade, como condições existenciais de caráter irrevogável, inquestionável, intrínseco e *a priori*. Tal binaridade de gênero é atrelada a um ideal de corpo Humano que desrespeita a variabilidade de formas da espécie *Homo sapiens*, na medida em que sustenta o princípio da cisgeneridade em projeções anatômicas e psicofisiológicas binárias essencializadas e sustentadas na religião.

Em outras palavras, a Modernidade tem enxugado a variabilidade anatômica, hormonal, energética e de outras ordens da espécie *Homo sapiens sapiens*, numa binaridade macho *versus*

fêmea, mas que corresponde a outras binaridades que também sustentam a modernidade como uma sociogênese binária: bem *versus* mal, certo *versus* errado, normal *versus* anormal, comum *versus* diferente.

O que caracteriza a binaridade moderna é a competição, ou seja, o controle e a aniquilação daquilo que se contrapõe a ela. E a competição é assumida pela Modernidade, enquanto sociogênese, não como uma situação a ser resolvida, mas como um pilar ontológico, um fundamento relacional. Ou seja, viver a modernidade, é viver relações inter e intraespecíficas a partir da competição. O que digo é que a imagem da modernidade não é uma espiral, mas de fato uma fita de *moebius*, um tempo-espaço infinito em si mesmo, onde a relação com a alteridade é em si uma relação de controle e aniquilação. Não se trata de uma essência moderna, mas de vontades, ímpetos, desejos, intuições, posturas, modos de pensar, sentir e interferir na alteridade, a nível planetário e universal (universo). A Modernidade é uma ontogênese – processo de formação de Seres – composta por fundamentos filosóficos, científicos, econômicos e religiosos de caráter competitivo.

A Modernidade é um ecossistema e é neste sentido que começo esse capítulo abordando a relação entre Corpoflor e a transição de gênero, pois alguns dilemas modernos fazem parte da história desse Ser; já que Corpoflor nasce numa situação geográfica ocorrida num território terráqueo recortado pela Modernidade (Brasil), ou seja, Corpoflor nasce num espaço de forma precível, criado dentro de ecossistemas Modernos. O nascimento desse Ser não pode ser prescrito a uma geografia *brasileira*, ainda que seja neste pedaço de planeta que tal Ser foi gerado, em 2016.

Veja, a brasilidade não é uma Verdade Essencial, mas uma Verdade inventada como certo modo de violentar. O Brasil, a Nação Brasileira e também a categoria de cidadã/ão brasileira/o correspondem e caracterizam modos modernos de competição e aniquilação, na medida em que a delimitação que essa nação faz no planeta Terra, assim como seus procedimentos para assegurar o *status* de cidadania brasileira – constituído pelo direito à Segurança –, tem sido executados por meio de uma série de aniquilações e usurpações de grupos outrificados pela Modernidade à *brasileira*; grupos *indígenas*, *negros*, *imigrantes*, *ciganos*, *travestis* e *transgêneros*. O *status* de cidadã/o brasileira/o corresponde à oligarquia branca-cisgênera brasileira, que por sua vez agenda e executa as expansões territoriais do Brasil com a eliminação e usurpação de geografias terrestres habitadas por outras comunidades bióticas-sociais que não a brasileira moderna.

Logo, não há limpidez alguma nesse Ser, mas sim, Corpo-flor é uma matéria imunda de histórias e mitologias com as quais compartilha a experiência de habitar o planeta. Corpoflor

não é uma novidade para a Modernidade, muito menos uma resposta a sociedades Modernas, mas Corpoflor é a conexão com a Prevalência de uma série de qualidades vitais criadas em comunidades biótico-sociais que o antecede, o possibilita e o acompanha.

No entanto, o que tem possibilitado a ontogênese Corpoflor não há de ser meu reposicionamento na história Moderna – a mudança identitária – mas sim, a coragem para acolher a condição efêmera e mutantes das matérias planetárias, e a coragem de se relacionar com as alteridades a partir de relações como protocooperação, e outras que não a competição. Coragem como uma capacidade vital relacionada ao prazer e à sobrevivência e, portanto, presente em toda e qualquer Forma de vida. É que não foi apenas a minha coragem a responsável por criar esta obra Corpoflor, que toma forma de fotografia, textos, esculturas e cria espaços percíveis de liberdade. Corpoflor é fruto da coragem que todos os reinos vitais possuem.

Corpoflor é uma ontologia, que em seus primeiros momentos, muito me fez perguntar: como reivindicar para mim uma animalidade, sendo a animalização justamente a violência racial que me machuca cotidianamente? Por isso, ainda que seja eu a autora desta obra, torna-se importante dizer sobre nossa diferença sociogênica, porque eu e Corpoflor possuímos ontologias diferentes. Corpoflor me faz perguntas e me ajuda a construir novas questões dentro desta Mitologia Moderna a qual integro. Mas, Corpoflor possui os seus dilemas e deleites, que nada tem a ver com a Modernidade.

Figura 13 - Série Corpoflor



Fonte: Acervo pessoal, 2016-2021.

E é nas feitura de Corpoflor que tenho encontrado e experienciado fundamentos que me ajudam a responder: a animalidade de um corpo *Homo sapiens sapiens* retinto, torna-se a violência racial “animalização” nestas civilizações Modernas, mas essas civilizações não são a únicas existentes, e no deslocamento ontológico das mesmas, a condição animal de um corpo retinto passa a ser experienciada em outras Histórias. Aqui, quero dizer sobre a História da Transfiguração. Pois é disso que se trata em Corpoflor: um corpo de epiderme retinta, que modifica suas qualidades hormonais e sua formação óssea e muscular, a fim de sentir o prazer do que a Modernidade me diz ser incorreto, anormal, inexistente: o prazer em abandonar o desejo da Eternidade da Forma, o prazer em Transmutar.

Figura 14 – Série Corpoflor



Fonte: Acervo pessoal, 2016-2021.

3.1. A Eternidade da Forma e a Hereditariedade Interespecífica da Percividade

Corpoflor é uma promessa: haverá a impossibilidade de eternizar sua Forma, porque o que lhe é Eterno é a mudança. O que se repete não são as Formas, mas o reposicionamento das Formas, a insistência do gesto – fruto das memórias corporais criadas na transfiguração –, as cores, os sabores e os cheiros. O desafio da perpetuação de Corpoflor no Planeta Terra é produzido pelo caráter de *problema* que toma a percividade da Forma no espaço-tempo racial, tendo em vista que o espaço-tempo racial é justamente a Modernidade enquanto interferência geográfica que se expande com a escravidão e genocídio de habitantes terrestres por ela (Modernidade) outrificados/racializados. Em outras palavras, é a raça como Forma, a Forma Racial, o que se deseja que se torne eterno, ou seja, perpetuar a racialização como Forma eterna

de viver o planeta Terra, o que é a interferência racial no nível geográfico. Mas a geografia interferida pela modernidade é habitada por outros Seres – incluindo Corpoflor : esta geografia é o planeta Terra.

Figura 15 - Série Corpoflor



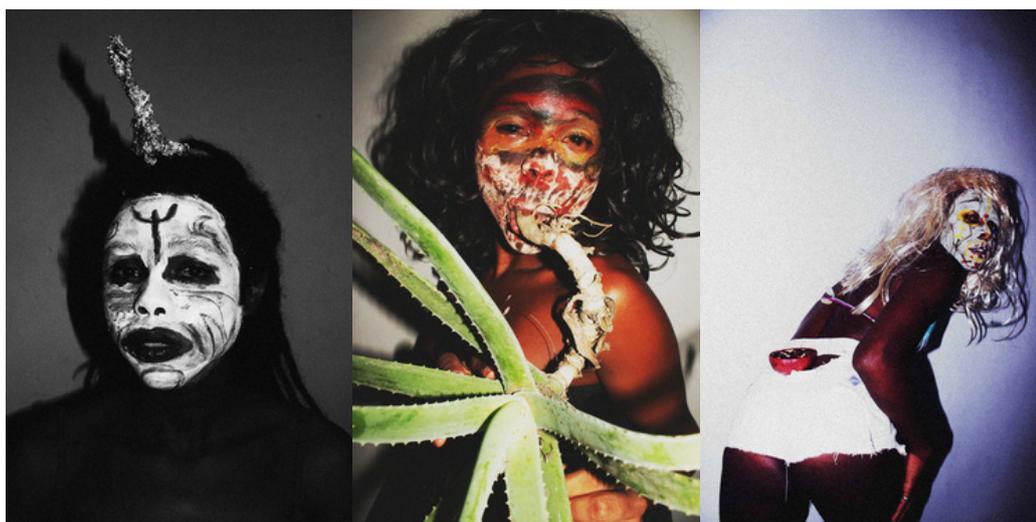
Fonte: Acervo pessoal, 2016-2021.

No entanto, Corpoflor não é uma resistência à Modernidade, é a Modernidade que resiste à ontologia Corpoflor. O problema da Forma Eterna, que é o problema da Eternidade atrelando-se à Racialização, é caracterizado pelo enlace que a Modernidade faz com alma e estética. A Modernidade fez da Alma um fator biológico e fez da biologia de pessoas de peles escuras um fator religioso e amaldiçoado. Ou seja, estética (aspectos fenotípicos) tornam-se um fator que *determina* a alma como aquilo de mais profundo e irrevogavelmente defeituoso, a alma se torna o aspecto mais importante da raça, porque alma passa a ser percebida como aquilo que antecede qualquer história, aquilo que se nasce com, aquilo que se possui antes de tudo: o defeito, a incapacidade, uma incapacidade ontológica, sendo que a própria ontologia é pensada como Forma Eterna Racial. Então, a alma (e o pensamento, a emocionalidade e a intuição) é considerada como uma Forma ou defeituosa ou correta de viver o planeta, com a qual nascemos e que não podemos mudar – talvez melhorar, se redimir, mas nunca, mudar –, porque este é o destino dos Seres na Modernidade: padecer na eternidade de sua Forma primitiva ou evoluída – segundo a binaridade Moderna. Algo muito presente na doutrina estadunidense do século XIX “Destino Manifesto”, que defendia a colonização branco-estadunidense como um destino civilizatório criado por Deus.

Destino é aquilo que está determinado a acontecer. Neste sentido, a racialização é algo inevitável na Modernidade, e algo inevitável para a Corpoflor é o desfalecimento da previsibilidade, que a modernidade vai traduzir como um descompromimento das leis naturais do

universo, o universo Moderno. Veja, abandonar o desejo de prever um acontecimento é romper com o regime da temporalidade linear onde opera a racialização. Nesta operação, a Modernidade patologiza vidas com Formas imprevisíveis, mas o que as faz serem patologizadas não é apenas a diferença de suas Formas, mas a insistência de viver desta maneira: em Formas diferentes e em Formas *em* diferença.

Figura 16 - Série Corpoflor



Fonte: Acervo pessoal, 2016-2021.

Então, a imprevisibilidade de sua presença/forma torna-se um princípio da ontologia Corpoflor de hereditariedade. Mas, aqui, a hereditariedade entendida como uma dinâmica vital descolada da parentalidade Moderna, ou seja, restrita a interações entre vidas da mesma espécie, e, até mesmo, restrita às noções de Humanidade criadas com ajuda da psicanálise.

Na ontologia Corpoflor, o princípio da Hereditariedade possui uma amplitude interespecífica, ou seja resulta da relação fundamental entre espécies, reinos diferentes; é na perpetuação da imprevisibilidade que a hereditariedade se funda. Na ontologia Corpoflor, o que a hereditariedade transmite, são informações genéticas que nos possibilitam instaurar experiências de liberdade e cura, utilizando a imprevisibilidade e a efemeridade como princípios da Transfiguração, essa dinâmica eterna e irrevogável dos seres terráqueos. Em outras palavras, Corpoflor nada tem a ver com Modernidade, mas quando dela se aproxima, torna-se um lembrete de que a ontologia Moderna não é nada além de uma história colonial da qual podemos nos deslocar com a Transfiguração em nível energético, hormonal, gestual, emocional, biológico, assim como do desejo e do pensamento, Transfiguração que se dá, igualmente e irrevogavelmente, em nível comunitário.

Figura 17 - Série Corpoflor



Fonte: Acervo pessoal, 2016-2021.

3.2. Efemeridade não se restringe ao corpo: ancestralidade interespecífica

A efemeridade não é apenas um princípio da ontologia Corpoflor, mas uma condição terráquea na qual Corpoflor tem desenvolvido modos diferentes de se relacionar. É que a vida, seja ela qual for, não se restringe à matéria animada – aqui, desconsidero a possibilidade de matérias inanimadas, pois em tudo há vida –, mas diz de uma religação constante com a astrologia que nos pertence; ainda que a constante na Modernidade seja uma religação direcionada pelo desejo de dominar, usurpar e assassinar. Mesmo assim, demonstra-se uma conexão planetária, a qual por sua vez deve ser rompida.

Importante dizer sobre religação, porque é justamente a palavra Religião que constantemente é utilizada para cristalizar complexidades ontológicas numa posição de outroridade primitiva. Neste modo de colonizar, ciências físicas, químicas, medicinais, filosóficas são suprimidas no fetiche do primitivismo. Ou seja, as benzedeiças deixam de ser botânicas, médicas, científicas da física e química, e tornam-se apenas pessoas cujo destino é se religarem a um primitivismo.

Mas, Corpoflor e benzedeadas religam-se à vida planetária a partir de princípios outros que não a racialidade, cisgeneridade, transexualidade ou nacionalidade. Trata-se de uma religação astrológica cotidiana, em níveis imensuráveis pelo princípio Moderno da Identidade. Nota-se a religação no nível comunitário interespecífico, que nada tem a ver com uma *sororidade* humana, mas sim com apostas radicais em relações que reposicionam/confirmam essas vidas em outras ontologias e as possibilitam perceber-se como organismos terrestres, organismos galácticos, organismos de origem animal ou híbridas de reinos, e tudo aquilo que não reafirma a subjetividade como princípio e nem mesmo fundamento; e, tampouco, a história da política de subjetivação moderna como um destino.

Estou reposicionando a transfiguração como um princípio da (Clínica da) Efemeridade, e espiralando a efemeridade no espaço-tempo encruzilhado, inaugurado pelas transfigurações e metamorfoses. E ainda, lembrando que transfigurações, sendo elas quais forem, acontecem numa religação indissolúvel e, por vezes, indescritíveis, com a vida planetária e sua galáxia. É que a metamorfose da matéria é um processo químico-físico e, ao deslocarmos da Identidade como categoria de percepção vital, as vidas terráqueas tornam-se expressões/formas singulares de uma matriz comum: o planeta Terra e o Sistema Solar.

Então, metamorfoses são acontecimentos característicos da própria condição de Seres Vivos, pois a vida se caracteriza pela sua ininterrupta mudança. A transfiguração da forma é antes uma experiência celular que independe de cultura (aos modos da sociologia, e não da biologia). As culturas sociais modelam a mudança, e as culturas bióticas possibilitam a mudança.

Leda Maria Martins, quando se dispõe a nos contar sobre o Tempo Espiral, a partir da obra de Ngugi wa Thiong'o (1997:139) a respeito da ancestralidade em cosmovisões africanas, tece o seguinte comentário:

Essa percepção cósmica e filosófica entrelaça, no mesmo circuito de significância, o tempo, a ancestralidade e a morte. A primazia do movimento ancestral, fonte de inspiração, matiza as curvas de uma temporalidade espiralada, na qual eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em processo de uma perene transformação. Nascimento, maturação e morte tornam-se, pois, contingências naturais, necessárias na dinâmica mutacional e regenerativa de todos os ciclos vitais e existenciais. Nas espirais do tempo, tudo vai e tudo volta (MARTINS, 2003, p. 84).

A obra de Leda Martins é, de fato, um pilar para o estudo que aqui faço sobre Efemeridade, pois sua obra também aponta um caminho relacional com a morte que fundamenta a própria experiência da transfiguração. E, neste momento, me é preciso tornar presente a diferença entre morte e aniquilação, que venho tecendo com a Clínica da Efemeridade e com

as Estéticas Macumbeiras. Pois, na Ontologia Corpoflor e em cosmologias Bantu, a morte não é um fim, mas é, de fato, um momento vital de modificação da forma, jeito e qualidade de presentificar-se enquanto vida em comunidade. Já a aniquilação, penso eu, é justamente o desejo de se fazer esquecer um certo modo de viver o planeta e sua galáxia. Porque a aniquilação também pode ser nomeada como “genocídio”, “extermínio”, “escravidão”, “violência racial” dentre outras nomeclaturas utilizadas para dizer sobre a agenda moderna de controle, usurpação e esquecimento vital. Em poucas palavras, posso dizer que morte se compõe de lembranças, na medida em que morrer é metamorfosear, ou seja, modificar um conteúdo/forma já existente, por isso a inseparabilidade entre morte e vida. Já, aniquilar caracteriza-se como o desejo de fim, da limpidez, do fazer esquecermos que certa vida existiu.

Neste sentido, quero demonstrar a ancestralidade não no nível cultural, como geralmente percebemos com as culturas “afro-brasileiras”, ou seja, a ancestralidade como gesto que religa e recria sistemas filosóficos de origem africana, em gestos corporais que persistem em pessoas *negras* brasileiras. Bem, neste contexto, Leda Maria Martins, nos diz sobre a performance ritual do congadeiro (as culturas de Congados no Brasil):

Esse processo pendular entre tradição e a sua transmissão institui um momento curvilíneo, reativador e prospectivo que integra sincronicamente, na atualidade do ato performado, o presente do pretérito e do futuro. Como um logos em movimento do ancestral ao performer e deste ao ancestrante e ao infans, cada performance ritual recria, restitui a revisa um círculo fenomenológico no qual pulsa, na mesma contemporaneidade, a ação de um pretérito contínuo, sincronizada em sua temporalidade presente que atrai para si o passado e o futuro e neles também se esparge. Abolindo não o tempo, mas a sua concepção linear e consecutiva. Assim, a ideia de sucessividade temporal é obliterada pela reativação e atualização da ação, similar e diversa, já realizada tanto no antes quanto no depois do instante que a restitui, em evento (MARTINS, 2003, p. 85).

Aqui, Leda Maria me ajuda a tocar no ponto crucial de meu posicionamento epistêmico frente à Transmutação, porque a transmutação da nossa subespécie *Homo sapiens sapiens*, na Clínica da Efemeridade, não é uma questão de gênero, ou seja, não serão as mitologias de Sexo e Gênero os princípios de percepção da transfiguração. Porque, a transmutação está localizada justamente numa situação espaço-temporal que não a linear, sendo a linearidade o que fundamenta o Tempo Racial, o Tempo Sexual e o Tempo de Gênero. Pois, deslocando-se de análises culturais modernas, conseguimos perceber que o que se transmite nas transfigurações de nossa espécie não são os binarismos filosóficos de gênero, o que nomeamos, aqui, de “transição de gênero”. A nível terráqueo, trata-se de retransmissões de um legado ancestral terrário e galáctico: a metamorfose.

Para isso, é preciso assegurar nossa condição enquanto espécie animal, a fim de percebermos nossa transfiguração animal acontecendo não num nível trans cultural ou social moderno, mas num nível interespecífico.

Vejamos exemplos como as metamorfoses de insetos da ordem dos besouros, como a joaninha que transmuta, ao longo de sua vida, para quatro estágios (ovária, larva, pupa e joaninha). As borboletas também de metamorfoseiam, do estágio ovária para o estágio nomeado de borboleta. Ainda nos insetos, temos os gafanhotos e os percevejos, que nascem como ninfas e transmutam até chegarem na fase “adulta”. Em anfíbios, as metamorfoses acontecem em espécies como rã europeia (*Rana temporaria*).

Das metamorfoses, muito me interessa aquela que ocorre com as enguias (*Anguilla anguilla*), cujos acasalamentos ainda nos é um mistério. As enguias possuem cinco fases distintas ao longo de suas vidas: larvas leptocefalas, enguias de vidro minúsculas, enguias jovens, enguias amarelas mais velhas e enguias prateadas adultas. Em cada uma dessas fases, a metamorfose gera diferenças físicas radicais, que as tornam animais diferentes. Com as enguias, penso nas metamorfoses de nossa espécie produzidas por terapias hormonais, através das quais nossos corpos *Homo sapiens sapiens* passam a viver metamorfoses como: nascimento ou interrupção de crescimento dos pelos e cabelos, mudança da textura de pele, mudança de feromônio, crescimento de mamas, aumento de clitóris, retenção de líquidos e redistribuição da gordura corporal, interrupção do ciclo menstrual, mudança de voz.

As camuflagens e os mimetismos nos animais também são muito importantes para a Ancestralidade Interespecífica que eu e Corpoflor propomos. Conhecemos as camuflagens da lagarta barão-comum (*Euthalia Aconthea*), do bicho-folha e de outros insetos da subfamília *Pterochrozinae*, ambas espécies cuja forma muito se assemelha a vidas do reino vegetal. Sobre mimetismo, temos a relação entre a borboleta monarca (*Danaus Plexipus*) e a borboleta vice-rei (*Limenitis archippus*) que são muito parecidas esteticamente, mas possuem gêneros completamente diferentes, assim como também apresentam estruturas reprodutivas diferentes. Interessante esse caso de mimetismo, porque com ele podemos repensar o vínculo social entre os gêneros *travesti*, *mulher transsexual* e *mulher cisgênera*: três formas de uma mesma espécie que se confundem entre si, ainda que se diferenciam em suas estruturas corporais.

Ainda com as borboletas, existem as borboletas serpentes (*Attacus atlas*) com suas grandes asas estampadas, e a *Dynastor Darius* que, ainda em seu casulo, cada uma em seu período vital, ambas assumem formas corporais que se assemelham a cobras. A questão fundamental que essas duas borboletas têm a nos dizer é também sobre a capacidade da forma, não como um determinismo biológico, mas a partir de um entendimento da Transfiguração

como processo, um acontecimento maleável. Pois não se trata dessas borboletas quererem ser cobras, como seria pensado sob a ótica das mitologias Modernas, que poderia até mesmo incluir em sua leitura um ideal de disforia desses animais, no sentido de que essas borboletas transfiguram porque são incompletas – como acontece nos discursos de médicos e psicanalistas sobre pessoas *travestis* e *transsexuais*. As transfigurações animais não são buscas por algo que falta, mas a mobilização e a modulação daquilo que nos pertence, nos integra, nos caracteriza: a efemeridade de nossas Formas.

As borboletas que de longe se parecem com cobras, sabem que, quando for preciso, voarão. No prazer e no perigo, elas não rastejam, e sim, voam. Porque não são cobras, ainda que pareçam. Por fim, essas *passibilidades*, mimetismos e camuflagens, nos anunciam que a forma não determina a experiência no planeta, porque a vida terrestre não se reduz às formas; ela é, essencialmente, mudança.

3.3. Ancestralidade Sodomita e a impossibilidade de tradução

Neste momento, quero dizer sobre as metamorfoses da espécie *Homo sapiens* que a Modernidade compreenderá sob o espectro de “transição de gênero”. Gêneros são mitos, e mitos são modos de explicar o surgimento de algo. Então, gêneros são mitos Modernos que explicam metamorfoses sob interesses coloniais das ciências biológicas, da indústria farmacêutica e da Economia.

Não é do meu interesse desenvolver aqui uma genealogia dos gêneros, mas desfazer a mitologia dos gêneros – e tudo aquilo que lhe compõe e lhe possibilita – como uma ferramenta de percepção vital em nível planetário. Em outras palavras, gêneros não organizam culturas que não aquelas ocidentais/ocidentalizadas. Então, o problema não se restringe à transfobia e à travestifobia, porque essas violências de fato só se tornam possíveis numa sociedade organizada pela mitologia dos gêneros, composta pela cisgeneridade, travestilidade e transsexualidade. No entanto, não considero maléfica ou errada a cisgeneridade, muito menos acredito na transição de gênero como uma fórmula “decolonial” ou uma radicalidade – da perspectiva da Clínica da Efemeridade. Porque, a radicalidade necessária não é o movimento de reposicionamento identitário, que apenas nos muda de lugar dentro da *plantation*. Então, assim como não reitero o orgulho racial, e muito me afasto das políticas de enegrecimento que nos recolocam na mitologia racial, também desacredito no orgulho de gênero – seja qual for – como um caminho

ideal de descolonização. O que reivindico é o fim da categoria gênero como ferramenta de modulação de nossas transfigurações.

Não que os gêneros sejam algo ruim em si, os avalio a partir do que são capazes. Então, eles não são capazes de nos retirar da ontologia Moderna, logo, da colonização em todos os níveis existenciais. As transições de gênero são capazes de ativar sensibilidades com a condição planetária de Transfiguração, no entanto, as transições de gênero não são garantias de que transfigurações planetárias serão sentidas a partir de outras relações que não a competição, e outros desejos que não o de aniquilar e se fazer esquecer. Pessoas que transacionam de gênero também continuam vivendo a História da Modernidade e, sendo assim, continuam, por vezes, desejando e praticando a violência racial e todas as demais violências que configuram a colonialidade.

Então, quero dizer sobre quando os gêneros se tornam ferramentas de tradução cultural, ou seja, quando colonizadores – ao longo de toda história do Brasil – utilizam-se das categorias *mulher*, *homem*, *travesti* e *transsexual* para *explicar* – e assim criminalizar, demonizar – sistemas culturais completamente diferentes dos portugueses e do *brasileiro*.

E no Brasil, a violência da tradução é ainda mais complexa, porque historicamente as experiências “sodomitas” foram traduzidas – pelos estudos acadêmicos – como “homossexuais”, a exemplo de Francisca/Xica Manicongo e Tibira. Sodomita era o adjetivo que criminalizava pessoas que vivam sexualidades distantes dos ideais cisheterossexuais já presentes no início da colonização do chamado Brasil – e de todas as demais colônias sul-americanas. Então, sodomitas eram aqueles que praticavam o que eles traduziam como sodomia, que não se restringia a comportamentos entre duas pessoas com o *mesmo* aparato genital, mas se ampliava para englobar comportamentos de outras modalidades organizacionais, por exemplo, uma pessoa testiculada que utilizava e cumpria papéis femininos, assim considerados pelas lentes luso-coloniais. Bem, o cuidado que tomo, aqui, é de não traduzir essas experiências sexuais e sociais como “homossexuais”, “lésbicas”, “travestis” ou “transgêneras”, porque, de fato, não o são, se nos aproximamos das culturas capturadas pela linguagem colonial. A partir disso, uma outra a questão se coloca: como essas pessoas se nomeavam?

Em 1999, o antropólogo Luiz Mott, nos falando sobre a presença sodomita no início da colonização, faz um enlace entre sodomitas e as categorias *gays*, *lésbicas* e *travesti*, e nos aponta que

Tão generalizada era na terra brasilis a homossexualidade, que os Tupinambá tinham nomes específicos para designar os adeptos desta performance erótica: aos homossexuais masculinos chamavam de Tibira e às lésbicas de Çacoaimbeguira (MOTT, 1999, p. 6).

A pergunta inicial que nos faço é: se de fato eram tibira e çacoaimbeguira as palavras utilizadas pelos Tupinambá para dizer sobre si, por que traduzimos as palavras e os comportamentos para categorias Modernas como gays e lésbicas?

O mesmo problema acontece com traduções contemporâneas de *kudína/ cudinas / cudinhos*, dos chamados *Guaicuru*, para experiências e aspectos modernos de transição de gênero. Vejamos relatos publicados na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1839; 1850):

[...] entre os Uaicuru's e Xamicocos ha, ainda que poucos, alguns homens a que estimam e são estimados a que chamam cudinhos, os quaes lhe servem como de mulheres, principalmente nas suas longas digressões. Estes cudinhos ou nefandos demonios, vestem-se e se enfeitam como as mulheres, fallam como ellas, fazem só os mesmos trabalhos que ellas fazem, trazem jalatas, ourinam agaxados, tem marido que zelam muito, e tem constantemente nos braços, prezam muito que os homens os namorem, e uma vez cada mez affectam o ridiculo fingimento de se suporem menstruados, não comendo como as mulheres n'aquella crise, nem peixe nem carne, mas sim algum fructo e palmito; indo todo os dias com ellas praticam ao rio com uma cuya para se lavarem, ao supposto tanque da sua jalata (Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo 13, 1850, p. 358).

Em seu estudo etno-histórico acerca das organizações culturais desenvolvidas pelo grupo *indígena* Mbayá-Guaicurú entre os séculos XVI e XIX, Herberts (1998, p. 19) aponta que, na margem ocidental do médio rio Paraguai, entre os afluentes Pilcomayo e Yabebiri, habitavam grupos *indígenas* de *ethos* belicoso, que pelos Guarani eram chamados, genericamente, de Guaicurú. E a autora continua a contextualização com a seguinte nota de rodapé:

‘Guaicurú’ em Guarani tem a seguinte tradução segundo Boggiani (1899, p. 112): ‘Guá es partícula que lleva consigo el significado de gente, habitante, nativo; Aí quiere decir malvado, malo, falso, traidor; Curú significa sarna, suciedad de la piel, y, por conseguinte icurú - sarnoso, sucio. De todo lo cual deriva: Guáai-icurú o sea, gente malvada y sucia’. Também são denominados pelos sinônimos Guaycúru, Guaikuru, Aicurus, Aycurús, Uaicurús ou simplesmente índios cavaleiros (HERBERTS, 1998, p. 19).

Já no reino de Ndongo (atualmente composto por Angola), em 1582, o Padre Baltasar Barreiro, da Companhia de Jesus, encontra com uma pessoa daquele território, e muito se assusta e demoniza sua existência. O antropólogo Luiz Mott apresenta o relato que o Padre Baltasar Barreiro, da seguinte forma:

Ao visitar o reino de Ndongo (atual Angola) o Padre Baltasar Barreiro, da Companhia de Jesus, informava a seus superiores que ‘na libata do soba Songa, achei aqui um grande feiticeiro que andava em trajes de mulher, e por mulher era tido sendo homem: a coisa mais feia e medonha que em minha vida vi. Todos haviam medo e ninguém lhe ousava falar, porque era tido por deus da água e da saúde. Mandeí-o buscar e trouxeram-no atado. Quando vi, fiquei atônito e todos pasmaram de ver cousa tão disforme. Vinha vestido como sacerdote da Lei Velha, com uma caraminhola feita de seus próprios cabelos, com tantos e tão compridos michembos (sic) que parecia mesmo o diabo. Em chegando, lhe perguntei se era homem ou mulher, mas não quis responder a propósito. Mandeí-lhe logo cortar os cabelos que faziam vulto de um velo de lã, e tirar os panos com que estava vestido, até o deixar em trajes de homem. Aí ele confessou que nascera homem, mas que o demônio dissera a sua mãe que o fizesse mulher, senão havia de morrer e que até agora fora mulher, mas que daqui por diante, pois lhe dizia a verdade, queria ser homem. É já tão velho que tem a barba toda branca o qual trazia raspada’ (MOTT, 2008, p. 3).

Este relato torna-se importante não apenas pela sua “antiguidade”, mas justamente por demonstrar o quão perversa, demorada e persistente tem sido a colonização em seus atos de traduzir metamorfoses e transmutações de nossa espécie. O Padre Baltasar utiliza das mitologias cristãs para, ainda naquele momento, corroborar para o que na contemporaneidade temos chamado de cisgeneridade. Logo, ainda que o relato demonstre vestígios de que a sociedade Ndongo acolhia integrantes dali que transmutavam seus corpos, tais vestígios estão impregnados de ódio, medo e repulsa colonial daquele que o escreve. Nos é preciso questionar todas essas interpretações, porque elas foram atreladas à uma emocionalidade e cognição designadas e constituídas pelo desejo de evangelizar, ou seja, tornar errado o que se é e apresentar a salvação.

Mas todas comunidades do reino Ndongo tinham realmente medo dessa pessoa metamorfoseada? Meu questionamento não tenta eliminar os conflitos éticos e morais que aconteciam nas sociedades africanas a respeito das pessoas transfiguradas, até porque é inconcebível uma imagem de África como um território límpido de conflitos entre si e me refiro, aqui, explicitamente às histórias que antecedem à colonização moderna. O que tenho a dizer sobre isso é que ao nomear de “demônio” a força espiritual que acompanha aquela pessoa, o Padre Baltasar a insere no enlace emocional de culpa e pecado cristão e a torna assim pecadora e, conseqüentemente, a faz sentir-se culpada. E o fato colonial que é a Modernidade fica ainda mais assombroso quando se percebe que essa prática de pecaminar comportamentos sexuais nunca deixou de ser um pilar na ontologia do Ser Moderno.

No contato com o colonizador, de fato aquela pessoa pode ter se sentido acuada, com medo, sendo confrontada e manipulada a falar sobre sua vida e cultura comunitária de um modo a corroborar com as previsões coloniais. Tendo em vista que o Padre nomeia e organiza a

conversa como uma confissão, logo, todo e qualquer fato foi manipulado e reescrito sob a lógica do pecado. Então precisamos imaginar que o sofrimento relatado naquela carta não estava relacionado à experiência de transfiguração, mas sim com a relação colonial que foi estabelecida com sua vida metamorfoseada.

Continuando com o antropólogo Luiz Mott, o autor nos mostra outro importante relato, dessa vez, localizado na segunda metade do século XVII, produzido pelo frade capuchinho Giovanni Antonio Cavazzi de Montecucolo (1621-1678), que viveu cerca de 17 anos em Angola:

Eis seu relato escandalizado sobre os quimbanda no início da segunda metade do Século XVII: ‘Entre os feiticeiros, um há que não mereceria ser lembrado, se esta omissão não prejudicasse o conhecimento necessário que eu, por meio deste escrito, pretendo dar aos missionários. Chama-se nganga-ia-quimbanda, ou ‘sacerdote chefe do sacrifício’. Este homem, tudo ao contrário dos sacerdotes do verdadeiro Deus, é moralmente sujo, nojento, impudente, descarado, bestial e de tal modo que entre os moradores da Pentápolis teria o primeiro lugar. Para sinal do papel a que está obrigado pelo seu ministério, veste fato e usa maneiras e porte de mulher, chamando-se também a ‘grande mãe’. Não há lei que o condene como não há ação que não lhe seja permitida. Portanto, fica sempre sem castigo, embora abuse sem embaraço de sua impudência, tão grande é a estima que por ele o demônio inspira! Por isso são julgados favores os mais manifestos ultrajes que ele faz à honra dos casados ou às concubinas dos mais guardados haréns. Este embusteiro distribui, ele também, cinturas para diversos usos supersticiosos. Além disso, quando há sacrifícios, cobre os ombros com peles de leão, tigre, lobo ou doutra fera e pendura nelas umas sinetas chamadas pamba. Outras vezes, conforme a variedade das funções, veste um tecido de folha de mbondo (baobá), enfarinha todo o rosto, pinta-se com várias tintas e ostenta orgulho com semelhantes porcarias. Oferecendo o sacrifício propriamente seu, mata um galo, uma serpente e um cão. Então um dos presentes, levando às escondidas a cabeça do cão, corre a escondê-la num buraco. Depois pede ao feiticeiro que a descubra, e se este não se demorar muito na descoberta, fica enormemente conceituado, como se estivesse em continua comunicação com os espíritos. Todos então o proclamam superior aos demais feiticeiros, chamando-lhe nganga-ia-quimbondi. Quando este feiticeiro morre, o mais ancião da seita deve convocar todo o povo para celebrar o seu funeral. Durante a noite, já que esta é propícia para ocultar suas torpezas, devem estar presentes só os inscritos na seita, sendo proibida a presença de outros. Levam então o cadáver para o interior de uma mata e depois de diversas cerimônias execráveis, que alguns dos recém convertidos me revelaram, mas que eu não posso descrever pela sua desonestidade, enterram-no numa cova muito funda. Antes disto, porém, o seu sucessor manda que lhe seja tirado o coração e as entranhas e lhe cortem as extremidades dos pés e das mãos, que eles depois vendem aos pedacinhos, como coisas sagradas e por grande preço. Pela autoridade que gozam todos esses naganga, não há jaga, quer capitão na guerra, quer chefe de aldeia em paz, que não procure guardar algum deles consigo, sem o conselho de aprovação do qual não se atreverá a exercer nenhum ato de jurisdição nem a tomar qualquer resolução’ (MOTT, 2008, p. 4-5)

Quimbandas ou Kimbandas/Kimbánda, como aparece no *Dicionário Kimbundo: português linguístico, botânico, histórico e corográfico*, de A. de Assis Júnior, são: “Kimbánda, sub. (III) Pessoa que trata de doentes. [Mágico; exorcista; necromante; bruxo” (ASSIS JÚNIOR, [1958], p. 129)

Interessante como os padres e frades podem ser considerados fundamentais para a formação da Antropologia, assim como os artistas da pintura e, depois, da fotografia e do vídeo. Interessante também este relato, porque ainda numa linguagem profundamente raivosa, enojada e impregnada por tantas outras vicissitudes coloniais, o frade capuchinho Giovanni Antonio Cavazzi de Montecuccolo, demonstra um funcionamento comunitário Bantu-Angolano, que respeita e cultua pessoas metamorfoseadas, durante vida e após sua morte.

Mott nos apresenta mais um relato de Angola, fundamental a este trabalho

O segundo relato é do Capitão Antônio de Oliveira Cadornega em sua antológica História Geral das Guerras Angolanas (1681). Por ter vivido quarenta anos na África Portuguesa, seu testemunho tem boa credibilidade além de ser menos moralista que seu conterrâneo capuchinho. Diz ele: "Há entre o gentio de Angola muita sodomia, tendo uns com os outros suas imundícies e sujidades, vestindo como mulheres. Eles chamam pelo nome da terra: quimbandas, os quais, no distrito ou terras onde os há, têm comunicação uns com os outros. E alguns deles são finos feiticeiros para terem tudo mau e todo o mais gentio os respeita e os não ofendem em coisa alguma e se sucede morrer algum daquela quadrilha, se congregam os mais a lhe vir dar sepultura, e outro nenhum lhe bole, nem chega a ele, salvo os daquela negra e suja profissão. E quando o tiram de casa, para o enterrarem, não é pela porta principal, senão abrem porta por detrás da casa, por onde saem com ele fora, que como se serviu pela do quintal, querem que morto saia também por ela. Esta casta de gente é quem os amortalha e lhe dá sepultura. E não chega outro nenhum a ele como dissemos, que não seja de sua ralé. Andam sempre de barba raspada, que parecem capões, vestindo como mulheres (MOTT, 2008, p. 5-6).

Esse fragmento é importante, porque demonstra a transfiguração acontecendo num nível coletivo. Ou seja, não se trata de casos isolados, mas de um cotidiano formado por inúmeras pessoas que passaram por processos vitais da mesma ordem; como uma matilha, um cardume. Demonstra vínculo, organização, interesses comuns, estratégias de cuidado e proteção.

Nesse texto também temos acesso ao processo de autonomização dessas pessoas, que quando perguntadas sobre si, disseram-se “quimbandas”. Veja, a palavra utilizada para se nomear não foi *homem*, *mulher*, *travesti* ou *transsexual*, muito menos *gay* ou *homossexual*. Essas pessoas nomearam-se quimbandas, ou seja, o que as interessou comunicar foi seu exercício espiritual e posicionamento filosófico. As categorias de gêneros e sexualidades – naquele momento, acontecendo de outro modo – foram utilizadas apenas pelo colonizador.

Além de *kudina/ cudinas / cudininhos*, *tibira*, *çacoaimbeguira*, existem inúmeras outras nomenclaturas e formas transmutadas de se viver o planeta²²: *muxe*, *mino*, *sekrata*, *ashtime / wobo*, *hijra/aravani/chhakka/kojja/ombodhu/jagappa*, *guedoche*; *machi-embra*, *winkta*, *ninauposkitzipxpe*, *sipiniq*.

Quero terminar esse texto falando sobre Francisca Manicongo, pessoa de pele escura, de origem angolana, que na Bahia de 1591, onde fora escravizada pelo sapateiro Antônio Pires e nomeada de Francisco Manicongo, teve sua vida denunciada à Visitação do Santo Ofício a Bahia, por conta de seus comportamentos sexuais categorizados como “sodomitas”. Como já foi dito, há uma tradição dos estudos brasileiros sobre sexualidade e colonialidade, que traduziram a vida dessa pessoa como um *homem negro gay*. Luiz Mott nos contextualiza com o seguinte registro de sua denúncia:

Em 1591, quando da primeira Visitação do Santo Ofício a Bahia, denunciou Matias Moreira, cristão-velho de Lisboa que Francisco Manicongo, sapateiro, escravo de Antonio Pires, morador abaixo da Misericórdia de Salvador, ‘tem fama entre os negros desta cidade que é somítigo e depois de ouvir esta fama, viu ele com um pano cingido, assim como na sua terra do Congo trazem os somítigos. Mais disse que ele denunciante sabe que em Angola e Congo, nas quais terras tem andado muito tempo e tem muita experiência delas, é costume entre os negros gentios trazerem um pano cingido com as pontas por diante que lhe fica fazendo uma abertura diante, os negros somítigos que no pecado nefando servem de mulheres pacientes, aos quais chamam na língua de Angola e Congo quimbanda, que quer dizer somítigos pacientes’. E tendo o dito denunciante visto ao cativo Manicongo trazer a veste dos quimbandas ‘logo o repreendeu também porque não trazia o vestido de homem que `lhe dava seu senhor, dizendo-lhe que em ele não querer trazer o vestido de homem mostrava ser somítigo pois também trazia o dito pano do dito modo. E depois o tornou ainda duas ou três vezes a ver nesta cidade com o dito pano cingido e o tornou a responder que não usava de tal, e já agora anda vestido em vestido de homem’ (MOTT, 2008, p. 2).

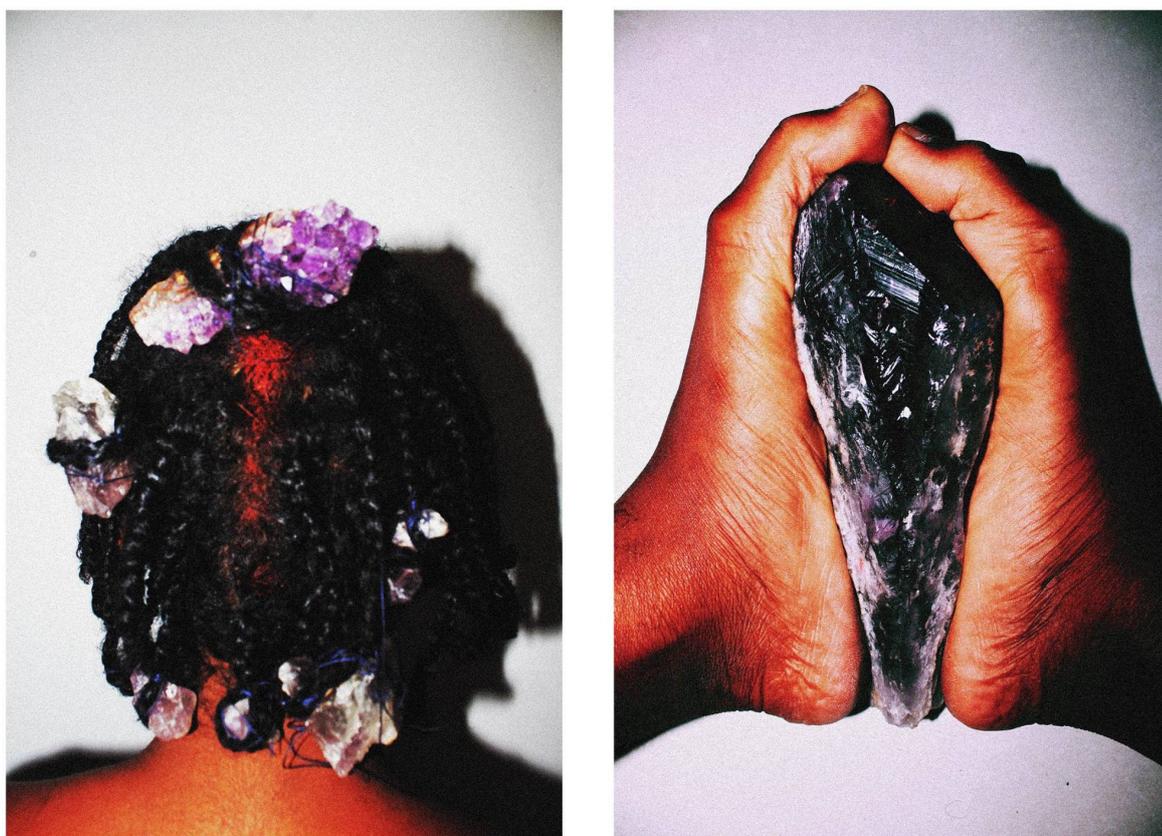
Mas, atentando-se aos esforços e mobilizações acadêmicas e artísticas realizadas especificamente por pessoas *travestis* e *transsexuais* – em atenção às *negras* –, desde o início do século XXI, temos gozado com inúmeros rebatismos que tem sido ofertados a essa quimbanda, que foi por nós renomada de Francisca ou Xica Manicongo. Temos o Coletivo Xica Manicongo, o Troféu Xica Manicongo criado pela Associação de Travestis e Pessoas Transexuais do Rio de Janeiro (Astra Rio).

²² Acesse a Tabela de cartografia de gêneros etnicamente específicos, de Pâmela Keiti Baena (2020), constituída por 125 modos de nomeação e formas de transmutação. Ainda que a autora utiliza da categoria moderna “gênero” para anunciar essas ontologias, seu trabalho é de importância porque resguarda a origem étnica de cada palavra e nos possibilita continuar pesquisas como essas como faço.

No primeiro semestre do ano de 2021, aconteceu o projeto *Enciclopédia Negra*, de autoria dos pesquisadores Flávio Gomes e Lília M. Schwarcz e do artista Jaime Lauriano. *Enciclopédia Negra* é o título do livro que reúne as biografias de mais de 550 personalidades *negras*, em 416 verbetes individuais e coletivos existentes durante toda a história da construção do Brasil – do Brasil escravocrata ao Brasil republicado contemporâneo. Muitas dessas pessoas tiveram suas imagens invisibilizadas, saqueadas, ou construídas de modo violento. Neste contexto, os pesquisadores convidaram 36 artistas contemporâneos para criar retratos inéditos das pessoas biografadas, e eu fui escolhida para desenvolver o retrato de Francisca Luiz e Francisca Manicongo. Os trabalhos realizados integram a exposição com título homônimo na Pinacoteca de São Paulo, e foram doadas por cada artista ao acervo da instituição.

Para Francisca Manicongo, desenvolvi um díptico fotográfico, intitulado “Lembrar da maldição, sentir a profecia”.

Figura 18 - “Lembrar da maldição, sentir a profecia”, díptico fotográfico



Fonte: Acervo pessoal, 2020.

Neste trabalho, eu crio um alinhamento entre meus pés com o meu crânio, utilizando-me de cristais de ametista, que é um cristal muito utilizado em técnicas de meditação destinada a fortalecer e ampliar o alcance da intuição, atuando também no reavivamento de lembranças e construção de novas memórias. O título do trabalho aponta para o meu desejo de mudar o modo colonial pelo qual temos nos relacionado com a história de Xica Manicongo e de tantas outras pessoas pertencentes a ontologias Bantu. Eu não sei explicar a profecia que Xica, de modo espiralado, viveu, confirmou, criou, propôs. Sinto que está relacionada à memória, à insistência de sua presença contraditória na história colonial que nos é comum. Não percebo Xica como uma *travesti* ou uma pessoa *trans*, mas como um Ser que, assim como eu e nós, foi radicalmente violentada, usurpada, recontada, e, ainda assim, desenvolveu estratégias para ser lembrada na contradição, no desfalecimento que ainda gera nos princípios deste Mundo Brasileiro.

A violência colonial *brasileira* não conseguiu apagar a condição imensurável desse Ser Bantu e de tantos outros que aqui permanecem. Entendo ancestralidade como uma continuação. O nome ancestralidade sodomita não diz sobre um orgulho destas nomenclaturas que caracterizam o desejo da Forma Eterna, mas sim sobre o modo que eu criei de me fazer lembrar que palavras são sonoridades, e sons tornam-se possíveis com movimentos. É disso que se trata: o movimento do planeta é incessante, por isso podemos construir outras histórias, porque somos Seres Terráqueos, nosso destino é transfigurar, modificar e, quando necessário, dar nome a tudo isso.

3.4. “Incorporação: programa de experimentação no tempo exusiático”: uma clínica Bantu-Kongo

Criei esse momento durante a pandemia de COVID-19, que iniciou e aconteceu durante todo ano de 2020. Essa pandemia nos exigiu a quarentena que, por sua vez, nos impossibilitou o encontro físico, carnal. A quarentena aprisionou nossa espécie dentre dos espaços que nós mesmas/os criamos. E a precarização da vida produzida pelo capitalismo, impossibilitou que no Brasil, toda população pudesse viver o distanciamento social, sendo algumas pessoas obrigadas a continuarem trabalhando na rua, vivendo a vulnerabilidade cotidiana de contrair o vírus que, até o momento, já matou 530 mil pessoas no país. Sem esquecer das pessoas que já vivem em situação de rua, antes mesmo da pandemia e a quarentena se fazer presente. Eu fui uma das pessoas que pôde desenvolver trabalho dentro de casa e, estando dentro de casa, comecei e experimentar o fortalecimento do domínio das redes sociais em nossa

emocionalidade e cognição. Logo no início, quando comecei a me sentir cansada das interações que a internet nos possibilita e comecei a sentir saudade de tocar o corpo de outros seres de nossa espécie, também teve início em mim um pensamento que me acompanha desde então: a pandemia não é uma novidade para nossa espécie, então o que há em nós que prevaleceu durante esses momentos e antecedeu qualquer tecnologia comunicacional que criamos? Entendi que é o corpo. O corpo é a matéria que prevalece e antecede. Assim, iniciei o programa clínico *Incorporação: programa de experimentação no tempo exusiático*.

Incorporar é integrar-se a um elemento ou conjunto. É corporificar o que nos diferente e sacrificar o corpo a isso que nos torna diferente. Incorporar é juntar-se, inserir-se, introduzir-se. Então, como incorporar um tempo que não é linear? Como incorporar-se do singular tempo que acontece em cada uma de nossas existências? Como abandonar o regime do tempo cronológico e viver o tempo do nosso corpo singular em comunidade?

Incorporações são mergulhos abissais nos mistérios que compõem nossas existências e permitem que nossas existências continuem existindo e acontecendo. Então, incorporações são caminhadas às *Kalungas* e perambulações nesses profundos e insondáveis cemitérios que somos nós. Uma vez que a complexidade planetária é compreendida a partir de nossas epistemologias e tradições Bantu, nossas existências acontecem a partir do movimento incontrolável de transmutação, sendo a própria morte a transmutação existencial. A transmutação é a relação cotidiana e ininterrupta entre morte e vida.

Então, incorporações são perambulações em cemitérios e em corpos, ou seja, são caminhadas e possibilidades de construir um corpo capaz de caminhar em territorialidades que se inauguram em temporalidades encruzilhadas e temporalidades que inauguram espacialidades. Tempo-espacos esses imprevisíveis às mitologias raciais, e incompreensíveis ao pensamento moderno. Então, incorporar é fazer do corpo um território espiralado e temporalidade encruzilhada.

Incorporações também são experimentações vitais que acontecem dentro dessas experiências tempo-espaciais, experimentações essas que acontecem de modo efêmero, que se assumem em formas perecíveis, efêmeras e imprevisíveis de se relacionar com a vida e a sua imprevisibilidade.

Então, incorporações são modos espiralados e encruzilhados de se relacionar com a vida, logo são modos não lineares, logo são qualidades vitais desarticulados e desacoplados dos limites da racialização.

Incorporação também é a forma e a palavra que eu decidi utilizar para nomear esse momento clínico, porque a incorporação, além de ser um encontro, é a possibilidade e a ação

de construirmos coletivamente, condições para esses encontros em temporalidades encruzilhadas. Ou seja, incorporações são possibilidades de experimentarmos condições para que esses encontros inomináveis continuem acontecendo. Meu esforço, no momento, é habitar essa palavra incorporação, tendo em vista seu importante histórico no que tange às experiências da macumbaria brasileira. Mas, tomo essa decisão sabendo dos limites que a palavra incorporação constrói, quando aponta justamente para uma relação de encontro com algo que está distante, ao contrário da manifestação, que demarca a experiência de movimentar aquilo que já faz parte de nós, que está dentro de nós. Não que a questão seja binária, um dentro e um fora, mas que de fato a incorporação aponta uma distância, e é justamente essas distâncias que foram manipuladas neste programa.

Esse programa da Clínica da Efemeridade acontece de modo cíclico, um ciclo composto por cinco semanas. A proposta é de nos encontramos semanalmente, para coletivamente criarmos e experimentarmos uma certa relação clínica e estética através e a partir da escrita em português.

Como escrita, digo o gesto manual de escrever, e não a digitalização das palavras feitas em celulares, tablets ou computadores. O que eu estou propondo com esse programa, é uma experiência estético-clínica, ou clínico-estética, a partir do ato de gestualizar e grafar no papel a experiência que a nossa espécie e o planeta vivem cotidianamente com o Sol. Escrever para se fazer sentir em gesto, músculo e emoção, a interferência cotidiana que o sol produz em nossas vidas, que em nossa língua nomeados de *dia*. Em cada semana, nos encontramos durante uma hora, a fim de dialogarmos sobre as qualidades dos momentos que foram inaugurados através do gesto de escrever e sentir, diariamente, os quatro momentos do sol, ou, os quatro grandes “sóis”: *Luvèmba, Musoni, Kala e Tukula*.

São os princípios Bantu-Kongo presentes no cosmograma Bakongo (*Dikenga dia Kongo*) que organizam o programa Incorporação. Veja,

O primeiro (sol Musoni) é o sol do ‘ir para’ [lutumu lwa mvangumunu] todos os começos; o segundo (sol Kala) é o sol de todos os nascimentos; o terceiro (sol Tukula) é o sol da maturidade, liderança e criatividade; e o quarto (sol Luvèmba) é o sol da última e maior mudança de todas, a morte (SANTOS, 2019, p. 101).

Iniciamos essa clínica em *Tukula* e durante a semana vamos em direção à *Luvèmba*. Então na primeira semana, experimentamos o crepúsculo, o momento da morte do sol, e a escolha pela morte. Nesses primeiros setes dias, a proposta é rever, avaliar e decidir sobre aquilo que em nós queremos fazer morrer. Mas aqui, a morte não é o fim ou o esquecimento, mas o

momento em que nossa vida tem a possibilidade de se encontrar com os princípios que nos ajudaram a construir outro modo de *ser vivo*. Para isso, a proposta é todos os dias escrever textos utilizando-se apenas da ferramenta linguística Ponto Final. Com o ponto final, experimentamos a pausa absoluta.

Figura 19 - Registro de escrita de uma *mulher negra cisgênera*, primeira semana do Incorporação do programa de experimentação no tempo exusiatíco.

COMO FAZER MORRER MEU EU DE HOJE
 SE PENSO MUITO NO QUE SEREI AMANHÃ
 PENSO E NÃO CHEGO A LUGAR NENHUM.
 EU SOU INTERMINÁVEL COMO O MAR.
 EU SOU UM GRANDE FLUXO DE ONDAS BRANCAS
 QUE POR HORA ACALMA E SE ENFURECE.
 ACHO QUE NÃO TENHO UM FIM.
 MAS PRECISO MORRER E APRENDER A PIUDAR.
 FICO PENSANDO NOS ACLOS INTERMINÁVEIS
 QUE ME PROPONHO E BUSCO NAS PALAVRAS
 UM JEITO DE DAR LONTA QUANDO O MEU EU
 NÃO DÁ LONTA DE TUDO.
 MAS PRECISO PARAR DE TEMER O FIM.
 EU QUERO ENCONTRAR OS CAMINHOS PRA MORTE.
 EU QUERO DESLOBEIR OS TRAJETOS PRO ESQUECIMENTO
 MORRER MEU EU HOJE E RESSURGIR
 NUM NOVO AMANHÃ PRESENTE.
 MAS PRIMEIRO PRECISO APRENDER A MORRER.

Fonte: Acervo pessoal, 2020.

A segunda semana inicia-se em *Luvêmba*, e caminhamos em direção à *Musoni*. Esse é o momento de entrada no mundo dos mortos, o mundo invertido, é o momento de caminhada para o fundo do mar. Durante esses dias, o que se experimenta é a dissolução radical das certezas criadas do Mundo dos vivos (em nosso caso, o Brasil colonial), da cronologia da raça, da linearidade da cisheteronormatividade. Para esses dias, experimenta-se cotidianamente a criação de textos utilizando-se apenas do ponto-virgula, que é uma ferramenta que indica uma pausa e enuncia a continuação. Com essa ferramenta, fazemos da escrita um ritual cotidiano de perceber a morte como aquilo que anuncia algo, e também com essas escritas, aceitamos o convite que a morte nos faz que é de mergulhar, todos os dias, em uma dimensão ainda mais profunda de nossa existência. Durante essa semana, caminhamos e mergulhamos para a *Kalunga*, para escuridão, para um local onde as luzes da Modernidade não nos alcança; caminhamos numa noite sem lua.

Figura 20 - Registro de escrita de uma *mulher negra cisgênera*, segunda semana do Incorporação do programa de experimentação no tempo exusiatíco

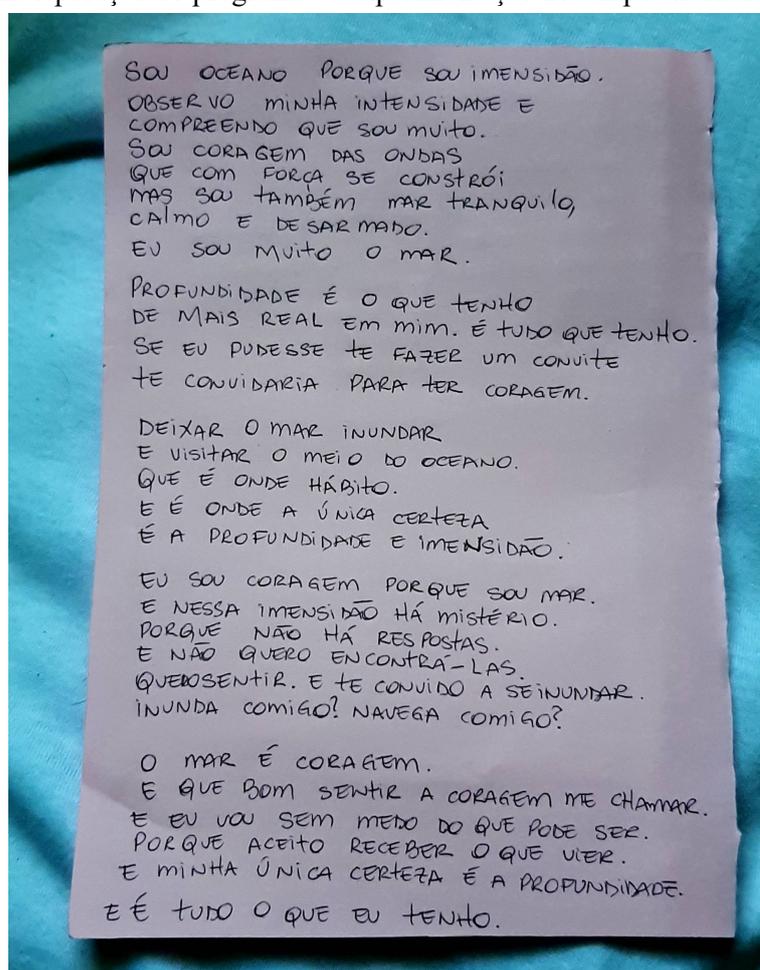
QUERIA NAVEGAR EM MIM SEM TEMPESTADES;
 MAS PRECISO APRENDER A ACEITAR
 MINHA PRÓPRIA NATUREZA;
 ENTENDER QUE NA PROFUNDIDADE
 NÃO EXISTE LINEARIDADE;
 POSSO ME APOGAR EM ÁGUAS TRANQUILAS;
 MAS POSSO NAVEGAR EM MARES BRAVOS TAMBÉM;
 APESAR DE QUE ME VEJO GIRANDO EM CÍRCULOS;
 PROCURANDO A SAÍDA DENTRO DA REPETIÇÃO
 DE SINAIS INTERNOS QUE REPETEM HISTÓRIAS
 QUE JÁ VIVI E SENTI;
 PROCURO A SUPERFÍCIE ASSIM COMO
 PROIBO NÃO REPETIR OS MESMOS ERROS;
 MAS COMPREENDO QUE NA REPETIÇÃO
 SURTE A COMPREENSÃO DE NOVAS POSSIBILIDADES;
 NÃO SE APRENDE ERRANDO SÓ UMA VEZ;
 AS ONDAS DO MAR REPETEM O MESMO
 MOVIMENTO ATÉ QUE SE QUEBREM NO FINAL;
 REPETEM E QUEBRAM DE NOVO;
 E NO FIM DO DIA A MAREZIA VEM
 COM A CALMA E O PINGAR DA REPENTÃO;
 QUERO TER A PACIÊNCIA DO MAR;
 QUERO TER CALMA COM AS MEMÓRIAS;
 O MAR ACUMULA MUITO;

Fonte: Acervo pessoal, 2020.

Quando chegamos em *Musoni*, iniciamos um nado para a superfície, nadamos até *Kala*. O nado para as profundezas de nossas existências, nos possibilitou rever memórias. Porque a posição de “*Musoni* é associada à noção de *ndoki*, o(a) conhecedor(a) dos princípios e sistemas humanos, *n’kîngu ye bimpa*, dos níveis mais elevados - *kindoki* ou ciência do mais elevado conhecimento” (SANTOS, 2019, p. 101). Logo, conhecer os modos de mergulhar e aquilo que a incerteza tem a nos ensinar. Nesse momento, ainda estamos no mundo dos mortos, das almas, e das memórias, no entanto, nadando novamente em direção ao Mundo que decidimos

abandonar no início desse programa. Então, durante esses dias de formação do ser e renascimento, a construção textual é feita apenas com reticências. Essa ferramenta nos permite criar mistérios na língua portuguesa, porque com ela o que há é uma omissão de informação e infinitude da ideia. As reticências apontam para uma ideia não concluída, logo, pode nos ajudar a nos perceber não como faltantes, mas como seres inconclusos, ou seja, em ininterrupta criação de si. “Kala é a vontade mais forte de existência do mûntu” (SANTOS, 2019, p. 26), então *Kala* é o ser como poder e força e não como raça ou gênero.

Figura 21 - Registro de escrita de uma *mulher negra cisgênera*, terceira semana do Incorporação do programa de experimentação no tempo exusiatíco

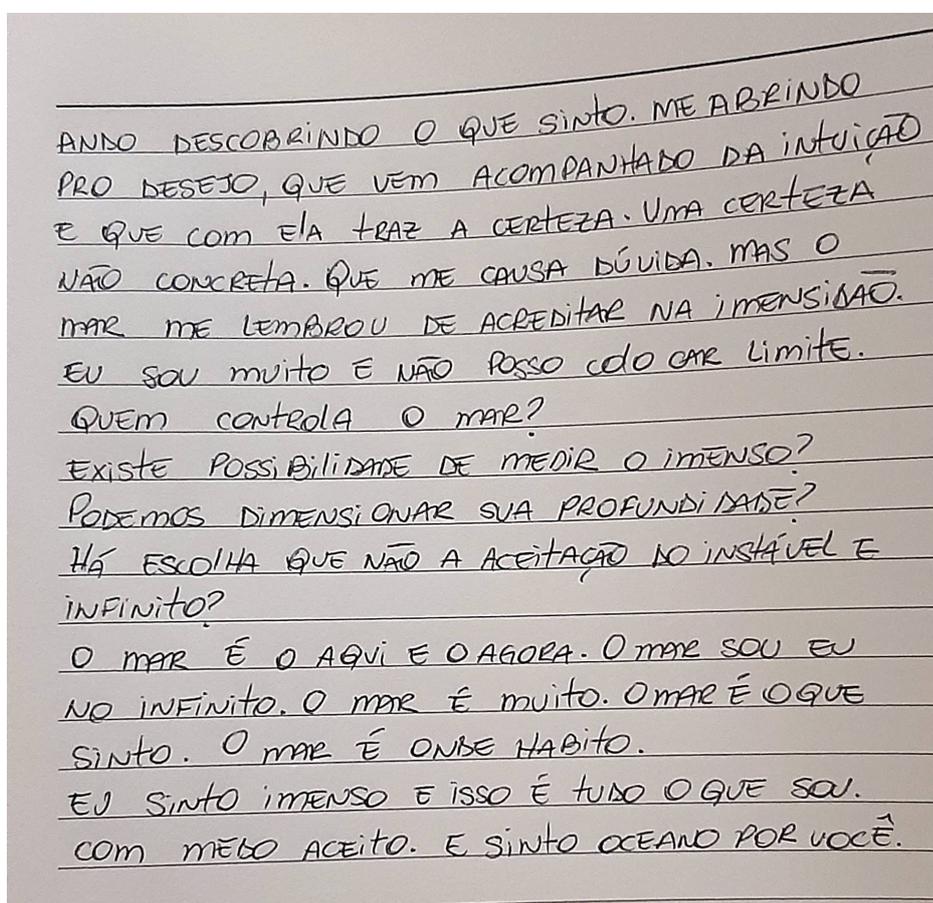


Fonte: Acervo pessoal, 2020.

Quando chegamos em *Kala*, estamos novamente no mundo colonial, renascemos e com isso caminhamos para o auge do poder e criatividade neste ciclo, ou seja, caminhamos para *Tukula*. Entre *Kala* e *Tukula* acontece o amadurecimento frente à violência racial, porque renascer neste mundo, mesmo que transfiguradas/os, não nos garante o fim do trauma. Pelo contrário, a morte, o cemitério e a feitura de um novo ser, nos ensina justamente a perceber com

mais nitidez as armadilhas desse Mundo colonial que é o Brasil. Por isso, o exercício final de escrita, são produções textuais utilizando-se de todas as ferramentas que a língua portuguesa possui. É um exercício de malandragem, responsabilidade e negociação com tudo aquilo que a língua nos oferece. Porém, sem a ingenuidade de esperar da língua portuguesa algo que ela nunca ofereceu: liberdade. Então, durante essa penúltima semana, escreve-se cotidianamente para se fazer amadurecer e sobre responsabilidade no ato de criar. Nesses dias, diferentes dos anteriores, há um intenso uso da cognição linear, afim de desmontá-la, traí-la, e novamente abandoná-la.

Figura 22 - Registro de escrita de uma *mulher negra cisgênera*, quarta semana do Incorporação do programa de experimentação no tempo exusiático.



ANNO DESCOBRINDO O QUE SINTO. ME ABRINDO
 PRO DESEJO, QUE VEM ACOMPANHADO DA INTUIÇÃO
 E QUE COM ELA TRAZ A CERTEZA. UMA CERTEZA
 NÃO CONCRETA. QUE ME CAUSA DÚVIDA. MAS O
 MAR ME LEMBROU DE ACREDITAR NA IMENSIDADE.
 EU SOU MUITO E NÃO POSSO COLOCAR LIMITE.
 QUEM CONTROLA O MAR?
 EXISTE POSSIBILIDADE DE MEDIR O IMENSO?
 PODEMOS DIMENSIONAR SUA PROFUNDIDADE?
 HÁ ESCOLHA QUE NÃO A ACEITAÇÃO DO INSTÁVEL E
 INFINITO?
 O MAR É O AQUI E O AGORA. O MAR SOU EU
 NO INFINITO. O MAR É MUITO. O MAR É O QUE
 SINTO. O MAR É ONDE HABITO.
 EU SINTO IMENSO E ISSO É TUDO O QUE SOU.
 COM MEU ACEITO. E SINTO OCEANO POR VOCÊ.

Fonte: Acervo pessoal, 2020.

Na quinta e última semana, conversamos sobre como foi experienciar essa clínica Bantu-Kongo. Pois, os encontros individuais que acontecem semanalmente em nossas vidas, são momentos de copenetração e infecção recíproca, em que em conjunto criamos formas percíveis de comunicar sobre o insondável. No entanto, neste programa, escrever é o ritual cotidiano que permite a experiência acontecer. É a experiência de vitalidade espiralada,

desencadeada pela escrita que faz dos textos lembretes e convites ao indescritível. Além dos exercícios de escrita, também disponibilizo um conjunto de filmes, músicas, fotografias e textos que se relacionam com cada momento que estamos vivendo.

Nossos encontros são fundamentais, mas eles não são aquilo de mais importante no programa Incorporação. O que conduz e alimenta esse programa não sou eu, mas sim a relação que a pessoa desenvolve com sua própria vida durante o ciclo. É a incorporação da forma de si em transfiguração, que possibilita nossos encontros continuarem acontecendo. Neste sentido, algumas pessoas começam a desenvolver um ritual de incorporação que vai para além da escrita, ou seja, enquanto escrevem utilizam de incensos e sons, ou optam por escrever todos os dias em determinado horário – antes de dormir, após acordar, após ou durante uma refeição –, escrevem com a mesma caneta e na mesma qualidade de papel, ou experimentam outras cores, e suportes para a escrita.

Com esse programa, o que eu proponho é a escrita e o gesto como um ritual diário, que inaugura um outro cotidiano. Rituais esses que, a longo prazo, recriam modos tradicionais de nos relacionarmos com nossa vida em comunidade, ao deslocar o tempo fragmentado (linearidade) como única possibilidade de experimentação vital.

A tradição que esses rituais nos ajudam a criar é de lembrar que o tempo cronológico é inventado, portanto modulável. Sendo assim, quando experimentamos outras temporalidades, vivemos também a feitura de um outro corpo.

4. AMAR E PROSPERAR, AINDA QUE O TRAUMA SEJA BRASILEIRO

“O Brasil é uma ameaça de morte”
(Jota Mombaça, 2020).

Amor e prosperidade financeira: sonhar com a nossa liberdade é uma idealização?

A escravidão produziu um trauma geracional nas pessoas *negras*, que é a sensação de dúvida, perseguição e aprisionamento. Sensações e enlances emocionais não são apenas resultados ou propositoras de algo, mas partes integrantes de uma conjuntura política que não nasce ou se sustenta por ela mesma, pois a política, ou a cultura, não é uma entidade transcendente, mas um fazer carnal e terrestre, sendo formada por sensações e emoções e também as produzindo. Ou seja, os processos culturais/políticos de subjetivação-subalterna, coisificação e animalização, instauram estados corporais, porque culturas e políticas existem e

perduram através da nossa corporificação desses Mundos. Nestas relações mundanas, a nossa espécie *Homo sapiens* não é a única capaz de corporificar. Todas as formas de vida que integram a comunidade biótica e o sistema ecológico, corporificam a cultura, ou o Mundo, que integram.

Culturas são modos coletivos de viver o planeta terra e o universo. Podemos nomear esses posicionamentos de sociedades, mundos e civilizações. Na Clínica da Efemeridade, me interesso em desmaterializar a cultura brasileira ou o Brasil em nível anatômico e emocional. Desfazer anatomias emocionais à brasileira.

Sofremos os problemas na cultura da qual fazemos parte, e também sofremos pelos nossos deslocamentos desses arranjos sociais. Integrar-se ou construir outra sociedade, dói e dá prazer, porque deslocamentos culturais pressupõem justamente rompimentos com uma forma corporificada de viver no planeta. O problema é, que quando se trata de pessoas racializadas, o prazer da liberdade pressupõe o deslocamento da cultura brasileira. Acredito que enquanto o desejo pela nacionalidade nos for uma bússola na construção de nossas histórias, a nossa história continuará sendo limitada aos desígnios da mitologia racial.

Então, além de doer, cansa, dá medo, assusta, gera insegurança, sensação de estarmos perdidos/os. E é justamente o estado em que estamos: em perdição, em desorientação, em Desentendimento. Na Clínica da Efemeridade, a Cura é compreendida como momentos efêmeros onde podemos gozar com o fato de termos nossa vida Desentendida pela Modernidade, ou seja, a cura é ultrapassar a racialização, e sentir prazer neste esfacelamento.

A Clínica da Efemeridade atua instaurando possibilidades para que possamos viver aquilo que a racialização diz ser impossível: a construção de outras histórias pessoais e coletivas que não aquelas previstas pela Modernidade. Em outras palavras, a liberdade para pessoas racializadas como *negras* e *indígenas* no Brasil, é a de construir outra história. Uma história que não se circunscreve no orgulho nacional ou na reivindicação de uma nacionalidade, mas uma história que ultrapassa o Brasil – império e nação – e a brasilidade.

Trata-se de direcionarmos nossos desejos de interações e reconexões para com outras culturas planetárias que não as *brancas latinas, americanas, europeias*. Quais problemas e desafios surgem entre pessoas *negras* e *indígenas*? Quais interações possíveis entre pessoas nascidas no Brasil e na Índia, ambas racializadas em seus contextos sociais? Trata-se de abandonar os problemas criados pela branquitude brasileira e viver problemas e prazeres que antecedem o Brasil e dele nos afastam. E acredito que esses deslocamentos não devem ser imaginados e executados apenas como fugas, e sim também percebidos como viagens, expedições. Porque o que diferencia a fuga da expedição, é que, na fuga, o colonizador

comparece como um fantasma, e nas expedições a colonização pode ser apenas uma lembrança, uma memória viva e que está ali sendo transfigurada. Isso é liberdade.

Neste momento, articulo a liberdade com o amor e a prosperidade financeira, para apontar as diferenças que existem entre a idealização e o ato de imaginar, planejar e sonhar. Meu desejo em escrever esta análise surge a partir de meu trabalho no consultório com pessoas *negras*, na medida em que percebo as dificuldades emocionais em lidarmos com o desejo que temos em prosperar financeiramente e viver o amor entre nós. Pois acredito que sim, a nossa liberdade *negra* está na revolta com a precariedade, no desfalecimento da culpa em querer prosperar financeiramente, e no abandono do amor que a modernidade nos ensinou.

4.1.4.4. O Amor: um fluido

Com a Clínica da Efemeridade, não me interessa em reiterar histórias que nos dizem que pessoas *negras* têm dificuldade em amar e serem amadas, porque geralmente essas histórias não contextualizam de qual amor ou forma de amar estão defendendo. A escravidão no Brasil impossibilitou algumas formas de pessoas *negras* cultivarem bons vínculos entre si. No entanto, a falta, a impossibilidade, a escassez, e a dificuldade que nós, pessoas *negras*, enfrentamos entre nós mesmas, não correspondem ao delírio *branco* que nos descreve como incompatíveis com os atos de cuidar, de respeitar, de confiar e de compartilhar; qualidades presentes no Amor Fluvial.

Chamarei esse amor *negro* de Amor Fluvial, porque dizê-lo “amor afrocentrado” me restringe novamente à História Racial. E reitero, este texto em nenhum momento se dispõe a analisar e apresentar respostas às vicissitudes enfrentadas em relacionamentos interracializados estabelecidos entre pessoas *negras* e *brancas* ou de outras racializações. Embora estas relações raciais precisem ser estudadas com atenção, numa postura que não corresponda à mitologia da Democracia Racial Brasileira, aqui não o farei.

O Amor Fluvial não é um vínculo *negro* com a raça, mas um vínculo *negro* com a nossa escuridão aparentada na pele. No entanto, esse amor não se sustenta em nossa fisiologia, mesmo que essas nossas condições fenotípicas escuras sejam elementos centrais e o que também caracterizam este amor como *negro*, escuro ou Fluvial.

Contudo, o nosso Amor Fluvial permanece como aquilo que é desconhecido àquelas/es que não são capazes de ultrapassar a Certeza Racial para mergulhar na *kalunga*, ou seja, o Amor Fluvial é algo que possibilita o vínculo *negro* continuar acontecendo mesmo durante momentos

onde não há faróis que iluminam caminhos e nos direcionam para lugares emocionais já conhecidos a nós. O que possibilita e caracteriza o nosso vínculo na escuridão e com a escuridão, são as águas abissais: a profundidade do vínculo, a sua qualidade (elementos que o formam) e o modo que nos relacionamentos com essa conexão, ou seja, o modo em que nadamos nessas e em outras águas. O vínculo que possibilita o Amor Fluvial é um vínculo descomunal, enigmático, indecifrável à mitologia racial. Este vínculo não é com a história que nos traumatiza, não se trata de um amor que se alimenta dos traumas que compartilhamos na Modernidade. Nosso amor *negro* é um fator aquático, que conecta e dissolve verdades.

Esse amor entre pessoas *negras* pode ser como a água no planeta terra: transfigura-se inevitavelmente, porque só assim existirá. E enquanto existe, direciona-se para as profundidades dessas escuridões que desconhecemos, e que juntas formam a *Kalunga*.

Nosso Amor Fluvial é como um rio que desagua noutro e em comunhão continuamos seguindo o curso até encontrarmos outra foz e novamente nos misturarmos e continuarmos seguindo. Então esse amor acontece nas relações familiares, de amizades e daquelas em que o vínculo também é fortalecido com o sexo. Se trata de conexões que se alimentam e alimentam outros amores; comunidade. Algo também parecido com constelações. Nosso Amor Fluvial é um fator energético que nasce na escuridão.

A tensão superficial da água nos faz compreender que no Amor Fluvial existe um limite, uma camada, uma película que nos distancia e que é formada como uma aglutinação de certas memórias, gestos, formas emocionais, sonhos, desejos, inseguranças e medos. Nesta superfície, algumas vidas conseguem, com cuidado, flutuar e, aos poucos, mergulhar. Algumas/uns de nós, pessoas escuras, nos assustamos quando afundamos, porque não sabemos nadar e outros ainda não estão preparadas para aprender. E deve-se respeitar tais limites, assim como percebê-los e preparar-se para ultrapassá-los. Porque o desejo de entrar nas águas nos demanda um preparo que não se restringe ao pensamento racional sobre os desafios presentes em nossos mergulhos. Entrar em águas nos exige coragem, firmeza, atenção, cuidado e dedicação consigo e com todas as vidas que habitam essa situação geográfica e amorosa.

Aprender a mergulhar na escuridão alheia com a nossa própria escuridão é um ato de extrema coragem. Na Clínica da Efemeridade, trabalhamos para que o rompimento de nossas tensões superficiais não seja traumático, e que possamos reaprender nossos limites quando eles forem desrespeitados; mesmo por quem amamos.

Existe uma máxima na Química moderna que afirma que semelhantes tendem a interagir e dissolver o que lhe é semelhante. A racialização nos faz acreditar que nossa semelhança está apenas no fato de que cotidianamente vivemos a violência racial. Porém, a semelhança que

possibilita o nosso Amor Fluvial é um fator imensurável à linguagem portuguesa, e que pode ser expressado em kimbundo: *Kalunga*. *Kalunga* é uma palavra, um gesto e uma sonoridade que cria em nós a memória de que nossa semelhança está nas ontologias Bantu que reescrevem a história de nossa escuridão. Neste momento, estou falando especificamente sobre nós, pessoas *negras* em diásporas. E ainda digo que não se trata da afirmação de um essencialismo africano para nós *negras/os* em diáspora, como se todas/os nós fossemos pertencentes ou de linhagens familiares que se organizam com o kimbundo e acreditam em *kalunga* como mar, como um Ser divino, como o mundo dos mortos e local de gestação de novos modos de viver. Sentidos, experiências e significados que também compõe a palavra *Mussoni*, em *Kikongo*. Referenciar nosso Amor Fluvial à *Kalunga*, porque este amor necessita de outras referências para ser explicado, percebido, convidado e compreendido, quando necessário. Referências que não as mitologias da Grécia Antiga, como geralmente as psicologias e psicanálises utilizam-se para dizer sobre amor e amar. Nossa semelhança é a escuridão, e o que se dissolve é o trauma racial, durante essas interações vitais que nesta língua chamamos de amor.

Ainda sobre *kalunga*, existe um ponto de umbanda, na falange de Marujos, que nos diz o seguinte sobre o amor: “*Um amor de marinheiro/ É um amor de meia-hora*” (ponto de Umbanda).

O exercício de navegar também compõe nosso Amor Fluvial, porque navegar diz sobre equilíbrio, seja do barco no mar ou do nosso corpo dentro do barco. Na navegação também há os exercícios de cartografar e mapear a incerteza, a malemolência, o acaso e aquilo que prevalece: as profundidades e as inconstâncias das marés. Acredito que amor de marinheiras/os são amores que nos arremessam em outras situações vitais, desfazem a linearidade que culpabiliza/individualiza os fatos, porque são amores que acontecem em espacialidades onde a linearidade é diluída.

Se a *kalunga* é um momento de gestação e também cemitério, o Amor Fluvial dura meia hora, e também um minuto, ou alguns anos, mas essa quantificação é feita fora do mar, pelas pessoas que assistem, na areia, e traduzem para o seu tempo aquilo que estão percebendo. Nós que amamos também quantificamos, porque somos subjetivadas/os na linearidade. O que defendo aqui, é a experiência do amar e sentir ser amada/o como de fato uma experiência por vezes de transe, de mergulho, algo que instaura em nós outros estados corporais, porque diz de uma conexão que não se restringe a palavra alguma, e sim aponta para uma profunda conexão entre amantes escuros.

No Amor Fluvial, a intimidade não é dissolução, mas um estado de mistura heterogênea, como o encontro do Rio Negro com o Solimões. A Clínica da Efemeridade auxilia na

construção de outras percepções dessas diferenças, afim de viver a mistura/o vínculo, não a partir do desejo de anular tais diferenças. Na Clínica da Efemeridade, criamos e fortalecemos o desejo de construir algo novo, em comunhão, a partir desse vínculo, do ato de amar de modo fluvial.

4.2.4.5. A culpa *negra*, a prosperidade *branca*

Em 1983, Neusa Santos Souza publicou seu importante trabalho sobre as vicissitudes das pessoas *negras* em ascensão social no contexto sudestino brasileiro: o livro *Tornar-se Negro*. Como estratégias de sobrevivência na ascensão econômica, a psicanalista analisa e afirma pessoas *negras* decidindo por “ser a/o melhor” na atividade que exerce, tendo em vista que a sociedade brasileira se organiza para reafirmar pessoas *negras* como naturalmente *incapazes, incompletas, incompatíveis, deficientes* emocionalmente e cognitivamente. Neusa Santos também pontua, no contexto dessas estratégias psíquicas, a aceitação da Mitologia Racial *Negra* acontecendo a partir da “perda de cor”, dos atos de negar as tradições *Negras* e da estratégia de não falar de assuntos raciais (SOUZA, 1983, p. 65-66). Em ambos os casos descritos pela psicanalista, assim como em outras as estratégias psicoemocionais ainda não pontuadas naquele livro, percebo haver em nós, pessoas *negras* racializadas no Brasil, o desejo por um certo *desentendimento racial*. No entanto, este é um desejo de desentender-se da racialização *negra*, aparado pelo processo do embranquecimento, ou seja, esquecer, apagar, sublimar, repelir, excluir lembranças e construir um aporte memorial condizente ao que a psicanalista nomeia como Ideal Branco (SOUZA, 1983).

Com a Clínica da Efemeridade, tenho percebido o surgimento e fortalecimento de outras vicissitudes da população *negra* brasileira em sua relação com a *prosperidade*. Porém, a *prosperidade* à qual aqui me refiro não condiz apenas com o acesso a recursos financeiros. Quero afirmar ou aproximar experiências emocionais como felicidade, alívio e relaxamento, com a Prosperidade *Negra* que seria, então, não uma identidade ou estágio final que erradica a escassez de recursos ou a violência que é o empobrecimento. Prosperidade *Negra* são momentos, situações, condições de melhoria da qualidade de vida frente ao fato cotidiano que é a violência racial na sociedade brasileira. A Prosperidade *Negra* como um acontecimento que necessita de planejamento, disponibilidade, desejo e uma série de outras estratégias biopsicossociais e comunitárias para acontecer: relações intra e interespecífica e entre-Mundos, desarticuladas de hierarquias modernas, e sim baseadas no compartilhamento de riquezas,

acessos, facilidades, no exercício de cuidado singular e comunitário, e na formação de níveis de confianças em comunidade que geram prosperidade para todas as vidas que compõem aquelas relações; ou seja, múltiplos níveis e formas de prosperidades. Relações que nos exigem constantes remodelação de suas formas para que continuem acontecendo como prósperas. Em outras palavras, o que tenho acreditado como Prosperidade *Negra* não diz de um ideal, uma fórmula ou uma receita, mas um processo coletivo que gera riquezas e heranças singulares e também coletivas.

E, ainda neste trabalho, tenho me debruçado em dar continuidade, de várias formas, às contribuições de Neusa Santos Souza à saúde da população *negra* brasileira. Isso significa que, neste momento, estou me dispondo a analisar os problemas, conflitos, traumas que se forjam no Brasil; este território latino-americano, colonizado e que também é imperialista com outras nações deste continente. Digo isso porque, ainda que estejamos vivendo o ocidente, cada território que compõe esta geografia inventada, possui seus dilemas singulares que devem ser analisados com cuidado e atenção. Aqui, estou interessada em construir uma análise clínica sobre a *brasilidade* como violência racial.

A dinâmica de “ascensão social” diz respeito à mudança de classe econômica, no entanto, a organização das sociedades capitalistas em classes, não dissolve a violência racial; pelo contrário, as classes sociais são frutos e estruturam a usurpação vital de pessoas racializadas nesta sociedade brasileira, assim como nas demais sociedades modernas. A própria ideia de mobilidade social, que nos é *vendida e ensinada*, deve ser questionada, na medida em que nela contém referências capacitistas e meritocráticas, assim como sustentam uma separação entre riqueza *branca* e a violência racial, que não existe. A riqueza da branquitude brasileira tem origem na usurpação de grupos *indígenas* e *negros*, usurpados vital e materialmente –tendo em vista que a prosperidade financeira da elite branca brasileira na contemporaneidade foi e ainda é forjada pela exploração de pessoas escravizadas. E no nível emocional e cognitivo, também afirmo que a satisfação do Ego Branco Brasileiro é forjada pela exploração, subjugação, violência em relação a vidas racializadas neste contexto.

Não se trata de afirmar que a felicidade de pessoas *brancas* está vinculada com a tristeza de pessoas racializadas, porque ainda que os processos de subjetivação nos insiram nessa história tempo-espacial que é a linearidade e a *consequencialidade* (SILVA, D., 2020), existe o nível singular de cada relação, onde acontecem imprevisibilidades necessárias, no processo do *Desentendimento* da ontologia moderna que corporificamos. E é neste nível microcelular que a Clínica da Efemeridade também atua. Então, passo a compreender a Prosperidade *Branca* como todo e qualquer acesso que reafirme pessoas *brancas* como superiores e merecedoras de

farturas, por sua vez, constituídas com usurpação de recursos e sustentadas com a escassez dos mesmos.

Neste sentido, quero compreender as vicissitudes da população *negra* na relação que estabelecemos com a Prosperidade, compreendendo Prosperidade em aspectos não apenas financeiros que possibilitam a mudança de classe social, mas Prosperidade *Negra* como uma experiência vital que nos desloca da miséria, seja ela financeira ou emocional. Miserabilidade emocional não como uma condição natural de todo Ser *Negro* Brasileiro, mas como um processo traumático e cotidiano de corporificação e encarnação da miserabilidade emocional proposta pelo Mito *Negro* (SOUZA, 1983), onde tais pessoas só *podem e conseguem* pensar, sentir e se emocionar de determinada forma e jeito. O Mito *Negro* é um repertório vital, que organiza histórias grupais e singulares a partir de limites que, por sua vez, asseguram a prosperidade material e a satisfação do Ego Branco.

Novamente, é preciso um cuidado neste momento, para que o sofrimento de pessoas *negras* não seja usado, mais uma vez, para reafirmar uma incapacidade natural. A aproximação das palavras “miséria” e “negritude” nos exigem cuidados éticos.

Quando digo *miséria emocional*, refiro-me a uma relação de projeção e recepção da agenda de processos psicoemocionais do trauma racial brasileiro – a miserabilidade sendo projetada como verdade emocional e fato natural às pessoas *negras*. E, infelizmente, corporificamos esses delírios *brancos*, de diversas formas, sendo a culpa uma delas.

E escolho a palavra Prosperidade porque os processos de subjetivação à brasileira são fundamentados na construção de um inconsciente colonizado (também pela evangelização cristã que age na naturalização da miséria com a ideia de desígnios de Deus) e na culpabilização de qualquer experiência ou desejo de se libertar da ideia de serva/o aos desígnios desta terrível história que é a Mitologia *Negra* Brasileira.

Noto uma recorrência da culpa nesses momentos e condições de Prosperidade *Negra*. Digo *momentos*, porque sei que em qualquer momento a prosperidade pode ser desfeita com alguma violência. Chamarei essa culpa de Culpa *Negra*, porque ela está relacionada com o domínio da identidade/raça *negra* sobre nossas vidas. No exercício da Clínica da Efemeridade é comum casos de pessoas *negras* que se sentem culpadas por terem tempo para descansar e por estarem descansando – quando assim fazem, ou seja, quando descansam. A culpa por comerem um alimento que excede o preço que geralmente paga para se alimentar. A culpa por comprar uma casa, comprar um carro, comprar um celular ou outros objetos caros. A culpa em viajar para um lugar bonito, divertido e caro. A culpa por ir ao teatro, ir ao cinema, ir ao restaurante, ir a uma exposição de arte. A culpa por *estar feliz enquanto outras pessoas negras*

estão passando fome, ou a culpa por estar indo pra uma festa, enquanto sei que existem pessoas negras em sofrimento por não terem moradia segura e saudável. Frases como essas são ouvidas fora e dentro do setting terapêutico.

Nos casos acima descritos, mas não só neles, a Culpa *Negra* nos apresenta sua complexidade emocional e cognitiva ao nos mostrar que ela se relaciona com a sensação e a ideia de desperdício e não de merecimento. A coreografia vital que neles toma corpo mostra que em seus momentos de prosperidade, o trauma racial singular demarca sua densidade coletiva, pois o não merecimento ou o desperdício estão relacionados com vínculos comunitários que pessoas *negras* possuem uma com as outras, mas em especial, o vínculo que possuímos com a experiência da pobreza e da miséria enquanto coletividade. Se, por um lado, o deslocamento singular da mitologia do *negro* miserável gera culpa, desespero, medo, uma vez que nesse deslocamento, a pessoa racializada se vê habitando situações sociais que encruzilham violência e prazer em modos ainda incomuns ao seu repertório vital. Por outro, a história pessoal/singular se conecta com a história coletiva da negritude, onde sabemos que o empobrecimento é uma marca criada em nossas vidas.

Nesses momentos de confronto entre ideal singular *versus* ideal coletivo – que, em outras palavras, é um momento de confronto com as próprias qualidades e densidades da mitologia racial negra brasileira –, também é comum que a ideia de “privilégio” seja convocada pelas pessoas *negras*. O interessante dessa mobilização vital, é que a autopercepção como uma pessoa *negra* privilegiada frente a outra pessoa *negra* ou a um grupo *negro*, por vezes se manifesta sublimando a Culpa *Negra*. Para materializar esse enlace vital e traumático, falarei rapidamente sobre um certo momento clínico com um *homem negro* cisgênero que atendo em meu consultório há alguns meses. Esta pessoa, certa vez, me disse que se sentia privilegiado por estar vivo.

Estar vivo torna-se um privilégio para este *homem negro* porque ele compreende e percebe o genocídio da juventude *negra* acontecendo estruturalmente no Brasil. Para a Clínica da Efemeridade, interessa perseguir a seguinte questão: porque a imagem de privilegiado é utilizada como referencial vital para esse *homem negro*, ao invés de imagens outras, como aliviado ou feliz por estar vivo?

Privilegiado é um adjetivo que corresponde à Prosperidade Branca, Prosperidade Neoliberal, Prosperidade Colonial. Uma pessoa é privilegiada, porque outra pessoa está em miséria. Essa é a prerrogativa do ser privilegiado. Pois o privilégio é uma vantagem contra a um grupo ou pessoa que tem sido usurpada de viver experiências de prosperidade. Neste sentido, a Clínica da Efemeridade se coloca uma outra questão: porque um *homem negro* vivo

se sente privilegiado frente a outras pessoas *negras* assassinadas, se sua vida continua sendo usurpada pelas mesmas pessoas, grupos e ontologias que mataram seus semelhantes?

Na perspectiva da Clínica da Efemeridade, o genocídio não é uma violência maior, porque a violência não pode ser medida, e sim ignorada ou responsabilizada. O que faz pessoas negras pensarem que suas vidas prosperam com o assassinato de pessoas *negras*? Digo, se por estarmos vivas, somos privilegiadas, então somos tão responsáveis pelo genocídio quanto aos racistas que nos matam? Essas, são perguntas que apontam para uma direção comum: a responsabilização da branquitude de nossos sofrimentos vitais originados pelos traumas raciais. É a branquitude brasileira, a responsável pelo genocídio, pois é a branquitude que Prospera com nosso assassinato e com nossas usurpação ainda em vida. Nós, pessoas *negras*, nunca seremos privilegiadas por estarmos vivas num mundo organizado para nos matar. Mas sim, somos responsáveis por e capazes de criarmos liberdades, fugas e descansos de modo singular e coletivo; algo que faço em Espaços Percíveis de Liberdade.

São inúmeras as formas que a Culpa *Negra* tem se tornado presente, e nesses modos é recorrente um vínculo entre felicidade singular com um sentimento de traição ou dívida a uma coletividade *negra*. Como se a felicidade ali experimentada, desclassificasse a pessoa como *negra*, – na problemática dinâmica de “orgulho racial” – na medida em que existe o problema racial que, na imagem criada, não possibilita que pessoas *negras* possam viver momentos de felicidade em suas histórias singulares, porque a felicidade deve sempre ser algo homogêneo ao coletivo. Ou seja, na Culpa *Negra*, a felicidade passa a ser compreendida numa dinâmica de disputa: “se outra pessoa *negra* não pode/ não tem, eu também não posso ter. Se eu tenho, e aquela outra pessoa *negra* não tem, estou errada/o, me sinto constrangida/o”. Culpa *Negra*: quando a felicidade e a prosperidade se tornam uma dívida, um constrangimento e uma traição a outras pessoas *negras*.

Existe também, algo basilar neste estudo da Culpa *Negra* que faço com a Clínica da Efemeridade, que é a Culpa *Negra* por estar iniciando e vivendo a psicoterapia. A violência racial brasileira articula o Ser *Negro* como pessoa desprovida de emocionalidade e vai além, articulando o “sujeito” *negro* como pessoa provida de emocionalidades em “fase” de desenvolvimento, sem maturidade, complexidade; uma emocionidade primitiva, refém de instintos incontrolláveis. Isso acarreta uma série de dificuldades ao acesso da população *negra* brasileira aos serviços de saúde mental, porque o sofrimento psíquico e emocional passa a ser ridicularizado dentro e fora de comunidades *negras*.

Ainda em *Tornar-se negro*, no capítulo “Das estratégias de ascensão”, Neusa Santos Souza (1983) nos diz sobre *negar as tradições negras*, e nos aponta o seguinte exemplo vivido em sua clínica:

Meu pai foi o único dos filhos que ascendeu... Fez Licenciatura em Ciências e dava aula de Biologia no Santo Inácio. Ele sempre transou a religião negra - é babalorixá de candomblé com todo intelectualismo dele. Ele me diz: ‘você, crioula, fazendo Psicanálise! Psicanalista de crioulo é pai-de-santo’. É o único da família a assumir esse lance. Não é uma questão folclórica. Ele acredita mesmo. E esse é o grande câncer de minha avó: o filho dela, professor, é macumbeiro. Ela faz de conta que não existe a situação. (Carmem) (SOUZA, 1983, p. 66).

Esse caso clínico é importante, porque demonstra a complexidade do trauma racial, que deslegitima e ridiculariza não apenas o adoecimento emocional de pessoas *negras*, mas também age dessa forma com o desejo de pessoas *negras* em querer cuidar de sua saúde mental. As psicologias e psicanálises foram criadas como ferramentas de compreensão e promoção de saúde das pessoas *brancas cisgêneras*, pertencentes a uma classe média e alta. No Brasil, tais ciências, metodologias e técnicas também continuaram sua história colonial, na medida em que se organizam – epistemologicamente, financeiramente, metodologicamente – para atender somente aos dilemas da elite *branca* brasileira. E, no contato com pessoas racializadas, tais psicanálises e psicoterapias agem utilizando-se de referências egoístas e narcisistas *brancas*, o que explica as violências de analistas ou psicólogos/os brasileiras dizerem que racismo não existe.

Neste contexto, nos são importante ações governamentais como o Sistema Único de Assistência Social (SUAS) e o Serviço único de Saúde (SUS), que gratuitamente oferecem (ou prometem oferecer) o acesso e a permanência em atendimentos psicoterapêuticos, que podem ocorrer individual ou coletivamente. Interessante falar sobre a política pública SUAS, pois esse equipamento tem tido uma grande importância na história psicológica brasileira, uma vez que demanda desses profissionais um exercício de profissão que não aquele circunscrito no setting terapêutico individual, em suas arquiteturas e metodologias: o cubo branco. No SUAS, psicólogas/os não atuam em atendimentos clínicos de psicoterapia, mas necessitam desenvolver estratégias clínicas – de modo multidisciplinar – para criar, fortalecer e recuperar vínculos familiares e comunitários.

Por todos esses e outros motivos, desejo afirmar a importância da Clínica da Efemeridade quando acontece em consultório terapêutico, em atendimentos individuais. Porque percebo que mesmo quando a *Culpa Negra* não impossibilita a procura e a permanência na

terapia, a Culpa *Negra* continua acontecendo ao longo da relação terapêutica e analítica, mas insiste como sintoma. A Clínica da Efemeridade responde ao sintoma Culpa *Negra* da seguinte forma: esse sintoma é um aviso de que uma nova história está sendo construída. A Culpa *Negra* indica deslocamentos da miserabilidade que é desejar viver o Mito *Negro* Brasileiro. E a Clínica da Efemeridade atua criando possibilidades éticas de expansão de repertórios emocionais, cognitivos, gestuais. Trata-se de ampliações dos alcances da vitalidade, para além de direções ontológicas limitadas, sublimadas, disfarçadas, escondidas pelo processo de torna-se *negro*. E isso é a Cura: a construção cotidiana de uma outra história que não mais aquela do orgulho racial. A entrega cotidiana à possibilidade de viver algo que sempre será insondável e indescritível à racialização. O sacrifício cotidiano, que pessoas *negras* necessitam fazer à efemeridade.

5. CONCLUSÕES: BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O FIM DESTE TRABALHO

O racismo brasileiro é uma violência que se faz presente na formação e sustentação da intimidade entre branquitude e pessoas racializadas. Aqui, o racismo não consiste apenas na perseguição em espaços *brancos*, mas, antes, na construção de uma intimidade com pessoas *negras* e *indígenas* que, ordenadas pela colonização de seu inconsciente, vão desejar proteger as pessoas *brancas* ou os ideais da branquitude, com os quais desenvolveu intimidade. Temos, por exemplo, a cooptação de *homens negros* e *indígenas* em trabalhos como segurança, ao mesmo tempo que criminalizam *homens negros* e *indígenas* como assassinos em potencial. Ou a construção de casas com os “quartos de empregada” e o discurso branco-burguês que integra a empregada na família. Em poucas palavras, o mito da democracia racial criou o racismo de intimidade e vice versa.

Neste trabalho, me preocupei em mostrar alguns funcionamentos desses enlaces sociais brasileiros, tentando apresentar possibilidades de deslocamento nessa história que é a brasilidade. Este é, pois, um estudo sobre as dinâmicas raciais *negras* – negritudes – no Brasil. E é, também, um estudo sobre aquilo que nos é indescritível nesta linguagem em que escrevo.

A Clínica da Efemeridade foi criada durante minha graduação em psicologia. As atividades que eu desenvolvi, naqueles momentos, possibilitaram a sua nomeação. Estéticas Macumbeiras também nasce em minha graduação, em seu fim, quando sou convidada pela, até então, professora Kiusam de Oliveira, para montar um curso sobre arte e religiosidade afro-

brasileira. Então, naquele momento, em 2019, criei o curso “Estéticas Macumbeiras na Clínica da Efemeridade”, que me possibilitou essa pesquisa. Esses escritos, de certo modo, percorreram tudo aquilo que analisamos neste curso. E obviamente, também é marcado pelo meu trabalho clínico terapêutico individual.

O fato de eu pertencer a tradições e ontologias que possuem como princípio o culto às almas, me trouxe até aqui. Percebo almas como memórias transfiguradas, e por isso afirmo o trauma brasileiro como um trauma de esquecimento. Com esse trabalho, desejei criar lembranças em pessoas *negras e indígenas*. Além de mostrar como é possível e necessário cultuá-las, para não esquecermos que a liberdade e a cura existem como metamorfose.

Tornar-se Indescritível, Tornar-se Insondável, Tornar-se Livre, Tornar-se Terráquia/o, Tornar-se Efêmera/o. É disso que se trata nesse trabalho. Tornar-se Imensurável.

6. REFERÊNCIAS

ANDRADE, Érico. A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna. **Kriterion: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 58, n. 137, p. 291-309, 2017.

ASSIS JÚNIOR, Antonio de. **Dicionário Kimbundu-Português, linguístico, botânico, histórico e corográfico**. Luanda: Argente, Santos & C.a, [1958].

BAENA, Pâmela Keiti. **Cartografando gêneros: tempos e espaços da não-binaridade**. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Geografia) – Centro de Ciências Humanas e Biológicas, Universidade Federal de São Carlos, Sorocaba, 2020.

BARBOSA, Fernanda de Castro. Memórias de um lugar: 25 anos do museu capixaba do negro. **Revista do Arquivo Público do Estado do Espírito Santo**, Vitória, ano 2, n. 3, jan./jul. 2018.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. **Lembrar daquilo que esqueci**. Vitória, 2020. Documentário.

BRASILEIRO, Castiel Vitorino. Atlântico negro por Castiel Vitorino Brasileiro. **Portal Geledés**, São Paulo, 8 fev. 2018. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/atlantico-negro-por-castiel-vitorino-brasileiro/>>. Acesso em: 17 jun. 2021.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Marcas de Africa na português brasileiro. **Africanias. com**, Salvador, n. 1, p. 1-7, 2011.

CICCARONE, Celeste. A igualdade “por baixo” e a escadaria “do céu”: erradicação da pobreza, ambientalismo e pluralidade num caso de conflito socioambiental na cidade de Vitória. **SINAIS**, Vitória, edição n. 8, v. 1, p. 4-53, dez. 2010.

COCCIA, Emanuele. **A vida das plantas: Uma metafísica da mistura**. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

COSMOLOGIA bantu: interações, tradução, ritmo, e força vital - Com Tiganá Santana. [S. l.: s. n., 2020]. 1 vídeo (2:03:20). Publicado pelo canal África nas Artes. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uuly07vg7O8&t=3334s>. Acesso em: 19 jun. 2021.

DUARTE, Leonardo Coelho. O Samba no Morro da Fonte Grande-Vitória (ES): 1889-1955. **Revista eletrônica de musicologia**, Curitiba, v. 12, mar. 2009.

ENTREVISTA de Neusa Santos Souza ao Programa Espelho. [S. l.: s. n., 2020]. 1 vídeo (24:43). Publicado pelo canal William Penna. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=eugWGvhG48o&t=208s>. Acesso em: 20 jun. 2021.

EU não vou morrer. Intérprete: Ventura Profana; PODESERDESLIGADO. Compositor: Ventura Profana; PODESERDESLIGADO. *In*: **Traquejos pentecostais para matar o senhor**. Intérprete: Ventura Profana; PODESERDESLIGADO. Belo Horizonte: Independente, 2020. 1 CD. Faixa 5. (4 min 11 seg.).

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário da língua portuguesa**. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010

FERREIRA, Ligia F. “Negritude”, “Negridade”, “Negrícia”: história e sentidos de três conceitos viajantes. **Via Atlântica**, São Paulo, n. 9, p. 163-184, 2006.

FREITAS, Márcio Antonio Farias de. **Redes, (en)traves e cercas**: notas etnográficas de um conflito socioambiental em Vitória (ES). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, 2013.

GERBER, Raquel; NASCIMENTO, Beatriz. **Orí**. [Paris]: Zaradoc Films, 1989.

GUATTARI, Felix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, 2006.

HERBERTS, Ana Lúcia. História dos Mbayá-Guaicurú: panorama geral. **Fronteiras - Rev. História UFMS**, Campo Grande, MS, 2(4): 39-76, jul./dez., 1998.

JESUS, Aloiza Delurde Reali de. **De porta adentro à porta afora: trabalho escravo nas freguesias do Espírito Santo (1850-1871)**. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, 2009.

JESUS, Carolina Maria de. **Provérbios**. São Paulo: Luzes, [196-].

JESUS, Jaqueline Gomes de. Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra. **Revista Docência e Cibercultura**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 250-260, jan./abr. 2019.

KANT, Emmanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. São Paulo: Papyrus, 1993.

KELAMAN, Stanley. **Corporificando a experiência: construindo uma vida pessoal**. São Paulo: Summus, 2017.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

LORDE, Audre. Os usos da raiva: mulheres respondendo ao racismo. **Portal Geledés**. São Paulo. 19 maio 2013. Disponível em: < <https://www.geledes.org.br/os-usos-da-raiva-mulheres-respondendo-ao-racismo/>>. Acesso em: 21 jun. 2021.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: o reinado do rosário do jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Leda Maria. **Performances da oralitura**: corpo, lugar de memória. [S. l.: s. n.], 2003.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia (Org.). **Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais. Belo Horizonte: EdUFMG, 2007.**

EXPERIMENTANDO o vermelho em dilúvio. Michelle Mattiuzi. Brasil, 2016. Disponível em: < <https://cachoeiradoc.com.br/2017/speaker/experimentando-o-vermelho-em-diluvio/>> . Acesso em: 18 jun. 2021.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **O Fardo da Raça**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MOMBAÇA, Jota. **A plantação cognitiva**. São Paulo: MASP, 2020.

MOTT, Luiz. Sodomia na Bahia: o amor que não se ousava dizer o nome. **Inquire – revista de cultura**, Salvador, n. 0. 1999.

MOTT, Luiz. **Bahia: inquisição e sociedade**. Salvador: EDUFBA, 2010.

MOTT, Luiz. Feiticeiros de Angola na América Portuguesa vítimas da inquisição. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 5, n. 9-10, p. 85-104, 2008.

MOTT, Luiz. **Tortura de escravos e heresias na casa da torre**. Salvador: EDUFBA, 2010.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Espírito Santo indígena: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860**. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2017. (Coleção Canaã, v. 25).

OLIVEIRA, Eduardo de. **Gestas líricas da negritude**. São Paulo: Editora Obelisco, 1967.

OLIVEIRA, José Teixeira de. **História do Estado do Espírito Santo**. 3. ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo: Secretaria de Estado da Cultura, 2008.

PAIVA, Eduardo França. Bateias, carumbés, tabuleiros: mineração africana e mestiçagem no Novo Mundo. In: PAIVA, Eduardo França; ANASTASIA, Carla Maria Junho. (org.) **O trabalho mestiço: maneiras de pensar e formas de viver: séculos XVI a XIX**. São Paulo: Annablume; Belo Horizonte: PPGH-UFMG, 2002. p. 187-207.

REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1839. v. 1, p. 32-33. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSsYmVzXzV5MXN3Z0U/view. Acesso em: 16 mar. 2020

REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1850. v. 13. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSsYmVzXzV5MXN3Z0U/view. Acesso em: 16 mar. 2020.

ROLNIK, Suely. **Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada**. São Paulo: n-1 edições, 2019.

SANTOS, Ana de Sousa. Subsídio etnográfico do povo da ilha de Luanda. *In*: ESTUDOS etnográficos. Luanda: Instituto de Investigação Científica de Angola, 1960. p. 129. (Memórias e trabalhos do Instituto de Investigação Científica de Angola, n. 2).

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos Bantu-Kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SIMÕES, Juliana. **Benedeiras de Maruípe: uma prática de cuidado humano em extinção**. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Centro de Ciências da Saúde, Universidade Federal do Espírito Santo. Espírito Santo, 140 f. 2014.

SIMONATO, Juliana Sabino. **A capitania do Espírito Santo sob a égide dos Filipes**: escravidão, comércio de escravos e dinâmicas de mestiçagens (1580-1640). Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

SILVA, Denise Ferreira da. **A dívida impagável**. São Paulo, 2019.

SILVA, Denise Ferreira da. Sobre diferença sem separabilidade. *In*: INCERTEZA Viva. São Paulo, 2016. p. 57-65. Catálogo da 32ª Bienal de Artes de São Paulo.

SILVA, Marcus Vinicius Sant'ana. **Samba, lugar e identidade**: uma análise geográfica de uma escola de samba. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, 2019.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: vicissitudes de um negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

TEMPELS, Placide. **Bantu philosophy**. Portland: HBC Publishing, 1945.

THOMPSON, Robert Farris. **Flash of the spirit: African & Afro-American art & philosophy**. Vintage, 2010.

VERGUEIRO, Viviane. Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. *In*: MESSEDER, Suely; CASTRO, Mary Garcia; MOUTINHO, Laura. (org.). **Enlaçando sexualidades**: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero. Salvador: EDUFBA, 2016. p. 249-270.