



GERMINAÇÕES FEMINISTAS NA PESQUISA
diálogos amorosos e esquizoanálises

por Camilla Zachello

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Instituto de Psicologia
Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional

CAMILLA ZACHELLO

Germinações feministas na pesquisa: diálogos amorosos e esquizoanálises

Porto Alegre

2021

CAMILLA ZACHELLO

Germinações feministas na pesquisa: diálogos amorosos e esquizoanálises

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da UFRGS, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia Social e Institucional.

Orientador: Dr. Luciano Bedin da Costa

Orientadora (em memória): Dra. Tania Mara Galli Fonseca

Porto Alegre
2021

DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa de dissertação ocorrida em 1 de junho de 2021,
por meio do Mconf, plataforma de webconferência da UFRGS.

Banca examinadora:

Luciano Bedin da Costa - Orientador PPGPSI/UFRGS

Paula Sandrine Machado - PPGPSI/UFRGS

Cristina Thorstenberg Ribas - PPGAV/UFRGS

Mirna Spritzer - PPGAC/UFRGS

Antonio Carlos Barbosa da Silva - UNESP

AGRADECIMENTOS

Agradeço muito à toda a comunidade do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul por ter sido acolhida na universidade desde que entrei na graduação em 2012. Fui muito feliz nesses anos. Agradeço por ter me formado psicóloga na UFRGS e agora estar concluindo o mestrado na mesma universidade pública. Educação é um direito mas infelizmente não é garantida a todas as pessoas. Desejo que a universidade seja um espaço aberto e acolhedor para a partilha e desenvolvimento dos saberes sobre o mundo onde vivemos, em defesa da existência e da diversidade.

Às professoras e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, minha mais sincera gratidão. À Tania Mara Galli Fonseca, especialmente, que me orientou e sonhou comigo esta e outras pesquisas. Agradeço pelos livros emprestados, pela leitura atenciosa aos detalhes dos meus textos, pelas correspondências por e-mail, pelas caronas e, principalmente, pelo carinho. Sou grata pelos aprendizados e pela amizade.

Ao grupo-família Corpo, Arte e Clínica, orientado por Tania, com alegria celebro nosso encontro. Raquel Guerreiro, Laura Pujol, Erica Franceschini, Paula Flores, Brida Spohn, Alana Albuquerque, Larissa Neubarth, Pedro Papini, Gabriel Escobar, Ricardo Giacomoni, Rafael Camelier, vocês têm lugar especial em meu coração. Agradeço pela estrada, pelos estudos, pelas festas temáticas e animadas. Amo nossa alegria.

À Luciano Bedin da Costa, querido orientador, agradeço por topar navegar comigo nesses mares de pesquisa, ajudando-me a acreditar que era possível fazer esta travessia. Agradeço por ter sido acolhida no grupo de pesquisa Políticas do Texto, onde pude desenvolver mais minha expressão escrita. Às colegas e aos colegas do grupo, Christine Gryscek, Bruna Battistelli, Anna Letícia Ventre, Tatieli Mesquita Côrrea, Lidiele Berriel, Maria Laura Del Huerto, Victória Bombassaro, Eduarda Ritzel, Aline Daka, Cássio Matiello, Theo Storchi, Daniel Racheli, agradeço por me receberem de braços abertos, por me incentivarem nas experimentações teatrais e por terem sido um porto seguro onde pousar.

Agradeço à banca de mestrado: Mirna Spritzer, Paula Sandrine e Cristina Ribas, por estarem juntas neste processo de escrita e conhecimento. Sou grata por vocês fazerem parte desta trajetória e por ensinarem tanto através de suas produções teóricas, artísticas e sensíveis. É um prazer conhecer mulheres tão incríveis e admiráveis. Agradeço ao professor Antonio Carlos Barbosa da Silva, que me incentivou a me tornar uma psicóloga social.

À minha família: mãe, pai e irmã, por me ajudarem a levantar vôos. Obrigada por terem me proporcionado condições para poder estudar e fazer o que eu amo, ajudando no meu desenvolvimento como pessoa. Agradeço também às minhas avós, Arlete e Joana, ao meu avô Orlando, às minhas tias e tios, primas e primos, por serem uma grande família.

Aos meus amigos, amigas e amores, presentes da vida, anjas e anjos: Othon Veloso, Rafael Giguer, Silvia Bloise, Patricia Astudilla, Sofia Tessler, Jesse Cardoso, Natália Ebeling, Letícia Tauceda, Gabriel Madeira, Letícia Valer, Helena Senna, Juliana Roman, Melina Albuquerque, Anna Schepp, Bruna Giuliatti, Débora Sander, Guido Ruschel e Marina Casadei. Agradeço especialmente à Guilherme Sturza, que foi parceiro de estudos em esquizoanálise e dividiu comigo as leituras e as inquietações. Sou grata pelas suas presenças em minha vida. Agradeço pela escuta, pelas trocas, pelas alegrias. Às amigas do colégio e da Teatraria ao cubo; aos colegas do diretório autogestionado Dasein e dos coletivos todos por onde passei e me tornei multidão.

*Gracias a la vida que me ha dado tanto,
me ha dado la marcha
de mis pies cansados
con ellos anduve
ciudades y charcos
playas y desiertos
montañas y llanos
y la casa tuya
tu calle y tu patio*

por Mercedes Sosa y Violeta Parra.

RESUMO

“Germinações feministas na pesquisa: diálogos amorosos e esquizoanálises” é uma pesquisa de mestrado que estabelece diálogos entre esquizoanálise, análise institucional e movimentos feministas. A cartografia, que foi adotada como prática ético-política de pesquisa, aposta no processo de construção do conhecimento de forma implicada, em que são valorizados os aspectos dialógicos da experiência na produção subjetiva do tema da pesquisa. Estabelece-se uma conversa entre conceitos da esquizoanálise e da análise institucional com alguns princípios de lutas feministas e antirracistas, que vão germinando ao longo da pesquisa. A proposta de diálogo amoroso surge de conversas com as feministas Audre Lorde, bell hooks e Adrienne Rich, sustentada pela problematização dos conceitos de eros e amor por estas ofertados. Ao colocar o conceito institucionalista de análise de implicação em diálogo com noções de auto-amor, autorrecuperação, dororidade, a pesquisa faz uma aposta em uma escrita em que as problematizações conceituais se veem entremeadas a fragmentos pessoais intitulados de “fios da memória”. Como resultado, a pesquisa apresenta uma cartografia em que a pesquisadora produz germinações feministas na própria pesquisa, nutrindo o solo dos saberes produzidos na universidade, num compromisso ético-político de produção da vida comum e valorização da experiência histórica das mulheres.

Palavras-chave:

feminismos, esquizoanálise, análise institucional, cartografia, gênero, raça, racismo no Brasil.

RESUMEN

“Germinaciones feministas en la investigación: diálogos amorosos y esquizoanálisis” es una investigación de maestría que establece diálogos entre esquizoanálisis, análisis institucional y movimientos feministas. La cartografía que se adoptó como una práctica de investigación ético-política apuesta por la construcción del conocimiento de manera implicada, en la que se valoran los aspectos dialógicos de la experiencia en la producción subjetiva del tema de investigación. Se establece una conversación entre conceptos del esquizoanálisis y del análisis institucional con algunos principios de luchas feministas y antirracistas, que germinan a lo largo de la investigación. La propuesta de un diálogo amoroso surge de las conversaciones con las feministas Audre Lorde, bell hooks y Adrienne Rich, apoyada en la problematización de los conceptos de eros y amor que ellas ofrecen. Al colocar el concepto institucionalista de análisis de implicación en diálogo con las nociones de auto-amor, autorrecuperación, doloridad, la investigación apuesta por una escritura en la que las problematizaciones conceptuales se intercalan con fragmentos personales denominados “hilos de memoria”. Como resultado, la investigación presenta una cartografía en la que la investigadora produce brotes feministas en la propia investigación, nutriendo el suelo de los saberes producidos en la universidad, en un compromiso ético-político con la producción de la vida común y la valorización de la experiencia histórica de las mujeres.

Palabras clave:

feminismos, esquizoanálisis, análisis institucional, cartografía, género, raza, racismo en Brasil.

ABSTRACT

“Feminist germinations in research: love dialogues and schizoanalysis” is a master's research that establishes dialogues among schizoanalysis, institutional analysis and feminist movements. Cartography was adopted as an ethical-political research practice and bets on the process of knowledge construction in an implied way, in which the dialogical aspects of experience are valued in the subjective production of the research theme. A conversation is established between concepts of schizoanalysis and institutional analysis and with some principles of feminist and anti-racist struggles, which germinates throughout the research. The proposal for a loving dialogue arises from conversations with feminists as Audre Lorde, bell hooks and Adrienne Rich, supported by the problematization of the concepts of eros and love offered by them. By placing the institutionalist concept of implication analysis in dialogue with notions of self-love, self-recovery and pain, the research moves towards on a writing in which conceptual problematizations are intertwined with personal fragments called “threads of memory”. As a result, the research presents a cartography in which the researcher produces feminist germinations in her own research, nourishing the soil of knowledge produced at the university, in an ethical-political commitment to the production of common life and valuing the historical experience of women.

Key words:

feminisms, schizoanalysis, institutional analysis, cartography, gender, race, racism in Brazil.

RÉSUMÉ

"Germinations féministes dans la recherche: dialogues amoureux et schizoanalyses" est une recherche de master qui établit des dialogues entre la schizoanalyse, l'analyse institutionnelle et les mouvements féministes. La cartographie a été adoptée comme une pratique de recherche éthico-politique que mise sur les processus de construction impliqués de la connaissance, dans lesquels les aspects dialogiques de l'expérience sont valorisés pour la production subjective du thème de la recherche. Il établit une discussion entre les concepts de la schizoanalyse et de l'analyse institutionnelle avec certains principes des luttes féministes et antiracistes, qui germent tout au long de la recherche. La proposition de dialogue amoureux émerge des discussions avec les auteurs féministes Audre Lorde, bell hooks et Adrienne Rich, soutenue par la problématisation des concepts d'eros et d'amour qu'elles proposent. En mettant en dialogue le concept institutionnaliste d'analyse d'implication avec les notions d'amour de soi, de récupération de soi, de dororité, la recherche mise sur une type d'écriture dans laquelle les problématisations conceptuelles sont entrelacées avec des fragments personnels, intitulés "fils de mémoire". En conséquence, la recherche présente une cartographie dans laquelle la chercheuse produit des germinations féministes dans la recherche elle-même, en nourrissant le sol de la connaissance produite à l'université, dans un engagement éthico-politique de production de vie commune et de valorisation de l'expérience historique des femmes.

Mots clés:

féminismes, schizoanalyse, analyse institutionnelle, cartographie, genre, race, racisme au Brésil.

CAMINHOS DA PESQUISA

Introdução, 12

Capítulo 1: Esquizoanálise e Análise Institucional

- 1.0 fios da memória, 25
- 1.1 esquizoanálises, 27
- 1.2 maio de 68, 30
- 1.3 meta-modelização nas subjetivações capitalísticas, 32
- 1.4 produção de subjetividades, 36
- 1.5 movimentos institucionalistas, 40
- 1.6 criação da Análise Institucional no contexto de La Borde, 44
- 1.7 Análise Institucional na América Latina, 45
- 1.8 analistas de instituições, 49
- 1.9 o trabalho de experts, 50
- 1.10 análise de implicação, 51
- 1.11 devires e molecularidades, 53
- 1.12 devir-mulher e feminismos, 56
- 1.13 inconsciente colonial-capitalístico, 61
- 1.14 saber-do-corpo, 64

Capítulo 2: A escrita com mulheres

- 2.0 fios da memória, 67
- 2.1 derivas da análise de implicação, 69
- 2.2 saberes localizados, 73
- 2.3 a experiência, 75
- 2.4 a escrita com mulheres, 79
- 2.5 mi cuerpo es político, 83
- 2.6 o corpo com útero sangra, 85
- 2.7 sexualidades contra a norma, 90
- 2.8 a função de Eros, 97
- 2.9 dororidade, 100
- 2.10 em nome do amor, 102

Capítulo 3: Debates na universidade: germinações feministas e antirracistas

- 3.0 fios da memória, 110
- 3.1 currículo e corpos brancos: o confinamento racial, 111
- 3.2 racismo estrutural, 113
- 3.3 a branquitude, 114
- 3.4 a produção de conhecimento não é neutra, 116
- 3.5 debates antirracistas na universidade, 118
- 3.6 feminismo negro de Lélia Gonzalez, 122
 - 3.6.1 racismo à brasileira, 124
 - 3.6.2 amefricanidade, 126
- 3.7 sala de aula com bell hooks, 128

Derivas inconclusas, 136

Relato de um sonho com Tania G.: o surgimento da fenda, 141

Referências, 143

*Nascemos imensidão
Perdemos a conexão
Pela doença de ouvir
A voz da falsa razão*

*Abrindo os olhos sem acordar
Fechando o olho da intuição
Abrimos mão de enxergar
O desabrochar da vida*

*Obedecer, entristecer
Procrastinar, sem tempo de ser
O que a nossa alma pede*

*Dentro de nós acumulamos pesos cruéis
Acreditando que é assim que a vida é*

*É, é, é, é...
Tá na hora de reagir
Entender que somos gigantes
Ocupar o nosso lugar
Acolher nossas almas
Nunca é tarde pra replantar
Nossa terra é de amor infundo
A semente vai germinar
É assim que a vida é
É assim que a vida (amor)
É assim que a vida é (amor)*

“Germinar”, de Flaira Ferro

INTRODUÇÃO

fio-a-fio: uma cartografia germinativa

Fio-a-fio, a pesquisadora traça seu percurso formando ligações sujeitas à torção e ao desmanchamento: a matéria da palavra, fabricada no ventre em estado líquido, assim como a seda produzida no abdômen de uma aranha, quando sai ao mundo, sob a forma sólida, torna-se vulnerável à contingência dos encontros com tudo o que circula na atmosfera. É por isso que um processo de pesquisa tecido fio-a-fio é uma teia instável e em constante mutação. O que se privilegia não é sua forma, ou sua coerência, mas a ética de um gesto: tear afetando-se pelas sensibilidades do caminho e pelas alterações de nuances daquilo que se faz ver. Se for preciso, engole-se novamente a linha já tecida, devolvendo-a ao ventre e reciclando, assim, o próprio trabalho, para reabsorver as proteínas dessa fiação e tecer uma nova teia. E, então, desse material, nasce uma nova rede que esteja em maior ressonância com as vibrações ético-políticas do tempo no qual se insere.

Nesse processo, não há neutralidade possível. A pesquisadora-aranha está completamente imersa no campo problemático que a cerca. Enquanto expele e devora sua teia, atenta-se para a relação que esses movimentos desenvolvem com o cenário do qual ela participa como mais um elemento de composição. Se for preciso, engole novamente os fios, reciclando, assim, o próprio trabalho de tear. Importa-lhe mais o traçado do seu percurso de construção e reconstrução da teia e sua colaboração na construção de outros territórios existenciais. Nesse plano de experiência, a sensibilidade do tear é voltada para os efeitos gerados pelo próprio caminho de investigação.

a teia da pesquisa

Esta dissertação foi tecida em diferentes tempos, por uma mesma pessoa, que se transformou ao longo do processo de escrita e de pesquisa. O trabalho assumiu diferentes formas ao longo do percurso de sua composição, como numa teia, com conexões, aberturas, pontos de equilíbrio, torções, nós, desmanchamentos. Apresento-me aqui como narradora-aranha porque toda vez que volto a visualizar a teia, sinto vontade de seguir fiando, aumentando as conexões, fortalecendo a estrutura flexível da rede, ampliando os diálogos. Como escreveu Paulo Freire (2020), o diálogo é o encontro entre as pessoas, mediatizadas pelo mundo, para designá-lo. Se, ao dizer as palavras, ao chamar ao mundo, as pessoas o transformam, o diálogo impõe-se como caminho pelo qual as pessoas encontram seu significado enquanto pessoas, sendo o diálogo uma necessidade existencial.

Assumir-me como escritora em diálogo com outras pensadoras e pensadores fez com que eu me reposicionasse em relação a mim mesma e ao mundo, num movimento desviante, de transmutação do ser e do fazer. Assumir a escrita com mulheres e a partir da perspectiva de mulheres fez com que a utilização de narrativas em primeira pessoa ganhassem espaço, a fim de valorizar os saberes da experiência no processo de construção do conhecimento. A experiência, como veremos no capítulo 2, é uma categoria de análise, fundamental na história das lutas feministas. Esta escolha foi adotada como parte do processo de construção uma cartográfica germinativa e dos efeitos causados pela leitura de mulheres que se declaram feministas e antirracistas.

Nesta introdução, conto um pouco sobre a história da pesquisa, valorizando os coletivos dos quais fiz parte, como o grupo de pesquisa Corpo, Arte e Clínica, sob orientação da professora Tania Mara Galli Fonseca, e o grupo de pesquisa Políticas do Texto, sob orientação do professor Luciano Bedin da Costa. Também menciono a participação fundamental de colegas de turma, bem como de parceiras de trabalho e coletivos de pesquisa e militância política. Foi no encontro com estudantes, professoras e professores que pude desenvolver mais a expressão escrita e aprofundar em literatura e crítica escrita por mulheres.

Desenvolvi seções com elementos autobiográficos que denominei “Fios da memória”, em que trago narrativas para conversar com as descobertas e conceitos da pesquisa, reverenciando os saberes da experiência. Nessa fiação, assumo o lugar de pesquisadora-aranha para compor uma teia sensível às vibrações do percurso da pesquisa, com linhas que foram escritas junto a um processo coletivo de desconstrução do ser, dos modo de conhecer e de produzir conhecimento.

No capítulo 1, “Esquizoanálise e Análise Institucional”, apresento alguns movimentos institucionalistas e conceitos desenvolvidos por Félix Guattari, Gilles Deleuze, Gregório Barenblitt, René Lourau e Suely Rolnik, tais como: metamodelização, esquizoanálise, análise de implicação, autogestão, autoanálise, experts, instituição, saber-do-corpo, inconsciente colonial-capitalístico, dentre outros. Considerando o envolvimento do institucionalismo com diferentes movimentos sociais e a perspectiva de uma clínica política, finalizamos o capítulo nos aproximando do conceito de devir-mulher e de diálogos com Guattari e Rolnik no Brasil.

No capítulo 2, a dissertação assume outra característica, pois a pesquisadora-aranha acumulou experiência ao tecer teias junto à outras companheiras-aranhas, e agora a própria pesquisa muda de corpo. Germinar os saberes feministas é assumido, então, como implicação por parte da pesquisadora, que se dedica a semear as escritas de mulheres, dando a ver, no trabalho, um pedacinho da majestosa produção crítica, literária, poética e filosófica de

algumas mulheres. Negras, brancas, lésbicas, brasileiras, estrangeiras e feministas alargam a compreensão crítica sobre a escrita e a experiência. Conversamos com Donna Haraway, Margareth Rago, Ana Maria Bach, Virginie Despentes, Dorotéa Gómez, Lara Owen, Audre Lorde, Adrienne Rich, bell hooks e Vilma Piedade. Considerando a importância dessas mulheres, algumas das quais possuem décadas de produção escrita, nos aproximamos de algumas publicações que são apresentados como convite para a continuidade dos diálogos. Tais produções nos fazem refletir sobre a escrita e experiência de ser dita “mulher” no mundo, considerando diferenças de gênero, raça, etnia, classe e sexualidade.

No capítulo 3, escolho olhar para a universidade. Embalada pelas escritas feministas e antirracistas, denuncio o racismo e o sexismo presentes nos modos de produção de conhecimento, nos currículos e na ocupação de vagas em instituições de ensino superior. Aqui, José Jorge de Carvalho, Silvio Almeida, Lia Vainer, Cida Bento, Grada Kilomba e Lélia Gonzalez nos oferecem riquíssimos conceitos para pensar a experiência de estudar e pesquisar na universidade, oferecendo-nos pistas de como romper com os pactos subjacentes às lógicas instituídas de produção acadêmica. A pesquisa ganha mais corpo junto a narrativas de experiências, que problematizam a realidade na qual se encontrava a estudante-pesquisadora.

Por fim, nas considerações finais, em “Derivas Inconclusas”, retomo alguns aprendizados, problematizo a suposta finitude do trabalho e aponto para algumas reflexões que se surgem a partir da pesquisa e da adoção de uma cartografia germinativa, que quer valorizar o cuidado amoroso e o reflorestamento dos modos de ser e de viver como método para continuar a cultivar o mundo com sua diversidade de expressões de vida.

Feita a apresentação da estrutura, passamos para o cultivo da terra fértil de onde germinam as reflexões. Vamos na companhia de pensadoras e pensadores que fizeram de suas vidas potências para a criação de um mundo melhor. Suas teias nos dão condições para hoje seguir em busca de transformar a realidade material e subjetiva que nos aprisiona. Que possamos cultivar os diálogos e ampliar a potência dos encontros, para viver coletivamente com amorosidade, respeito e justiça.

fiOS da memória: derivas análise de implicação

Entre no mestrado em 2018 e vinculei-me ao grupo de pesquisa coordenado pela professora e pesquisadora Tania Mara Galli Fonseca: “Corpo, Arte e Clínica”, onde conheci pessoas que me ensinaram muito e me acompanharam em meus processos de estudo e de produção de vida. O grupo de pesquisa se configurou como um espaço criativo e afetivo de aprendizado, em que compartilhávamos nossas inquietações a respeito do pesquisar e do

tornar-se pesquisadora. Foi com Tania e com o grupo de pesquisa que esta caminhada começou e eu carregava comigo outros interesses de estudo.

Na disciplina de metodologia estudamos a cartografia como método de pesquisa-intervenção. As aulas com a professora Paula Sandrine Machado e com Luis Artur Costa foram muito importantes e serviram para eu refletir sobre narrar o processo da pesquisa. Com Suely Rolnik (2006, p.23) aprendi que a cartografia, nesse caso, pode ser uma experiência de pesquisa que acompanha e se faz ao mesmo tempo em que certos mundos se desmancham, enquanto outros se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornaram-se obsoletos.

A escolha do método cartográfico revela não só um caminho metodológico, mas um posicionamento ético e político em relação à produção de conhecimento, pois a cartografia rompe com a separação sujeito/objeto, objetividade/subjetividade, orientando-se por um princípio de inseparabilidade entre pesquisa e intervenção, o que a afasta dos métodos positivistas, que se sustentam na razão, na pretensa objetividade e na neutralidade da produção científica. A cartografia aproxima a pesquisadora de modelos teóricos que pressupõem uma relação dinâmica entre as forças instituintes envolvidas no campo de análise.

Como escreveu Suely Rolnik (2006), a cartógrafa é como uma antropófaga, vive de se apropriar, devorar e transvalorar, buscando elementos, ou alimentos, para compor suas cartografias, dando língua aos afetos que pedem passagem, participando na constituição de novos territórios existenciais. Espera-se, basicamente, “que esteja mergulhada nas intensidades de seu tempo e, atenta às linguagens que encontra, devore as que lhe parecem elementos possíveis para a composição das cartografias que se fazem necessárias” (ROLNIK, 2006, p.23).

Em “A cartografia como método de pesquisa-intervenção”, Eduardo Passos e Regina Benevides de Barros (2015) defendem que a cartografia é a reversão do sentido tradicional do método: não mais um caminhar para alcançar metas pré-fixadas (metá-hódos), mas o primado do caminhar que traça, no percurso, suas metas, numa reversão que afirma um hódos-metá. O mergulho no plano da experiência ganha importância na medida em que agencia sujeito, objeto, teoria e prática, num mesmo plano de produção ou de coemergência.

Desse modo, entendi que o trabalho de análise seria a um só tempo o de descrever, intervir e criar efeitos-subjetividade (PASSOS; BARROS, 2015), numa prática que implicaria o acompanhamento da processualidade da produção de subjetividades, que é “essencialmente social, e assumida e vivida por indivíduos em suas existências particulares” (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.42). Admitir que pesquisa e intervenção andam juntas pressupõe um certo

enfrentamento a procedimentos metodológicos que estabelecem metas rígidas a serem atingidas, pois não há um protocolo normalizado, ou procedimentos a serem seguidos como prescrições, sendo mais importante desenvolver um tipo de sensibilidade que possa reconhecer as estratégias de formação do desejo no campo social (PASSOS; BARROS, 2015). Defender que toda pesquisa é intervenção exige da cartógrafa um mergulho no plano da experiência, lá onde conhecer e fazer se tornam inseparáveis, impedindo qualquer pretensão à neutralidade ou mesmo suposição de um sujeito e de um objeto cognoscentes prévios à relação que os liga (PASSOS; BARROS, 2015).

Lendo Suely Rolnik, e na companhia de Guattari (2008, p. 36), reconheci que a produção de subjetividade consiste em matéria-prima a toda e qualquer produção. Identifiquei-me com o que Guattari (2008) chama de trabalhadores sociais, isto é, jornalistas, psicólogos de todo tipo, assistentes sociais, educadores, animadores, gente que desenvolve qualquer tipo de trabalho pedagógico ou cultural e atua na produção de subjetividade. Encontrei-me, então, em uma encruzilhada micropolítica, uma vez que a objetividade científica e a neutralidade analítica existem somente como transcendências, desconectadas da experiência na realidade do mundo. Lembrei de Luciano Bedin (2014, p.71), meu orientador, quando diz que a cartografia é, antes de tudo, uma prática de pesquisa suja, distante da assepsia e da limpeza que o método científico positivista nos propõe.

As pessoas que, nos sistemas terapêuticos ou na universidade, se consideram simples depositários ou canais de transmissão de um saber científico, só por isso já fizeram uma opção reacionária. Seja qual for sua inocência ou boa vontade, elas ocupam efetivamente uma posição de reforço dos sistemas de produção da subjetividade dominante. E não se trata de um destino da sua profissão. (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.38).

Com a minha orientadora Tania, aproximei-me de alguns livros escritos por Félix Guattari, Gilles Deleuze e Suely Rolnik, redescobrimo a filosofia da diferença, que sob o olhar sensível de Tania, tornou-se para mim uma janela de análise. Eu já havia me encantado pela escrita de Félix Guattari no final da graduação, mas foi a presença, a escrita e a amizade de Tania que ressignificaram para mim as práticas em esquizoanálise. Os textos, com uma multiplicidade de temas, traziam sugestões combativas para o exercício da crítica e da transformação social, encantando-me como produção de conhecimento comprometida com a vida.

Em 2018, fiz uma oficina de Teatro do Oprimido no museu Iberê Camargo¹, proposta por Cristina Ribas, pesquisadora e artista que também trabalha com a perspectiva da esquizoanálise e análise institucional. Nosso primeiro contato foi através dessa prática lúdica, e depois nos reencontramos em uma disciplina no Instituto de Artes da UFRGS, ocasião em que lemos o texto de Guattari: “Para acabar con el masacre al cuerpo”, escrito em 1973, e publicado numa revista que ele mesmo estava organizando, mas de forma anônima. Nos perguntamos se Guattari teria escrito o texto sozinho ou se este fora criado coletivamente.

La “consciencia revolucionaria” es una mistificación siempre que no pase por el “cuerpo revolucionario”, el cuerpo productor de su propia liberación. Son las mujeres en rebelión contra el poder masculino — implantado desde hace siglos en sus propios cuerpos —, los homosexuales en rebelión contra la normalidad terrorista, los “jóvenes” en rebelión contra la autoridad patológica de los adultos, quienes han comenzado a abrir colectivamente el espacio del cuerpo a la subversión, y el espacio de la subversión a las exigencias inmediatas del cuerpo. Son ellas y son ellos quienes han comenzado a desafiar el modo de producción de los deseos, las relaciones entre el goce y el poder, el cuerpo y el sujeto, tal como funcionan en todas las esferas de la sociedad capitalista, al igual que en los grupos militantes (GUATTARI, 1975, p.1)².

Neste fragmento, nota-se a menção de Guattari aos movimentos sociais protagonizados por mulheres e a relação da insurgência feminista com o massacre ao corpo. Fui ficando mais atenta às menções às lutas das mulheres à medida que ia lendo Guattari e quis trazer esta atenção para a pesquisa. Considero muito interessante o modo como o autor com frequência fala sobre o “corpo”, demonstrando como o sistema capitalista afeta nossas percepções sensoriais, nossos modos de ser e de viver e de habitar nossos corpos. “Como acabar com o massacre ao corpo?” é o título desse texto mas é também uma pergunta que caberia em outros lugares de sua obra, pois é sobre a realidade de nossas vidas que se manifestam as repressões, as opressões e os abusos do poder. É sobre o corpo que atua o massacre capitalista, sobre o corpo das mulheres, dos homens, dos animais e das plantas, sobre o corpo vivo e mutante da terra que imperam os valores associados à lógica do capital.

1A Fundação Iberê Camargo se localiza na cidade de Porto Alegre/RS e é uma entidade cultural que tem por objetivo a preservação, o estudo e a divulgação da obra do pintor gaúcho Iberê Camargo (1914-1994). No local, também acontecem exposições, oficinas e encontros de arte e cultura.

2Texto disponível no endereço virtual:

https://www.desarquivo.org/sites/default/files/guattari_masacre_al_cuerpo.pdf. O “desarquivo” é uma plataforma produzida por Cristina Ribas e A arquivista a partir de uma pesquisa/arquivo que foi desenvolvida entre 2005 e 2010. No site encontramos o texto de Guattari, em que consta a seguinte nota: “Escrito publicado originalmente de manera anónima en la revista francesa Recherches n° 12, 1973, edición consagrada a una “gran enciclopedia de las homosexualidades” titulada “Tres mil millones de perversos”, en la que participaron Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jean Genet, Guy Hocquenghem, Daniel Guérin, Jean-Paul Sartre, entre otros. El gobierno francés decomisó y destruyó los ejemplares de la revista y tomó cargos contra Félix Guattari, director de la publicación, acusándolo de “afrentar a la decencia pública”.

Reconhecer isso exige um posicionamento que evoca os domínios do íntimo como lugares de resistência e insurgência política: a micropolítica proposta pela esquizoanálise pede que olhemos de forma crítica para o modo como acolhemos em nosso esqueleto e em nossas histórias de vida os processos de subjetivação dominantes. Isto fez com que eu me perguntasse, ao longo da pesquisa, quais foram as condições de vida que me trouxeram até aqui. O que significou em minha vida ter sido criada como uma mulher branca cisgênero, o que significou ser educada desde perspectivas e normas patriarcais, capitalistas e racistas. E como eu venho desenvolvendo resistência, como venho me engajando em processos de libertação coletiva? Em que medida minha voz de pesquisadora ecoa na experiência de outras mulheres e em que medida esta voz silencia as diferenças entre minha experiência e a de outras mulheres? Em que medida produzo zonas de aproximação e em que medida provoço distanciamentos?

Passei a escrever assumindo minha localização como “mulher”. Quis adentrar o terreno do íntimo e do autobiográfico para ali criar zonas de contato com outras. Há mulheres artistas, mães, educadoras, professoras, donas de casa, trabalhadoras... que escrevem. Mulheres escrevem e rabiscam em notas, em caderninhos, mandam mensagens para as amigas. A escrita está presente em nossas vidas de diversas maneiras. Ao ler mais mulheres tratarem de temas como: o cotidiano, o corpo, a sexualidade, a memória, os pensamentos e as vivências pessoais, revelavam-se para mim os modos como os sistemas de dominação atuam sobre a realidade individual de nossas vidas. Há uma violência específica, uma violência de gênero, que é dirigida às mulheres e à condição feminina. Esta violência sustenta as bases do sistema patriarcal e tem suas origens no sistema colonial que foi implementado em terras brasileiras. “A mulher”, como signo de representação, é uma condição socialmente interpretada como inferior na sociedade patriarcal. Mesmo quando ainda não há palavras para nomear a opressão sexista que sofremos, como mulheres, conhecemos, através das sensações, das emoções e das interações sociais cotidianas, as desvantagens e as desigualdades associadas a esta condição subalternizada.

Como mulher branca, nascida no Brasil, no início da década de 90, conheci as violências do sistema através do saber da minha condição de vivente. O modo como o corpo é lido no mundo e as experiências que decorrem dessa leitura fazem de mulheres testemunhas vivas da violência patriarcal. Não que os homens não sejam também testemunhas, são. O que diferencia o testemunho, neste caso, é a condição da experiência. É por isso que dizer apenas “a mulher” não dá conta das diferenças além do gênero, pois a experiência de ser uma mulher branca é diferente da experiência de ser uma mulher negra, por exemplo. A experiência de ser tratada como “mulher” me afasta do conhecimento do que se passa nos corpos identificados

como “homens”, e a experiência de ser “branca”, me afasta da experiência vivida por mulheres negras.

O lugar do meu corpo de mulher branca tem esta especificidade de situar-me, de um lado, numa condição potencial e material de ser oprimida, e de outro, de ser opressora. Isto me levou a querer investigar mais sobre a branquitude e o racismo, pois compreendi cada vez mais que a violência de gênero não pode ser vista dissociada de outras violências, como a violência de raça e de classe. Gênero - raça - classe - sexualidade - corpo são fatores importantes de serem levados em consideração nas análises sobre o poder. Na história do feminismo, as mulheres negras denunciaram as pretensões universalistas presentes nos discursos e práticas de mulheres feministas brancas. Ao trazer a centralidade da raça para o debate, ao falarem desde suas experiências como mulheres negras, demonstraram como ao falar “mulheres”, de forma generalista, as mulheres brancas invisibilizaram as diferenças fundamentais que se sustentam na racialização dos corpos. Essas problematizações adentraram minha escrita e me lavaram a enfatizar o diálogo com feministas negras, como aprendizado e escolha metodológica de pesquisa.

sala de aula no mestrado e qualificação

Com Guattari cheguei à Análise Institucional (AI), desenvolvida por autores europeus no contexto da Reforma Psiquiátrica e da Luta Antimanicomial, nos anos 60, num movimento que transformou a compreensão sobre o tratamento clínico em saúde e sobre o funcionamento das instituições. Félix Guattari, René Lourau, George Lapassade, Erving Goffman e Michel Foucault são exemplos de homens europeus que criticaram as instituições psiquiátricas que confinavam as pessoas que eram discriminadas sob o signo da “loucura”, denunciando os tratamentos violentos que aconteciam nos hospitais e que produziam tecnologias de exclusão sobre determinados grupos sociais, discriminados e enquadrados em diagnósticos que eram legitimados pela ciência positivista como forma de organização social, o que levou ao encarceramento violento de milhares de pessoas em instituições psiquiátricas ao redor do mundo.

Neste mesmo tempo, em que lia os livros de AI, fazia meu estágio de docência na disciplina de Arquivo e Testemunho XVIII, e de fato testemunhava a realidade de um hospital psiquiátrico, o Hospital Psiquiátrico São Pedro (HPSP). Construído em 1884, o local foi moradia de pessoas advindas de segmentos sociais excluídos da sociedade; mulheres, homens e até adolescentes e crianças eram alojados ali, confinados e estigmatizados sob o signo da “loucura”. Durante os séculos 19 e 20, o lugar serviu de depósito de pessoas,

principalmente pessoas pobres, em sua maioria negros, homens e mulheres cujas condutas desviavam-se dos padrões estabelecidos pelas elites dominantes.

O Hospital foi historicamente um lugar de aprisionamento e serviu como instituição para fazer operar os projetos políticos de higienização da cidade, projetos de discriminação de raça, gênero, classe, sexualidade. Não à toa o hospital em Porto Alegre foi construído na época bastante distante do centro da cidade, pois tinha por objetivo manter os ditos “loucos” distantes, deixando-os excluídos da vida social comunitária. É importante atentar para o fato de que os motivos que levavam as pessoas a serem institucionalizadas eram variados, mas os critérios obedeciam às normas sociais vigentes. Nisto, podemos dizer que as pessoas classificadas como loucas eram aquelas que não se adequavam à sociedade cis-heteropatriarcal e supremacista branca. A produção da loucura tem a ver com o poder, e por isso faz-se fundamental compreender a Luta Antimanicomial como uma Luta Antirracista. Sobre este assunto, recomendo a leitura da dissertação de Emiliano Camargo David (2018), defendida na PUC-SP, no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, em que aprofunda a relação entre o racismo e a produção social da loucura, tecendo importantes considerações sobre o sofrimento psíquico, as inequidades em saúde e o histórico encarceramento da população negra em instituições psiquiátricas.

Como pesquisadora, fiquei um bom tempo “descobrimo” a “esquizoanálise” e a “análise institucional” - suas bases, seus movimentos, sua historicidade, seus conceitos - mas o tempo foi passando e fui sentindo que aquilo estava se tornando grandioso demais para uma dissertação. Se quisesse escrever utilizando outras referências, teria de manejar meu tempo e minha dedicação para as bibliografias. Muitas coisas aconteceram no percurso da pesquisa, acontecimentos que traçaram novas rotas de subjetivação. Ingressei como aluna na primeira turma de mestrado do PPGPSI que aderiu ao sistema de vagas reservado para ações afirmativas. Desde 2012, quando havia entrado na Graduação em Psicologia, esta foi a primeira vez em que frequentei uma sala de aula em que metade das pessoas que ali estudavam eram pessoas negras, em sua maioria militantes de movimentos sociais, pessoas muito engajadas politicamente e que tinham uma visão crítica bem fundamentada sobre os processos excludentes e racistas que eram reproduzidos em larga escala na universidade.

Discutimos sobre raça, gênero e classe em sala de aula, confrontando os privilégios, os racismos, os sexismos. Estudantes negras e negros denunciaram o racismo dos processos de ensino-aprendizagem, apontando para os mecanismos de silêncio e apagamento de culturas e referências negras na academia. As instituições estavam sendo analisadas à luz da negritude e pessoas brancas e brancos viam-se confrontadas com as denúncias que desestabilizava os instituídos e os lugares de poder da branquitude. As aulas eram enérgicas e

desconfortáveis, mas não havia um dia em que não saíssemos um pouco diferentes da sala de aula. Tivemos de lidar com os microfascismos e com o medo, olhando para nossos modos de estudar, trabalhar e se relacionar. Escolher o silêncio já não era uma opção, pois, como escreveu Cida Bento (2002, p.3) o silêncio e a cegueira sobre a racialidade branca permite não prestar contas não compensar, não indenizar os negros, protegendo os brancos, que são beneficiários simbólicos e concretos de uma herança que é fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo.

Confrontar o racismo e o sexismo reproduzidos na universidade mobilizou os rumos dos estudos da maioria das pesquisas da turma. As leituras, os debates e as trocas enriqueceram a crítica a respeito do pesquisar. Esta pesquisa, por exemplo, se transformou em consequência do que aprendi com colegas negras e com professoras e professores que são referência nos estudos sobre raça e relações étnico-raciais. Como escreveu Sueli Carneiro (2005, p.97), o “epistemicídio” nas instituições de ensino contribuiu para o processo de banimento social e exclusão das oportunidades educacionais, que são o principal ativo para a mobilidade social no país. Tais processos se configuram pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, por meio da desvalorização, recusa ou ocultamento das contribuições do Continente Africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade, bem como pela imposição do embranquecimento cultural e pela produção do fracasso e evasão escolar.

Foram as estudantes e os estudantes, integrantes de coletivos negros, que abriram os olhos e os ouvidos de pessoas brancas que estudavam e trabalhavam na universidade. No início deste percurso, era comum estudantes carregarem debaixo do braço apenas livros de homens europeus como Walter Benjamin, Didi-Huberman, Primo Levy, Félix Guattari e Gilles Deleuze, autores que eram sugeridos para acompanharem estudantes em seus processos de pesquisa. Eu mesma passei por essa recepção e me tornei uma leitora desses autores por indicação. Seria falso dizer que não gostei ou não fiquei sensibilizada com o que li. Os relatos de Primo Levy sobre a crueldade dos campos de concentração nazista ficaram gravados em mim por meses. A questão é que havia um pacto subjacente às indicações, um pacto que favorecia determinados autores, em sua maioria homens e brancos, em detrimentos de produções de intelectuais negros e de mulheres. Por que não nos indicavam mulheres como bibliografia de referência? Por quê não nos indicavam com a mesma naturalidade a leitura de bibliografias negras?

Percebi de início minha própria biblioteca repleta de homens. Homens-poetas, homens-filósofos, homens-sociólogos, homens-antropólogos, homens-brancos, homens-europeus. Percebi que as indicações de leitura oferecidas em sala de aula durante os anos de

graduação também reforçavam este fenômeno, da valorização dos escritos de homens brancos. Apesar de ser uma mulher engajada em coletivos feministas, passava horas de estudo e pesquisa com os filósofos homens. Reconheci estas escolhas como reproduções de hierarquias de poder, raciais e de gênero. O valor atribuído pela instituição de ensino às produções dos homens demonstrava que a produção de mulheres sofria discriminação e invisibilização, de modo que as mulheres, em especial as mulheres negras, por conta do racismo e do sexismo, eram menos lidas e referenciadas.

As narrativas das mulheres e suas autobiografias se somaram, então, aos processos de estudo e leitura, conversando com as descobertas e os conceitos revelados pela pesquisa. A cartografia tornou-se um processo de germinação, em que os enredos da história pessoal das mulheres se tornam elementos importantes para compreender suas escritas e práticas políticas. Assumir a germinação é assumir um lugar de jardineira, agenciadora de diálogos, os quais não se esgotam, mas brotam na intenção de florescer. A própria estética da escrita se transforma com a presença de mulheres, que intervêm no texto e nas referências. Assumindo a escrita de si e a escrita com outras, a cartografia se dispõe a pensar sobre como as marcações de gênero e de raça compõem um lugar de enunciação e um lugar de pesquisa.

Neste sentido, a própria experiência de fazer pesquisa desconstrói o método a ser utilizado. Quem serão as referências, como os conteúdos serão apresentados, que tipo de escrita e de diálogos será possível estabelecer? A pesquisadora-aranha parte sem certezas, construindo ao poucos uma teia coletiva, decidida a olhar para os caminhos e para os modos de caminhar, permitindo-se transmutar com as diferentes paisagens textuais que se apresentam ao longo das leituras. Ao conhecer outras escritoras, e assim acessar diferentes pontos de vista sobre o mundo desde a perspectiva de mulheres que lutam por seus direitos de existir, torna-se mais próxima de compreender os fios enredados de sua própria história. Aproximando-se da vasta produção escrita de mulheres, a pesquisadora percebe que há múltiplas línguas que brotam dos textos, com vozes de mulheres que compartilham suas análises, teorias e experiências, produzindo conhecimento de forma prática, resistindo aos silêncios sobre suas vidas, suas produções, resistindo ao apagamento de suas assinaturas, resistindo à morte em vida e à morte de suas memórias.

Como escreveu Tania Galli (2018, p.268), “produzir uma sobrevivência ou uma vida póstuma trata-se, com certeza, de um ato de amor”. Nesse sentido, escrever é um ato de amor. Escrever é uma forma de fazer sobreviver, no sentido da intensificação da própria vida. Escrever é como lançar sementes na terra, na esperança de que as palavras vão germinar, assim como a vida. Cuidamos do solo, fazemos o possível para tornar o ambiente propício para o desenvolvimento da vida. Como plantar, escrever é um ato de amor porque aposta no

acolhimento a algo que possa vir a modificar a paisagem já existente. “Acreditar no mundo é acreditar no mundo sem nós”, disse Tania uma vez num dos seminários, falando sobre seu grande amor à existência.

Na qualificação desta pesquisa, estava vivendo um período doloroso, pois Tania partiu. Eu e colegas do grupo de pesquisa dividíamos o silêncio da sua ausência e o testemunho da sua presença marcante em nossas vidas. A imensa gratidão que eu sinto resiste bravamente aos pensamentos de lamentação. Tania me motivava a escrever e o encontro com suas palavras hoje me confortam e me sensibilizam, convidam meu corpo a tornar-se passagem para as palavras. Em “Pesquisar na diferença”, escreveu o verbete “Sopro”, junto a Patrícia Argôllo Gomes, em que diz:

A pesquisadora esculpe o sopro do tempo e o torna corpo. Problematiza o instante fugidio que fala com o corpo produzindo estremeamento, memória e futuro tecendo alguns fios que suportam a existência. A construção de um problema de pesquisa inclui a produção do sentido e o problema sobrevive ao instante, corre para o futuro, lança-se para trás, mas a partida é o sopro. O que seria o sopro da inspiração senão a possibilidade de conhecer o sentimento do instante em movimento? O que é o sopro senão o prenúncio da virada que nos coloca no limite da recriação, exigindo a aceitação de que é necessário se lançar para que possamos ter coragem. Sem coragem, nenhuma virtude nos seria viável. (FONSECA; GOMES, 2012, p.213).

Soprada pela coragem de Tania, na qualificação do mestrado, fiz uma instalação com fios que atravessavam a sala de um lado a outro, para que as pessoas, ao chegarem no ambiente, tivessem de sair de seu modo habitual de locomover-se pelo espaço, acessando outros estados corporais, os quais eram convocados a se manifestarem devido ao modo incomum como as linhas estavam dispostas pelo espaço. Para acessar as cadeiras, tinham de se abaixar, pular por cima dos fios, e encontrar um modo de acomodar-se no meio da teia que atravessava o comum. Em algumas dessas linhas pendurei as frases escritas por Tania, para que as pessoas entrassem em contato com algumas de suas palavras e se afetassem também pela sua poesia. Foi uma forma de produzir um encontro não convencional, um encontro que despertasse movimentos em relação com o ambiente proposto, em que as palavras despertavam memórias com Tania.

Num de nossos encontros de pesquisa, fizemos uma oficina de costura proposta pela colega Paula Flores, e na ocasião bordamos sobre fotos e revistas, ocupando nossos dedos com a atividade manual, enquanto conversávamos sobre métodos e práticas de pesquisa. Aquele doce encontro, acompanhado de bolacha e café, despertou em mim a sensação de que

era preciso acreditar em diferentes formas de aprender e de conviver, algo que vai muito além da leitura e da compreensão de textos e de conceitos, e diz muito mais respeito ao cultivo de uma atitude diante das possibilidades de construção da vida comum. Sabíamos disso, em nosso grupo de pesquisa, e gostávamos de cultivar a arte do encontro. Nos reuníamos para estudar e para fazer música, movidos mais pelo amor do que pela técnica. Num encontro de final de ano na casa da Tania cantamos a música Anunciação, de Alceu Valença e os instrumentos que utilizamos foram: um violão, um bandolim, uma flauta transversal e um balde de fazer limpeza, além dos nossos próprios corpos. Improvisávamos territórios de espontaneidade, criando uma comunidade para existirmos, numa atmosfera acolhedora e inventiva, que valorizava a arte como forma de vida.

Na banca de qualificação, estavam presentes a professora Mirna Spritzer e Luciano Bedin da Costa, que depois se tornou meu novo orientador. Com Mirna, fiz uma disciplina sobre “A escrita de si”, que foi fundamental para a ênfase nos aspectos da experiência na construção do tema da pesquisa. O PPGPSI/UFRGS, onde me inseri como mestranda, foi muito acolhedor e deixaram que eu mesma escolhesse com quem queria seguir a orientação. A entrada no grupo Políticas do Texto ajudou-me a refletir sobre várias questões. Fui acolhida de forma afetiva neste novo grupo, formado majoritariamente por mulheres feministas, que também estavam se questionando sobre as reproduções hierárquicas de poder dentro da universidade. Aprendi a pesquisar com as pesquisas das minhas colegas do grupo, mencionadas nos agradecimentos, que também leram meus textos e me sugeriram autoras para ler, contribuindo muito para minha formação.

Analisar de forma crítica os processos que nos subjetivavam na universidade e que influenciavam nosso “tornar-se” pesquisadoras me convocou a trazer mais referências para meu escrito, a fim de valorizar a produção de conhecimento das mulheres, reconhecendo que havia mecanismos de silenciamento e de discriminação que faziam com que as autoras não fossem referenciadas nas nossas pesquisas. Passei a considerar mais fortemente o diálogo com as mulheres negras e com a minha própria experiência como mulher branca.

Mantive neste material apresentado os encontros que me afetaram ao longo da pesquisa, buscando desenvolver leituras desde uma crítica feminista, implicada também com a minha própria experiência subjetiva como sujeita. Vasculhei os livros com as lentes de uma investigadora atenta, cartografando zonas de hibridização, zonas de abertura a conversas que não se esgotam, mas propõem-se como entrada para outros diálogos. Bons caminhos!

As linhas que me conectam à esquizoanálise são linhas que se desenham em memórias com Tania. Era final do ano quando nos reunimos em sua casa para celebrar a vida. Estavam presentes eu e colegas de pesquisa, estudantes de mestrado e doutorado, e colegas professores do PPGPSI-UFRGS. No final da tarde, trocamos presentes de amigo secreto, revelando quem havíamos tirado no papelzinho. Estávamos sentadas junto às árvores no jardim quando Tania pegou na mesa um guardanapo, nele fez um furo e tapou seu rosto, segurando-os com as mãos. O colega Pedro Papini registrou uma foto do momento e disse: “escrevo para não ter mais rosto”³.

fios da memória: relatos de diário íntimo, 2021

³“Você pensa que eu teria tanta dificuldade e tanto prazer em escrever, que eu teria me obstinado nisso, cabeça baixa, se não preparasse - com as mãos um pouco febris - o labirinto onde me aventurar, deslocar meu propósito, abrir-lhe desvios que resumem e deformam seu percurso, onde me perder e aparecer, finalmente, diante de olhos que eu não terei mais que encontrar? Vários como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever” (FOUCAULT, 2004, p.20).



4

4Esta pessoa à esquerda, de pé, sou eu, Camilla, lendo uma parte do texto: “Um céu estrelado. Como acreditar em um mundo sem nós? Manifesto memória como céu de amor irreversível”, em homenagem feita à nossa querida orientadora Tania Galli, no dia 25/10/2019, junto à comunidade acadêmica do Instituto de Psicologia da UFRGS, no evento Temas em Debate. O texto que escrevemos coletivamente para ser lido na ocasião está disponível no link:http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-52X2021000100015.

CAPÍTULO 1

Esquizoanálise e Análise Institucional

1.1 esquizoanálises

Em uma recente entrevista, Gregório Barenblitt diz que “a obra de Deleuze e Guattari admite que não tem centro e por isso aceita que se crie cada um centro que é móvel, e para nós, o centro é a esquizoanálise; nós tendemos a chamar de esquizoanálise toda a obra de Deleuze e Guattari”. Esta fala de Barenblitt nos convida a reconhecer a amplitude da esquizoanálise como uma “obra” da qual é possível se aproximar através de diferentes caminhos e que ganhou corpo teórico junto a movimentos sociais ocorridos nos anos 50, 60 e 70.

Félix Guattari (1930-1992) e Gilles Deleuze (1925-1995), com seus livros, seus seminários e suas militâncias, tornaram-se referências em vários países. No caso do Brasil, destacamos como pioneiros os trabalhos de Suely Rolnik e Gregório Barenblitt, importantes mediadores para que a esquizoanálise fosse utilizada como ferramenta de escuta e intervenção clínica⁵. Encontramos a esquizoanálise nas práticas sociais e analíticas dos mais diversos campos, dentro dos quais cabe ressaltar a saúde coletiva, a educação, a gestão em políticas públicas, a pesquisa desenvolvida nas universidades, além de grupos militantes e grupos partidários, organizações não-governamentais, grupos autônomos e autogestivos, dentre outros espaços.

Suely Rolnik é brasileira, crítica de arte, professora e pesquisadora, fundadora do núcleo Estudos da Subjetividade na PUC-SP. Em 1969, conta que estudava Ciências Sociais na USP e por causa das perseguições da ditadura militar mudou-se para a França, onde morou por dez anos. Continuou estudando sociologia e antropologia, depois cursou filosofia e psicologia, sendo aluna de Deleuze, Lyotard e Chatelet (ROLNIK, 2007). Trabalhou com Guattari na clínica La Borde, onde se aproximou da Psicoterapia Institucional e da Análise Institucional e em 1979 voltou para o Brasil.

No ano de 1982, organizou uma viagem com Guattari pelo Brasil. Passaram pelos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Santa Catarina e Pernambuco, dialogando com diferentes movimentos sociais, experiência que está registrada no livro “Micropolítica: cartografias do desejo” (2008), uma espécie de diário de bordo que foi organizado por Suely

⁵Clínica com *k*, “para indicar clínica como *klinos* e *klinamen*, ou seja, a clínica como encontro de diferenças e produção de desvio, de transformação, passando a operar os conceitos filosóficos da esquizoanálise enquanto práxis”, como aponta o pesquisador Domenico Hur (2014).

Rolnik, que fez a mediação possível para essas inserções acontecerem. Nos meses de agosto e setembro de 1982, Rolnik e Guattari participaram de conferências, congressos, reuniões, mesas redondas, dialogando com diferentes grupos, como universidades, coletivos de ação lésbico-feministas, jornais, hospitais, movimentos partidários, escolas de psicanálise e outras instituições. A transcrição desses encontros revela o compromisso da prática esquizoanalítica com os movimentos sociais.

Como escreve Domenico Hur (2015), Félix Guattari foi um pensador e militante que unia reflexão teórica, prática clínica e ativismo político; sua formação era plural, estudou farmácia, música, filosofia, psicanálise, porém não concluiu nenhum curso de graduação (o que talvez explique sua capacidade transdisciplinar de atuação), protagonizou o movimento da Reforma Psiquiátrica na França, criou o termo Análise Institucional e muitos dos conceitos da esquizoanálise, como: máquinas desejanter, ritornelo, agenciamentos maquínicos, *filum* maquínico, micropolítica, molar e molecular, desterritorialização, dentre outros. Guattari criava conceitos para comunicar o que vivia, e a potência de sua comunicação fez com que suas reflexões fossem incorporados em outras realidades, servindo de ferramentas analíticas e propositivas para a construção de mundos. Domenico (2015) enfatiza o protagonismo de Guattari na constituição da esquizoanálise, demonstrando como há uma complexidade e originalidade em suas ideias e seus conceitos, ainda que por vezes suas contribuições sejam colocadas em segundo plano, como se tivesse apenas sido coadjuvante no trabalho de Gilles Deleuze. Vários pesquisadores do tema refutam esta versão, a exemplo de Domenico Hur (2015), que explica que há uma desvalorização do trabalho de Guattari que está presente inclusive na biografia escrita por François Dosse sobre a trajetória dos pensadores, pois este chega a afirmar que Guattari passou por um período de infertilidade intelectual no final da década de 80 e início dos anos 90, o que pode ser refutado pois foi justamente nesta época que Guattari publicou suas principais produções: *Cartografias Esquizoanalíticas* (1989), *As Três Ecologias* (1989) e *Caosmose* (1992).

Para além dessas questões, é Guattari quem nos adverte: a esquizoanálise não deseja se constituir como uma disciplina, mas sim permanecer “essencialmente excêntrica em relação às práticas psi profissionalizadas, com suas corporações, sociedades, escolas, iniciações didáticas, “passes”, etc” (GUATTARI, 1990, p.2). De forma irônica e crítica, Guattari nos apresenta a uma práxis embrionária, que não se quer instituída, pois ela mesma é produção desejante, sendo não apenas um “instrumento de deciframento de pragmáticas de modelização em diversos domínios” (ibid, p.2), mas também uma ferramenta efetiva capaz de “forjar novas coordenadas de leitura e de ‘pôr em existência’ representações e proposições inéditas” (ibid, p.2). Impô-la como uma prescrição ou uma ciência iria contra os objetivos

desta ferramenta, de modo que é mais interessante pensá-la como “um suporte para o trabalho de cada um”, que possa auxiliar a “ampliarmos nossos respectivos processos de elucidação” (ibid, p.1).

A ideia da excentricidade é interessante porque trata daquilo que está à margem, que é ex-cêntrico, fora do centro, na periferia de saberes e práticas já consolidadas. O excêntrico é aquilo que é incomum, esquisito, extravagante, exdrúxulo, aquilo que foge à normatização, que não toma o dominante como referência. E a esquizoanálise pode ser uma prática excêntrica, porque opta pela processualidade, numa “escolha ética em favor da riqueza do possível, uma ética e uma política do virtual que descorporifica a contingência, a causalidade linear, o peso dos estados de coisas e das significações que nos assediam.” (GUATTARI, 1992, p.42). É na zona de indiscernibilidade, onde ocorrem os processos de produção da realidade, que a esquizoanálise atua, como uma ferramenta de análise e intervenção, a favor da produção de subjetividades, num desdobramento de diversos registros de alteridade.

Num seminário realizado em 21 de junho de 1984 e publicado e editado por Guattari como “As esquizoanálises” (2008), escrito no plural, Guattari diz que faz questão de repetir que nunca quis que a esquizoanálise se tornasse uma nova especialidade, que seria chamada a se manifestar na fileira dos domínios psis. Suas ambições eram maiores e mais modestas do que isto, diz: maiores porque podem servir como instrumento de deciframento de pragmáticas de modelização em diversos domínios e mais modestas porque, se a esquizoanálise vier a existir um dia, “é porque já existe um pouco por toda parte, de maneira embrionária, sob diversas modalidades; no entanto, não tem nenhuma necessidade de uma fundação institucional dentro da boa e velha regra” (ibid, p.2).

As esquizoanálises podem ser ferramentas críticas de leitura e produção de realidades utilizadas por qualquer pessoa, e muitas pessoas já o fazem sem precisar de um nome para isto. Utilizá-la como ferramenta de produção de “novos territórios” e “novos agenciamentos” auxilia-nos a pensar na criação de dispositivos de criatividade e de auto-organização, que são, sobretudo, uma busca por aprimorar a vida coletiva e a existência na Terra, desenvolvendo formas de vida que não estejam submetidas aos imperativos do capital e que não estejam aliançadas ao fascismo, aos conservadorismos e à destruição do planeta.

À esquizoanálise interessa, portanto, “dar assistência às relações de produção, de proliferação, à micropolítica de novos agenciamentos, trabalhando a subjetividade, assim como se trabalha o ferro ou as escalas num piano” (GUATTARI; ROLNIK, 2008). Trata-se de uma prática artística e analítica, de “uma nova arte de viver em sociedade” (GUATTARI, 1992, p.33) numa refundação do político que passa por dimensões éticas, estéticas e analíticas, que estão implicadas pelo menos com três ecologias: “do meio ambiente, do socius

e da psique” (ibid, p.33), aspectos que Guattari desenvolve com mais profundidade em seu livro “As três ecologias” (1992), em que apresenta a “ecosofia”. O autor demonstra sua preocupação com as mutações técnico-científicas e com a crescente degradação ambiental, cujos desequilíbrios tornavam-se cada vez mais preocupantes. Diante da ascensão do Capitalismo Mundial Integrado (CMI) e exploração ambiental irresponsável e altamente danosa, destruidora de ecossistemas e formas de vida, Félix Guattari defendeu que era preciso não só atuar para frear as perturbações ecológicas, transformando radicalmente o modo de vida capitalista, mas também atuar seriamente para uma mutação de nossas sensibilidades, dado que a destruição do meio ambiente resulta também da “degenerescência do tecido das solidariedades sociais e dos modos de vida psíquicos, que convêm literalmente reinventar” (GUATTARI, 1992, p.33).

Nesse sentido, faz-se necessário atuar na produção de subjetividades, a fim de “reconstruir o conjunto das modalidades do ser-em-grupo” (GUATTARI, 1990, p.16). As esquizoanálises podem servir como instrumentos teóricos para a análise política dos fenômenos, de modo que os investimentos desejantes de uma sociedade, de um grupo ou de uma instituição podem ser cartografados em suas mais variadas relações, a fim de compreender como se produzem estas “realidades” e como podemos transformá-las.

Muitas pessoas dizem que a obra que Félix Guattari e Gilles Deleuze criaram juntos tem um caráter revolucionário pois transgride fronteiras entre conhecidos campos de saber e de produção de conhecimentos e de sensibilidades, como a arte, a filosofia e a ciência, sendo uma ferramenta ética e política de leitura e de transformação social. Os autores dizem que, em última instância, o único devir que existe é o “devir-realidade” e a filosofia que juntos criaram inventou conceitos que têm por finalidade intervir no mundo, numa valorização ao desejo em seu caráter produtivo e inventivo.

Vamos agora fazer uma pequena inserção histórica para compreender um acontecimento histórico que permeou a invenção da esquizoanálise.

1.2 maio de 68

A obra “O Anti-Édipo” apresentou o pensamento rizomático da dupla Deleuze e Guattari, sendo publicada em 1972, seguida por um segundo volume, em 1980, publicado no Brasil como “Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia”. A filosofia que Félix Guattari e Gilles Deleuze desenvolveram juntos surgiu em ressonância aos acontecimentos de maio e junho de 1968, que geraram importantes movimentos contraculturais na França e em outros países.

Nos fenômenos históricos, como a Revolução de 1789, a Comuna, a Revolução de 1917, há sempre uma parte de *acontecimento*, irreduzível aos determinismos sociais, às séries causais (...) Maio de 68 é da ordem de um acontecimento puro, livre de qualquer causalidade normal ou normativa. A sua história é uma “sucessão de instabilidades e de flutuações amplificadas”. (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p.1).

Guattari e Deleuze rejeitam a ideia de um movimento com começo, meio e fim porque estão mais interessados no caráter de mutação social de maio de 68, que produziu rupturas e trouxe à tona questões que já estavam emergindo na sociedade, assim como ocorreu em tantos outros movimentos de resistência ao capitalismo e ao colonialismo, que têm suas histórias de luta por transformação social. Alguns artigos apontam para o dia 2 de maio de 1968 como um marco de deflagração do movimento na França, pois foi quando estudantes franceses fizeram um protesto no campus universitário contra a divisão dos dormitórios entre mulheres e homens. Esta reivindicação terminou com uma “noite de barricadas”, em que estudantes entraram em conflito com a polícia nas ruas do *Quartir Latin*, numa zona próxima a Universidade de Sorbonne (VARELA; DELLA SANTA, 2018). A repressão policial agressiva sobre a manifestação levantou um movimento de solidariedade por parte da classe operária e um número cada vez maior de pessoas começou a aderir às manifestações, opondo-se à estrutura social, à violência capitalista e à exploração. Trabalhadoras e trabalhadores que não acessavam diretamente a universidade aderiram ao ato; assim, em fábricas, lojas, padarias, escolas e diversas organizações se juntaram em manifestações populares reivindicando direitos e acesso à uma vida melhor.

Houve a maior greve já registrada na história da França, com a paralisação de 9 milhões de pessoas, que cruzaram os braços exigindo melhores condições de vida e de trabalho. A paralisação levou a um desabastecimento dos itens de consumo, de modo que ficava evidente como era a força do trabalho das pessoas exploradas que movimentava o sistema econômico-social. A pressão popular fez com o que presidente na época, Charles de Gaulle, se refugiasse numa base militar alemã. O movimento crescia e se estendia também para outros países, nas Américas e na Europa. Na França, no entanto, uma jogada política conseguiu desfortalecer as reivindicações e anestesiar as forças revolucionárias, pois foi convocada uma nova eleição e foi concedido um aumento de 35% do salário mínimo, o que fez com que a demanda maior de uma grande revolução fosse ludibriada em favor de uma concessão parcial, que acabou enfraquecendo a união de diferentes setores que poderiam provocar uma mudança social mais radical. Deleuze e Guattari participaram deste contexto, e inclusive escreveram um texto chamado “Maio de 68 não ocorreu” (1984), em que dizem:

Houve muitas agitações, gesticulações, falas, besteiras, ilusões em 68, mas não é isso que conta. O que conta é que foi um fenômeno de vidência, como se uma sociedade visse, de repente, o que ela tinha de intolerável, e visse também a possibilidade de outra coisa. É um fenômeno coletivo na forma de: ‘Um pouco de possível, senão eu sufoco...’. O possível não preexiste, é criado pelo acontecimento. É uma questão de vida. O acontecimento cria uma nova existência, produz uma nova subjetividade (novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho...). (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p.119).

O caráter de exigência de “uma outra sociedade possível” surgia como reivindicação no centro de um país como a França, que cresceu economicamente devido ao colonialismo e à exploração de outros povos e territórios. E, no entanto, as manifestações eram a expressão da crise, a crise do capitalismo, que mesmo nos países ricos submete as pessoas à exploração pela via do trabalho, num sistema em que poucos desfrutam do acesso a privilégios e ainda oprimem a maioria através do controle dos meios de comunicação, de produção, de exploração ambiental etc. Maio de 68 não foi apenas uma revolução que não aconteceu, foi um “acontecimento” que manifestava a necessidade de uma transformação social radical, numa expressão popular de luta contra o insuportável do capitalismo, da exploração e do conservadorismo. A voz da juventude foi, naquele momento, capaz de trazer uma nova esperança, uma “rota de fuga” para os modos de dominação vigentes.

Os filhos de maio de 68 podem ser encontrados espalhados por aí, ainda que eles próprios não saibam, e cada país os produza à sua maneira. A situação deles não é muito animadora. Não são jovens bem-sucedidos. São estranhamente indiferentes e, no entanto, muito informados. Deixaram de ser exigentes, ou narcisistas, mas sabem muito bem que nada responde atualmente à sua subjetividade, à sua capacidade de energia. Sabem inclusive que todas as reformas atuais vão até contra eles. Estão decididos a cuidarem da própria vida, o melhor que puderem. Preservam uma abertura, um possível. (DELEUZE; GUATTARI, 2015, p.119).

1.3 meta-modelização nas subjetivações capitalísticas

As esquizoanálises são ferramentas; não se trata de pedagogia, tampouco de confrontação científica, mas de processos de criação rizomática (GUATTARI, 1990), que funcionam ao nível do que Guattari (1990) vai chamar de “meta-modelização”, que seria a capacidade de enunciar os agenciamentos de enunciação aos quais estamos adjacentes. A “meta-modelização” também pode ser chamada de “transferência de modelização” e significa a passagem de uma “máquina abstrata” para um “território existencial”, isto é, a passagem de

um “extrato” (uma montagem suscetível que põe em relação diferentes níveis heterogêneos: como componentes materiais e energéticos, componentes sociais, componentes de órgãos etc.), para um domínio idiossincrático, resultado de processos de re-singularização (GUATTARI, 1990).

Cada indivíduo, cada grupo social veicula seu próprio sistema de modelização da subjetividade, quer dizer, uma certa cartografia feita de demarcações cognitivas, mas também míticas, rituais, sintomatológicas, a partir da qual ele se posiciona em relação aos seus afetos, suas angústias e tenta gerir suas inibições e suas pulsões. (GUATTARI, 1992, p.22).

Se, por um lado, há uma produção de subjetividades ditada pelo capitalismo, com tendências homogeneizantes, universalizantes e reducionistas, por outro, há também uma resistência a estas formas de vida, que se dão por meio de múltiplas trocas e inserções heterogêneas que oferecem às pessoas “possibilidades diversificadas de recompor uma corporeidade existencial, de sair dos impasses repetitivos e, de alguma forma, de se re-singularizar” (GUATTARI, 1992, p.17).

A ordem capitalística produz os modos das relações humanas até em suas representações inconscientes: os modos como se trabalha, como se é ensinado, como se ama, como se transa, como se fala, e não para por aí. Ela fabrica a relação com a produção, com a natureza, com os fatos, com o movimento, com o corpo, com a alimentação, com o presente, com o passado e com o futuro - em suma, ela fabrica a relação do homem [e da mulher] com o mundo e consigo mesmo. Aceitamos tudo isso porque partimos do pressuposto de que esta é “a” ordem do mundo, ordem que não pode ser tocada sem que se comprometa a própria ideia da vida social organizada. (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.51).

Aí está dada uma grande problemática, pois a ordem capitalística se reproduz de forma massiva e afeta nossos próprios sistemas de percepção e de modelização subjetiva, produzindo nossas “individualidades” e nossas “identidades” como pessoas, de modo que temos nossos modos de vida contaminados por isso que o sistema produz e que influencia:

aquilo que acontece conosco quando sonhamos, quando devaneamos, quando fantasiemos, quando nos apaixonamos e assim por diante”, numa pretensão de “garantir uma função hegemônica em todos esses campos. (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.22).

As atividades que antigamente faziam parte da vida comum, como o canto, a dança, a música, a poesia, os rituais, as festas, logo são categorizados, sendo valorados no regime de

semiotizações do campo social normalizado (GUATTARI; ROLNIK, 2008). Tudo está sujeito à valoração em função do capital, de modo que as pessoas se tornam desapropriadas sobre o modo como podem conduzir suas vidas, alienando-se àquilo que é oferecido pela subjetividade capitalística.

Tudo o que é produzido pela subjetivação capitalística - tudo o que nos chega pela linguagem, pela família e pelos equipamentos que nos rodeiam - não é apenas uma questão de ideia ou de significações por meio de enunciados significantes. Tampouco se reduz a modelos de identidade ou a identificações com polos maternos e paternos. Trata-se de sistemas de conexão direta entre as grandes máquinas de controle social e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo. (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.35).

Guattari enfatiza que é necessário uma transformação em escala planetária, que seja uma autêntica revolução política, social e cultural, capaz de reorientar os objetivos da produção de bens materiais e imateriais, de modo que sejam consideradas não só as relações de forças visíveis, mas também os “domínios moleculares de sensibilidade, de inteligência e de desejo” (GUATTARI, 1990, p.9), que podem levar adiante projetos de singularização mais “originais” e “futuristas”, que poderiam incluir “devires animais, vegetais, cosmos, devires imaturos, sexo multivalente, devires incorporais”. (ibid, p.5).

Isto inclui micro e macro revoluções cotidianas, feministas, ambientais, indígenas, negras, populares, revoluções que libertem a terra e que libertem os seres humanos do trabalho que visa ao lucro capitalista, revoluções que deem acesso à vida digna, a boas condições de moradia, de acesso à educação, à saúde, isto é, condições para se viver bem em coletividade. É evidente que não há fórmula mágica, única e universal para nos conduzir à construção de uma vida coletiva melhor, mas há experiências e percepções que nos ajudam a transformar nossas redes afetivas, cultivar laços de amor e de solidariedade, para que hoje sejamos comunidades mais respeitosas, harmoniosas e amorosas.

É no cruzamento de universos maquínicos heterogêneos, de dimensões diferentes, de textura ontológica estranha, com inovações radicais, sinais de maquinismos ancestrais outrora esquecidos e depois reativados, que se singulariza o movimento da história. (GUATTARI, 1992, p.53).

Assim, a prática esquizoanalítica não se restringe à interpretação da transferência de sintomas, e não se detém a conteúdos latentes pré-existentes. Sua função é poética e opera para promover rupturas ativas, processuais, no interior de tecidos significacionais e

denotativos semioticamente estruturados, a partir dos quais ela colocará em funcionamento uma “subjetividade da emergência”, no sentido de Daniel Stern, como aponta Guattari, em *Caosmose* (1992). Sua função está ligada à uma “catálise poético-existencial”, que se destina à invenção de “novos focos catalíticos suscetíveis de fazer bifurcar a existência” (GUATTARI, 1992, p.30).

A subjetividade, do ponto de vista esquizoanalítico, pode ser recomposta, em processos de individuação (conceito que Guattari recupera de Simondon) ou em processos de re-singularização (conceito de Guattari), que destituem os valores capitalísticos de seu lugar transcendente de enunciação, abrindo para a composição de uma cartografia existencial que não esteja assujeitada às modelizações da subjetividade capitalística, justamente porque estas atuam para o “esgotamento” e a “desqualificação sistemática de matérias de expressão” (GUATTARI, 1992), corrompendo-as ou capturando-as para atuarem a serviço do capital, numa “sobrecodificação” de outros universos de valor.

Tal sobrecodificação pode ser compreendida um empreendimento capitalístico, que visa a homogenizar o caráter polifônico, animista e transindividual da subjetividade - considerando que ela é matéria modelável, pré-individual, o que o sistema capitalista faz é massificá-la, registrando-a em universos de valor hierárquicos, binários e lineares, que colonizam os registros de alteridade. Uso esta expressão, “colonizam os registros de alteridade”, porque Guattari também a usou para se referir ao modo como as dimensões maquínicas de produção de subjetividade tendem a remeter o que é estrangeiro ou estranho para um exterior que ameaça. “Estratos espaciais polifônicos, frequentemente concêntricos, parecem atrair, colonizar, todos os níveis de alteridade que, por outro lado, eles próprios engendram”. (GUATTARI, 1992, p.31).

A esquizoanálise se lança numa zona enunciativa dada - que é situada a partir de um ponto de vista histórico, que pode ser um “campo” ou um “problema” - e instaura uma função analítico-poética, como foco mutante de auto-referenciação e auto-valorização (GUATTARI, 1992). Busca-se “catalisar operadores existenciais suscetíveis de adquirir consistência e persistência” (1992, p.31), através de rupturas moleculares, que desestabilizam a trama dominante e selecionam segmentos dessas cadeias para conferir-lhes uma outra função existencial.

Neste desestabilizar, é necessário reconhecer que há um modo dominante de valorar a “cultura”, um modo que agrega noções segregativas, que foram utilizadas pelas elites burguesas para extrair legitimidade do fato de terem feito certo tipo de trabalho no campo do saber, das artes e assim por diante (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.24). Vista dessa maneira, “cultura” se constituiria como um conceito reacionário, que remete aos modos de produção

capitalísticos, aos modos dominantes de poder, pois muito além do registro dos valores de troca, o capitalismo atua através da tomada de modos de subjetivação, de modo que a “cultura”, como uma “cultura de massas”, contribuiria para a própria essência do lucro capitalista, que consiste, principalmente, na tomada de poder através de produção de subjetividade (GUATTARI; ROLNIK, 2008).

Guattari e Rolnik destacam-se pelo menos três sentidos para a palavra: “cultura-valor” (ou cultura como “um cultivo do espírito”); “cultura-alma-coletiva” (como sinônimo de “civilização”) e, por fim, “cultura-mercadoria”, que se iguala a cultura aos “bens” (que podem ser equipamentos, pessoas, e até mesmo referências e ideologias; tudo o que contribui para a produção de objetos semióticos num determinado mercado de circulação monetária ou estatal. (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.23).

Será verdade que quem tem mais cultura é quem tem maior capital cultural? Não. É justamente isso que é alvo de crítica, a cultura como uma “mais-valia” de poder, a “cultura-valor”, que é apropriada pelas elites como forma de dominação. Dessa forma, já não se pergunta: “quem produz cultura?”, mas sim: “quais vão ser os recipientes dessas produções culturais” e “como agenciar outros modos de produção semiótica” (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.29), numa

maneira de recusar todos esses modos de encodificação preestabelecidos, todos esses modos de manipulação e de telecomando, recusá-los para construir modos de sensibilidade, modos de relação com o outro, modos de produção, modos de criatividade que produzem uma subjetividade singular. (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.22).

1.4 produção de subjetividades e o descentramento do sujeito

A produção de subjetividades é um tema recorrente na obra escrita de Félix Guattari, Gilles Deleuze e Suely Rolnik, que enfatizam a subjetividade como uma matéria produzida por instâncias individuais, coletivas e institucionais. Há diferentes registros semióticos que concorrem para o engendramento da subjetividade e a matéria subjetiva ocupa um lugar importante ao longo da história, difícil de ser mensurado, pois não há relações hierárquicas obrigatórias que regem os fatores subjetivos, de modo que ela não pode ser reduzida aos componentes intrapsíquicos, da ordem do inconsciente, das pulsões, dos afetos, nem mesmo limitada às grandes máquinas de controle social, como o sistema capitalista (GUATTARI; ROLNIK, 2008). A atenção esquizoanalítica dirige sua percepção para o espaço de “entre”,

para os “agenciamentos coletivos de enunciação”, que conectam diferentes sistemas maquínicos de produção de desejo.

Guattari utiliza os conceitos “agenciamentos coletivos de enunciação” para causar alguns desvios à ideia propagada pela psicanálise e por outras correntes a respeito do inconsciente, dado que as proposições esquizoanalíticas almejam romper com a dualidade “interioridade/exterioridade”, “sujeito/objeto”, “indivíduo/cultura”, lançando-se numa investigação sobre o que se passa entre domínios radicalmente heterogêneos e, por vezes a-significantes, isto é, que não se limitam ao domínio da linguagem. Os agenciamentos coletivos de enunciação podem se assemelhar à ideia de “inconsciente” desde que se compreenda que este não reduz os fatos da subjetividade às pulsões, aos afetos e às instâncias intra-subjetivas, pois os processos de subjetivação não são centrados em agentes individuais (em pessoas), tampouco em agentes grupais, mas são essencialmente “descentrados” e ocorrem devido à diferentes “máquinas de expressão”, que podem ser tanto:

de natureza extrapessoal e extra-individual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, ou seja, sistemas que não são mais imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, de representação, de imagem e de valor, modos de memorização e de produção de ideias, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos e assim por diante). (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.39).

O descentramento da questão do “sujeito” para a questão da “subjetividade” faz com que possamos compreender os seres humanos para além de suas individualidades, compreendendo-os como “agentes” que reproduzem “práticas” que são da ordem do pré-pessoal, de uma ordem polifônica, coletiva e maquínica (ibid, p.34 e 35). A proposição visa à considerar mais o “meio” do que o “sujeito” ou o “objeto”, dado que nem o sujeito nem o objeto são evidentes, mas sim construções históricas que se resultam do cruzamento de múltiplos componentes.

“As máquinas desejanter são máquinas, sem metáfora”, dizem em “O Anti-Édipo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p.54). Há máquinas por todas as partes, máquinas produtoras ou desejanter: máquinas que operam cortes de fluxos ou produção de fluxos em relação à máquina à qual está conectada (DELEUZE; GUATTARI, 2011). Por exemplo: os autores falam que não é possível haver distinção entre “ser humano” e “natureza”, mas unicamente um processo que os produz, um no outro, e que os acoplam a outras máquinas. Os órgãos são máquinas assim como as nuvens no céu. À máquina-boca conectam-se

inúmeras outras máquinas: o alimento, o ar, a língua, a escova de dentes, o chimarrão, a voz. Toda máquina é um corte de fluxo ou produção de fluxos em relação à máquina à qual está conectada; a máquina se define por um sistema de cortes através do qual irrompe o desejo, cuja lei é ser uma produção de produção (DELEUZE; GUATTARI, 2011).

“A produção como processo excede todas as categorias ideais e forma um ciclo ao qual o desejo se relaciona como princípio imanente” (GUATTARI ; DELEUZE, 2011, p.15). Nessa concepção, a subjetividade é um território em disputas, e, por isso, o método de apreensão da realidade, proposto pela Filosofia da Diferença, defende dimensões “maquinicas” de subjetivação e considera a oposição clássica entre indivíduo e sociedade como uma oposição que deve ser ultrapassada.

Numa definição provisória sobre a subjetividade, Félix Guattari diz que ela é: “o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como *território existencial* auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva” (GUATTARI, 1992, p.19). Esta é uma concepção “transversalista” da subjetividade, que permite reconhecer as implicações sociais e culturais que são engendradas por diferentes sistemas de valor, os quais modelam “indivíduo-grupo-máquina-trocas múltiplas, que oferecem à pessoa possibilidades diversificadas de recompor uma corporeidade existencial, de sair de seus impasses repetitivos e, de alguma forma, de se re-singularizar”. (GUATTARI, 1992, p.17).

Ao paradigma ético-estético interessa criar novas modalidades de subjetivação, dando ênfase “à tudo que pode contribuir para a criação de uma relação autêntica com o outro” (GUATTARI, 1992, p.18), operando transferências, através de práticas, sobre as dimensões subjetivas já existentes, cristalizadas em complexos estruturais, para que reconfiguram em processos de “re-singularização”, “autonomização”, “autopoiese”, conceitos que Guattari utiliza a partir de Francisco Varela. Desse modo, faz-se necessário compreender o campo da economia subjetiva, o campo das problemáticas da economia do desejo, em que as superestruturas dependem dialeticamente das infra-estruturas produtivas, que atuam na realidade de nossos corpos.

É da própria vida que o capital se apropria; mais precisamente, da sua potência de criação e transformação em seu nascedouro - ou seja, na sua essência germinativa -, bem como da cooperação da qual tal potência depende para que se efetue em sua singularidade. (ROLNIK, 2018, p.32).

Tal questão traz um fundamento “ontológico”, em que não há uma contradição entre os níveis molar e molecular, pois “os mesmos tipos de elementos, os mesmos tipos de componentes individuais e coletivos em jogo num determinado espaço social podem funcionar de modo emancipador a nível molar e, coextensivamente, serem extremamente reacionários à nível molecular” (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.155). O nível das análises das formações do desejo no campo social - nível da micropolítica - é capaz de revelar os antagonismos de nossas ações, revelando, por exemplo, como determinadas ações, ainda que desejanter de serem revolucionárias, podem carregar sombras de microfascismos.

Para lidar com esta problemática, Guattari e Rolnik dizem ser necessário criar dispositivos em que as problemáticas estejam sempre se recolocando, para podermos apreender “o que há de lastimável diante de nós, mas também à nossa volta, e até dentro de nós” (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.157). Na análise do teatro dos afetos, em que se seguem “os gestos, os movimentos dos lábios, as caretas, a falta de graça nos corpos”, é que se faz “a cartografia das formações subjetivas que podemos esperar nos distinguir dos investimentos libidinais dominantes” (ibid, p.157).

“A produção maquínica das subjetividades pode trabalhar tanto para o melhor como para o pior” e “tudo vai depender de como for sua articulação com os agenciamentos coletivos de enunciação” (GUATTARI, 1992, p.15). Nisso residem as forças dos dispositivos, que têm a capacidade de instaurar diferentes maneiras de criar a realidade. Uma aula pode ser um dispositivo, assim como uma música, um filme ou uma oficina de dança. Um conceito também pode ser um dispositivo, pois faz operar uma compreensão e reposicionar os saberes sobre o que é a realidade.

Guattari e Rolnik (2008) demonstram como os modos de produção capitalísticos extrapolam os registros dos valores de trocas, que são da ordem do capital, e se reproduzem, principalmente, através de um modo de controle da subjetivação. Guattari indica que a modelização dominante - quer dizer, a subjetividade capitalística - se dissemina através de equipamentos coletivos produtores de sentidos, que atuam no plano da economia subjetiva, moldando comportamentos, sensibilidades, percepções, memórias e fantasmas imaginários, invadindo o coração dos indivíduos, codificando os corpos e seus sistemas de valor (ibid, 2008). Nesse sistema, tudo é passível de ser codificado: os modos de pensar, de amar, de se comportar, de crer, de desejar.

Guattari (2008) destaca a questão do *desejo*, afirmando sua formação coletiva, isto é, sua constituição no campo social. Numa definição simplificada, o autor diz considerar desejo “todas as formas de vontade de viver, de vontade de criar, de vontade de amar, de vontade de inventar uma outra sociedade, outra percepção do mundo, outros sistemas de valores”

(GUATTARI; ROLNIK; 2008, p.261) e acrescenta que essa concepção é considerada utópica e anárquica para o modo de pensamento dominante, que induz a crença de que haveria uma escolha inevitável entre um princípio do prazer, ou do desejo, de um lado, e o princípio de realidade, ou eficiência, de outro. A ordenação do desejo, a repressão e os procedimentos de controle levariam os indivíduos a viverem seus desejos na clandestinidade, na impotência, de uma maneira culpabilizadora, devido a essa grande incoerência entre as exigências modeladas na cultura e as práticas efetivas da vida humana (GUATTARI; ROLNIK, 2008).

1.5 movimentos institucionalistas

Quem são as e os analistas institucionais, institucionalistas, socioanalistas, esquizoanalistas ou ainda esquizodramatistas? Nesta seção trago as contribuições de Heliana de Barros Conde Rodrigues (2013) que historicizou o movimento institucionalista, aproximando-o ao surgimento da esquizoanálise. Para a autora, os termos que citei anteriormente na pergunta não são equivalentes, mas remetem a diferentes derivas que nasceram do contato com movimentos sociais que se desenvolveram nos anos 50, 60, 70, 80 e 90. Para Heliana de Barros Conde Rodrigues, o que é comum a estes diferentes tipos de “analistas” é um estilo, o qual envolve uma:

preocupação em problematizar o que parece natural aos olhos da maioria; interesse por transformações nos campos da saúde, saúde mental, educação etc.; recusa a reduzir a abordagem de qualquer questão ao que sobre ela afirma a Psicologia, considerando o que esta diz e/ou faz como parte do tema em análise; livre incursão por vários espaços do saber – ciências sociais, história, filosofia etc.; referência constante às relações de poder que permeiam a produção de conhecimento; repetida alusão a movimentos de caráter libertário (...)” (RODRIGUES, 2013, p.609)

A autora diz que alguns “institucionalistas” recorrem a conceitos psicanalíticos, enquanto outros são críticos ferozes da perspectiva freudiana (RODRIGUES, 2013). Não há uma orientação comum no movimento instituinte, porém há autores que se destacam como referência, a exemplo de: Félix Guattari, Georges Lapassade, René Lourau, Fernand Oury, Jean Oury e Franco Basaglia, europeus que militaram na causa da antipsiquiatria e tiveram em sua maioria passagens pelo Brasil, o que influenciou professoras/es e pesquisadoras/es de diversos estados.

Heliana (2013) conta que depois da Segunda Guerra Mundial, os asilos psiquiátricos na Europa eram muito semelhantes aos campos de concentração. No Brasil, temos o exemplo do Hospital Colônia de Barbacena, por vezes chamado de “Holocausto Brasileiro”, uma das sete instituições fundadas em Barbacena, Minas Gerais, no ano de 1903. Inicialmente o lugar

era destinado ao tratamento de tuberculosos, mas logo se mostrou uma instituição de confinamento destinada a pessoas que importunavam a dominação das elites dominantes, como pobres, minorias raciais e étnicas, homossexuais e mulheres. A história de Barbacena, assim como a história dos hospitais psiquiátricos na Europa, revela que as instituições psiquiátricas não serviam para o tratamento das chamadas “doenças mentais”, mas sim para o aprisionamento de pessoas devido à razões políticas, ideológicas, racistas e coloniais.

Em Barbacena, morreram mais de 60 mil pessoas, que eram levadas ao local através de trens, que conectavam a cidade ao restante do estado. Lá, os pacientes sofriam de torturas, como choque elétrico, celas solitárias, camisas de força, passavam fome, vivendo em condições indignas de existência. O italiano Franco Basaglia, um dos precursores do movimento de reforma psiquiátrica italiano, conhecido como Psiquiatria Democrática, fez uma visita à instituição e disse que o local se assemelhava a um campo de concentração nazista.

O processo de transformação assistencial no que diz respeito ao cuidado em saúde mental esteve em curso no Brasil mais fortemente desde a década de 70, em plena ditadura militar (1964-1985), sendo conhecido como movimento da Reforma Sanitária e depois movimento da Reforma Psiquiátrica Brasileira. Pesquisadoras e pesquisadores apontam que a experiência brasileira foi influenciada pela Psiquiatria Democrática de Franco Basaglia, que na década de 1960, estava na direção do Hospital Provincial Psiquiátrico de Gorizia e promoveu um movimento centrado na luta contra o manicômio e pela revisão jurídico-normativa que visava à recuperação da cidadania dos chamados doentes mentais (PAULON; TRIPTE; NEVES, 2012). Em 1978, Basaglia aprovou na Itália a Lei 180, também conhecida como Lei Basaglia, que estabeleceu por meta substituir os hospitais psiquiátricos por outros serviços de natureza comunitária e antimanicomial.

As denúncias aos modelos psiquiátricos já estavam sendo feitas há muito mais tempo, mas demorou para que em cada país os avanços ganhassem também um estatuto legislativo, que garantisse os direitos fundamentais das pessoas à liberdade e à dignidade. Ainda em curso no Brasil, a Reforma Psiquiátrica continua a lutar pelo direito de pessoas que foram historicamente segregadas e tuteladas pelo Estado, sendo encarceradas em instituições psiquiátricas, sem ainda hoje receberem indenização pelos danos que sofreram.

Já que estamos fazendo conexões entre o movimento instituinte na Europa e sua relação com o contexto brasileiro, é importante ressaltar a participação de diversos movimentos sociais brasileiros, como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) e de movimentos de trabalhadores da saúde na construção política do Sistema Único de Saúde (SUS), previsto na Constituição Federal de 1988, no processo de redemocratização do Estado

brasileiro. O lema “por uma sociedade sem manicômios” já estava presente no II Congresso Nacional do Movimento dos Trabalhadores de Saúde Mental, ocorrido em Bauru (SP), em 1987, mesmo ano da I Conferência Nacional de Saúde Mental realizada no Rio de Janeiro, momento em que se pautou a necessidade de transformar o modelo manicomial, visando a extinção dos hospitais psiquiátricos tradicionais e a reconfiguração de um modelo de saúde (ROLIM, 2018).

À nível estadual, a Lei da Reforma Psiquiátrica foi aprovada por unanimidade pela Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, em 30 de julho de 1992, sendo a primeira a vigorar no Brasil e a segunda na América Latina, “como parte de um amplo processo de mobilização social, construído pelos profissionais de Saúde Mental, por usuários e familiares, no leito do movimento sanitarista brasileiro, em consonância com os esforços reformadores em curso em muitos outros países, notadamente na Itália” como aponta o pesquisador Marcos Rolim (2018). Em 1990, através da Lei nº 8080, Lei Orgânica da Saúde, o SUS seria instituído no seu modelo tripartite de gestão federal, estadual e municipal, pautado nos princípios de universalidade, equidade e integralidade, e na assistência desenvolvida em território.

Voltando ao contexto de surgimento da AI europeia, que como vimos, influenciou os movimentos sociais brasileiros e a construção de um sistema de saúde com diretrizes antimanicomiais, cabe ainda citar um dos exemplos ofertados pela historicização da AI francesa, feita Heliana Conde (2013), que destaca a atuação do psiquiatra catalão François Tosquelles (1912-1994), que se exilou na França fugindo da perseguição às tropas franquistas na Espanha. Tosquelles passou por um campo de refugiados, e depois foi enviado, em 1940, ao Hospital de Saint Alban, em Lozère, que era dirigido por Lucien Bonnafé (1912-2013), membro do Partido Comunista Francês. Juntos, fizeram intervenções importantes no local, visando a restituição da liberdade e a defesa da vida dos pacientes.

as portas do asilo são abertas e os pacientes convivem com as comunidades camponesas locais, intercambiando alimentos e modos de vida; participantes da resistência francesa, dentre eles integrantes do movimento surrealista, fazem do hospital lugar de refúgio e front de luta, mas, igualmente, espaço de criação estética, produzindo, junto com os internos, ateliers de pintura, literatura, teatro etc.” (RODRIGUES, 2013, p.612).

Esta experiência recebeu o nome de “Psicoterapia Institucional” em 1952, “num artigo de G. Daumezon e P. Koechlin, e será posteriormente apontada como um dos começos da AI francesa” (RODRIGUES, 2013, p.612). Este caso foi importante porque deslocou a

noção de “sofrimento” e “doença mental” dos indivíduos, direcionando a responsabilidade para a instituição, demonstrando que era o aparato institucional não era um lugar de cura, mas sim de produção de práticas que levavam à morte e ao adoecimento das pessoas. Estes precursores do movimento na Europa denunciaram a relação entre doença mental e periculosidade, opondo-se as práticas de confinamento e tortura que eram legitimadas por leis em diversos países.

Entre 1954 e 1962, ocorreu o movimento de luta anti-colonial na Argélia, e muitos membros do Partido Comunista Francês (PCF) estavam apoiando a Frente de Nacional (FLN) da Argélia, da qual participou ativamente o psiquiatra Franz Fanon. No entanto, a Assembleia Nacional Francesa, apesar de ter sido composta na época por uma maioria de socialistas e comunistas, empreendeu uma violenta repressão ao movimento, e isto fez com que intelectuais e militantes revolucionários se opusessem à organização do Partido Comunista Francês e da própria União Soviética (URSS), cujas contradições ficaram mais à vista com a invasão de Budapeste em novembro de 1956 (RODRIGUES, 2013).

Uma “nova esquerda” se materializou em plena Guerra Fria, em oposição às contradições exercidas pelos grandes partidos. Heliana (2013) destaca a conferência de Bandung, ocorrida em 1955, na Indonésia, como um marco que deu destaque à problemática do *colonialismo*. Nesta ocasião, reuniram-se líderes de 29 estados asiáticos e africanos, que se definiram como não-aliados, numa atitude de enfrentamento à divisão EUA versus URSS que caracterizou as lutas imperialistas da Guerra Fria. Segundo Heliana (2013), intelectuais como Lévi-Strauss, que publicou os livros “Tristes Trópicos”, em 1955, e “O Pensamento Selvagem”, em 1962, e Michel Foucault, que publicou “A história da Loucura”, em 1961, ajudaram a denunciar a lógica colonial ao problematizarem a violência exercida pelos povos que se consideravam “civilizados” e “racionais” sobre outros povos, os quais eram estigmatizados como “bárbaros” e “selvagens”.

Nos anos 60, as práticas grupais e institucionais passaram a receber mais atenção no que diz respeito às intervenções terapêuticas e diferentes experiências passaram a constituir o campo da “Análise Institucional” (AI). Alguns de seus inventores-interventores tiveram discordâncias nos modos de atuar e conduzir os tratamentos e isto ocasionou rupturas. No entanto, ao invés de enfraquecer o campo da AI, houve uma conseqüente multiplicação de práticas, com o desenvolvimento mais extensivo de diferentes abordagens, que logo foram se disseminando para outros lugares e contextos.

1.6 criação da Análise Institucional no contexto de La Borde

Em conferência realizada no Rio de Janeiro, na Casa França-Brasil, em 15 de agosto de 1990, Guattari diz sobre La Borde:

Trabalho desde 1955 na Clínica La Borde; fui convidado a colaborar nessa experiência por meu amigo Jean Oury que é seu fundador e o principal animador. O castelo de La Borde está situado a 15km ao sul de Blois na comuna de Cour-Cheverny. Durante esses primeiros anos, foi realmente apaixonante participar da instalação das instituições e dos equipamentos do que deveria se tornar a primeira experiência de “Psicoterapia institucional” no âmbito de um estabelecimento privado” (GUATTARI, 1990, p.183).

A experiência clínica de Guattari em La Borde e seus trabalhos com a psicose foram fundamentais para o desenvolvimento da teoria da esquizoanálise. Da experiência com a clínica La Borde, Félix conta que inventou, em 1960, o termo “Análise Institucional”, para questionar tanto a psiquiatria como a pedagogia, numa nova área de estudos e práticas, que almejava “fazer com que os indivíduos e os grupos se reapropriassem do sentido de sua existência em uma perspectiva ética e não mais tecnocrática” (Guattari, 1992, p.187). Isto significava uma re-invenção permanente da vida cotidiana na instituição.

Guattari (1992) conta que conheceu a psicose e os impactos que ela tinha sobre o trabalho institucional em sua experiência como clínico em La Borde, uma máquina institucional de remodelagem das subjetividades existentes, uma máquina coletiva de produção de novas configurações, onde desenvolviam-se ateliês, reuniões, jantares, atividades esportivas e lúdicas. A organização da vida coletiva, o relacionamento entre as pessoas, a rotina, o tratamento, tudo era “matéria” de análise institucional, e, ao invés de conceber as atividades na forma de uma repetição, buscava-se uma orientação no sentido de uma re-criação e reinvenção permanente, a fim de desestabilizar a “couraça protetora” (termo de Wilhelm Reich que Guattari utiliza) que protege as pessoas contra as alteridades que as desestabilizam. Nesse sentido, a experiência com o tratamento da loucura e o impacto que ela tinha sobre o trabalho institucional revelava não o estranhamento e a violência, como tão frequentemente se acredita, mas uma relação diferente com o mundo (GUATTARI, 1992).

A experiência de La Borde demonstrou que a segregação forçada a que era submetidos os pacientes crônicos em hospitais psiquiátricos apenas aumentava o sofrimento e a perturbação psíquica, dada as condições desumanas de tortura a que as pessoas eram submetidas nas instituições totais. Em La Borde, a convivência coletiva demonstrava que o convívio comunitário com os pacientes tinha efeitos terapêuticos para todos envolvidos na

instituição, que estavam engajados num processo de reconstrução dos lugares disciplinares que ocupavam como atendentes ou atendidos.

A clínica assumia um caráter de transdisciplinaridade de funções, e cada pessoa era convidada a experimentar diferentes atividades e assumir responsabilidades distintas das quais estava acostumada. Guattari (1992) conta que para não criar uma cisão entre “tarefas supostamente nobres” desempenhadas por técnicos e “tarefas materiais ingratas”, foram utilizados alguns dispositivos que faziam desacomodar os lugares institucionais costumeiramente atribuídos a cada profissão, de modo a estimular a vida social terapêutica.

O desenvolvimento de uma cultura institucional coletiva foi se estabelecendo através de variadas trocas, que desenvolviam “lugares de vida comunitários”, que apostavam nesta reinvenção permanente da vida comum. Guattari conta que a experiência que tinha com a militância em movimentos de extrema-esquerda, desde os dezesseis anos de idade, contribuiu para que o ajudasse a instalar múltiplas instâncias coletivas, pois “sabia animar uma reunião, estruturar um debate, solicitar que as pessoas silenciosas tomassem a palavra, fazer surgir decisões práticas, retornar às tarefas anteriormente decididas...”, como conhecimentos que o auxiliaria a montar, junto ao coletivo da clínica, uma agenda comum que envolvia “assembleias gerais, secretariado, comissões paritárias pensionistas-pessoal, subcomissão de animação para o dia, escritório de coordenação dos encargos individuais e ateliês de todos os tipos: jornal, desenho, costura, galinheiro, jardim etc.” (GUATTARI, 1992, p.185).

1.7 Análise Institucional na América Latina

Gregório Baremlitt é um argentino com formação em psiquiatria que possui uma longa jornada na militância institucionalista, sendo um dos responsáveis pela disseminação deste conhecimento no Brasil. Trabalhou como psicoterapeuta, professor, analista e interventor institucional, e inventou o esquizodrama como prática esquizoanalítica. No Brasil, fundou o Instituto Félix Guattari (IFG) em Minas Gerais. Sua trajetória é apresentada pelo pesquisador Domênico Uhng Hur (2014), que divide a atuação política e militante do psiquiatra argentino em três etapas: na primeira, escolhe a articulação entre psicanálise, marxismo e política, e narra o surgimento do grupo Plataforma, fundado por membros da APA (Associação Psicanalítica da Argentina), dentre os quais destacam-se Gregório Baremlitt, A. Bauleo e H. Kesselman. Domênico (2014) conta que em 1969 havia uma grande efervescência cultural e, durante um Congresso da Associação Internacional Psicanalítica (IPA), em Roma, um grupo de jovens psicanalistas organizou um Fórum, um evento paralelo ao oficial, a fim de discutir questões que não seriam trazidas no evento principal. Dentre as pautas do Fórum, queriam debater a formação de psicanalistas, bem

como a função das sociedades, com ênfase no papel social da psicanálise e nas relações entre a psicanálise e a instituição. Deste primeiro encontro, surgiu uma comissão internacional que se organizou diferentes grupos de trabalho, de forma horizontal, através de assembleias participativas, assumindo um caráter internacionalista, que expandiu o movimento de crítica às instituições psicanalíticas para outras localidades.

No caso da Argentina, membros da APA fundaram o grupo Plataforma, que tinha um caráter anti-imperialista e anti-capitalista, como marca do diálogo feito com a teoria marxista na América Latina (HUR, 2014). Os/As membros/as que compuseram o Plataforma, nesta composição inicial, tinham um posicionamento crítico e radical, que adotava uma postura interdisciplinar e questionava o modelo burguês e elitista da formação oferecida pela APA, que incluía altos custos financeiros, com cobrança de honorários e fluxo de indicação de clientes (HUR, 2014). A crítica às práticas da instituição psicanalítica expôs muitas contradições e fez com que a permanência do Plataforma na APA perdesse o sentido, levando o grupo a romper com a instituição em 1971, mais precisamente no dia 4 de novembro, quando 18 membros da APA, dentre os quais Baremlitt, renunciaram formalmente sua participação na sociedade, em denúncia à ideologia burguesa da instituição (HUR, 2014).

O Plataforma Argentino esteve ativo como grupo até 1974, quando decidiram por diluí-lo, a fim de que as ideias gestadas pelo coletivo pudessem se fragmentar e se espalhar pela América Latina, como ações e intenções não institucionalizadas. O cenário político da Argentina estava se tornando cada vez mais hostil nessa época, com a ascensão de forças conservadoras e contra-revolucionárias. Neste mesmo ano, apesar da dissolução do grupo, membros foram perseguidos e alguns tornaram-se desaparecidos, devido ao regime fascista que se instalava no país e que se instauraria como regime de governo em 1976, através de uma Ditadura Militar.

Gregório Baremlitt havia montado um grupo de estudos da obra “O Anti-Édipo” em 1973, como conta Domenico, e apesar do momento turbulento, fundou em Buenos Aires a Escola de Psicologia Freudiana e Socioanálise (EPFSO), assumindo o caráter social que caracteriza a Esquizoanálise e a Análise Institucional, mas a instituição resistiu até 1977, quando Gregório teve de se exilar no Brasil, em função do risco de violência por parte do Estado Militar.

Para Gregório Baremlitt (2002), o Movimento Institucionalista é “um conjunto heterogêneo, heterológico e polimorfo de orientações, entre as quais é possível se encontrar pelo menos uma característica comum: sua aspiração a deflagrar, apoiar e aperfeiçoar os processos auto-analíticos e autogestivos dos coletivos sociais” (ibid, p.11). O autor explica o conceito de “auto-análise” da seguinte maneira:

A auto-análise consiste em que as comunidades mesmas, como protagonistas de seus problemas, necessidades, interesses, desejos e demandas, possam enunciar, compreender, adquirir ou readquirir um pensamento e um vocabulário próprio que lhes permita saber acerca de sua vida, ou seja: não se trata de que alguém venha de fora ou de cima para dizer-lhes quem são, o que podem, o que sabem, o que devem pedir e o que podem ou não conseguir. Este processo de auto-análise das comunidades é simultâneo ao processo de auto-organização, em que a comunidade se articula, se institucionaliza, se organiza para construir os dispositivos necessários para produzir, ela mesma, ou para conseguir os recursos de que precisa para a manutenção e o melhoramento de sua vida sobre a terra. (BAREMBLITT, 2002, p.17).

Trata-se, portanto, de um processo que é elaborado junto à heterogeneidade do coletivo, de modo que as pessoas, elas mesmas, assumam os protagonismos de suas vidas, recuperando o poder de organização, num processo de produção da vida comum. A auto-análise é “a produção de um saber, do conhecimento acerca de seus problemas, de suas condições de vida, suas necessidades, demandas etc., e também de seus recursos” (ibid, p.19). Esse processo de auto-conhecimento tem por finalidade a auto-organização do grupo, que necessitará de dispositivos, como grupos de discussão, assembleias e ajuda de experts aliados nesta colaboração, que de maneira conjunta ajudarão a desmistificar o saber dominante (ibid, 2002). No dispositivo de autogestão, a sociedade civil se reapropria dos regimes de saber-poder e das lógicas que modulam as leis, os hábitos, os comportamentos, tomando para si o poder de deliberar e decidir sobre seus próprios rumos de forma que não haja hierarquias de poder, “ou seja, a capacidade de impor a vontade de um sobre o outro” (BAREMBLITT, 2002, p.19).

Para que isto ocorra, é necessário a construção de dispositivos que viabilizem a auto-organização e auto-análise, a fim de que possam resolver seus problemas. Estes processos serão produtores de conhecimento, que não deverão ser produzidos fora dos interesses do coletivo, como saberes que são prescritos de cima para baixo, ou de fora para dentro, mas sim como conhecimentos que se originam desde dentro, como criações espontâneas que estejam à serviço do aprimoramento da qualidade de vida conjunta naquela realidade em questão. Esta é uma vocação libertária do movimento e necessita de uma originalidade difícil de ser ensinada, que se configura como um processo, um ensaio, uma tentativa, como uma utopia ativa que é buscada em cada ato cotidiano (BAREMBLITT, 2002).

Gregório Barembritt diz que o institucionalismo possui uma concepção própria sobre a sociedade e a história, em que “a História é o devir da Sociedade no tempo” (BAREMBLITT, 2002, p.25). Os diferentes movimentos institucionalistas consideram que a

sociedade se organiza através de um tecido de instituições, que são “lógicas, são árvores de composições lógicas que, segundo a forma e o grau de formalização que adotem, podem ser leis, podem ser normas e, quando não estão enunciadas de maneira manifesta, podem ser hábitos ou regularidades de comportamentos” (ibid, p.25). Uma instituição não necessita de formalização por escrito, e pode ser transmitida tanto de forma verbal, como prática, não necessitando de documentos que a materializem (ibid, 2002). Como exemplos de instituições, Baremblytt cita a linguagem, o trabalho, a religião, a família, a escola, a justiça etc.

Em um plano formal, uma sociedade não é mais que isso: um tecido de instituições que se interpenetram e se articulam entre si para regular a produção e a reprodução da vida humana sobre a terra e a relação entre as pessoas. Agora, entendidas assim, as instituições são entidades abstratas, por mais que possam estar registradas em escritos ou conservadas em tradições. Para vigorar, para cumprir sua função de regulação da vida humana, as instituições têm de realizar-se, têm de ‘materializar-se’. (BAREMBLYTT, 2002, p.27).

As instituições se materializam nos hábitos, nos costumes, nas tradições de uma sociedade, e também em organizações e estabelecimentos, como ministérios, hospitais, universidades, fábricas, lojas, bancos etc. Uma escola ou universidade não é uma instituição, mas sim um estabelecimento que faz parte de uma grande organização (como o Ministério da Educação, vinculado ao Estado) e realiza, aí sim, a prática de uma instituição: a instituição da Educação, que é uma lógica, uma série de prescrições ou leis (BAREMBLYTT, 2002).

Baremblytt destaca o seguinte fluxo: “Instituição – Organização – Estabelecimento – Equipamento”, como instâncias que devem ser distinguidas, para que se compreenda como se estabelecem as práticas institucionais em cada realidade social. Esta compreensão é fundamental pois revela que não há nada de natural no surgimento das instituições, organizações estabelecimentos e equipamentos; pelo contrário, esta “parafernália” é sustentada e ganha sentido nas sociedades através das práticas de “agentes”, que são “seres humanos”, protagonistas de toda essa mobilização (BAREMBLYTT, 2002).

A origem das instituições é algo muito difícil de se determinar e “só se pode dizer que uma instituição supõe outra, precisa da outra, e o seu conjunto é o que constitui uma civilização ou uma sociedade humana” (BAREMBLYTT, 2002, p.29). As instituições se articulam entre si, reproduzindo diferentes lógicas de maneira dinâmica. Dado que as instituições foram fundadas e legitimadas através das práticas sociais ao longo da história, elas podem ser destituídas de seu lugar de referência, pois “o instituído é o efeito da atividade instituinte” (BAREMBLYTT, 2002, p.30). Enquanto o instituído transmite uma característica estática, estabilizada, o instituinte aparece como um processo, porém, isto não significa que o

instituinte seja melhor. O instituído cumpre um papel histórico importante, de fato, pois faz valer as leis criadas, as normas, os hábitos e os padrões a serem aceitos como forma de regular as atividades sociais, mas apresenta uma tendência à resistência, uma disposição a não mudar, o que politicamente é conhecido como “conservadorismo” ou “reacionarismo”. (BAREMBLITT, 2002, p.30). Se, ao longo do tempo, os instituídos não acompanham as mudanças sociais e a processualidade das necessidades da vida comum, perdem o sentido, e acabam por serem impostos como forma de dominação. Desse modo, as forças instituintes, em seu caráter processual, surgem como “atividades revolucionárias, criativas, transformadoras por excelência” (BAREMBLITT, 2002, p.30).

O institucionalismo considera, portanto, os processos de subjetivação ou de subjetividade, em que a produção de sujeitos se dá por acontecimento-devir, por produção de diferença nas lógicas instituídas; a leitura do Institucionalismo vai privilegiar a leitura dos equipamentos coletivos em sua relação contingencial e em seu caráter produtivo desejante, atentando para a produção de dispositivos de protagonismo que rompam com a sujeição aos interesses das elites dominantes (BAREMBLITT, 2002, p.46).

Gregório Barembritt (2002) utiliza o termo “romance institucional”, em analogia ao termo freudiano “romance familiar do neurótico”, para referir-se às diferentes versões que podem ser reconstruídas na história de uma organização, grupo ou movimento. Neste sentido, compreendo que diversas histórias podem compor o inconsciente institucional e trazê-las do terreno do “não-dito” para a análise permite com que possamos cartografar linhas de fuga, trazendo à tona aquilo que foi esquecido ou reprimido durante os processos de institucionalização, e buscando outras composições possíveis.

1.8 analistas de instituições

Barembritt (2002) diz que a posição de Deleuze e Guattari é muito crítica com respeito aos grandes monumentos ocidentais do conhecimento, estando politicamente próxima a concepções anarquistas. Não se trata de ciência ou disciplina, mas de uma nova forma de pensar, de ser e de viver, que pode ser desempenhada por qualquer pessoa e em qualquer lugar, como enfatizamos no capítulo 1 desta dissertação. Desse modo, os processos esquizoanalíticos podem ser protagonizados por qualquer pessoa e não implicam necessariamente uma relação de contratação, em que seriam definidos tempo e duração das intervenções, honorários, local, pessoas envolvidas etc. As análises propostas não se limitam à intervenção dos chamados “experts” e não necessariamente são desempenhadas por coletivos, podendo ser enunciadas por agentes individuais, inclusive. Uma pessoa pode desenvolver uma compreensão esquizoanalítica sobre si mesma, reconhecendo determinações

alienantes do sistema, responsáveis pela dominação, pela exploração e mistificação presentes nas suas atividades cotidianas, afetivas, sentimentais, econômicas, políticas, artísticas, relacionais etc. (BAREMLITT, 2002).

No entanto, quando sociopsicanalistas e analistas institucionais são chamados a realizarem algum tipo de análise e intervenção em dado contexto ou grupalidade como profissionais, ocupam um lugar de saber que Baremlitt denomina de “expert”, pois são contratados para a prestação de um serviço profissional, que daí sim pode envolver honorários, tempo, ações, propostas coletivas, dentro de marcos mais ou menos convencionais, que irão modificar as relações e as práticas desenvolvidas em escolas, hospitais, sindicatos, fábricas, conventos, lojas etc, em qualquer organização que esteja disponível para se repensar e se reorganizar em termos autogestivos.

1.9 o trabalho de experts

Experts são agentes que possuem um determinado tipo de saber, que pode ser técnico, científico ou artístico, qualquer tipo de saber que os legitimam a ocupar na sociedade um lugar de alguém que detém certo tipo de um conhecimento. Normalmente, experts são intelectuais que possuem conhecimento sobre a estrutura e os processos da sociedade em si, o que pode posicioná-los num lugar de quem está a serviço das entidades e forças que são dominantes, pois as relações de “saber” implicam relações de poder, como demonstrou o filósofo francês Michel Foucault. Psicólogas, professoras, artistas, engenheiras, pedagogas, agricultoras, advogadas etc, são exemplos de profissões que carregam suas expertises e que podem ser convocadas a atuar numa intervenção institucional. O que é prioritário de se compreender no contexto da AI é que existem experts e expertises que podem auxiliar nos processos de organização de coletivos, mas estes saberes devem sempre estar integrados às comunidades nas quais participam como um elemento de composição, aliando-se no sentido de colaborarem para desmistificar o saber dominante, e não para impor um novo tipo de opressão.

É comum pensarmos que os processos autogestivos implicam uma falta completa de denominações, hierarquias, quadros e especificidades, mas Baremlitt (2002) atenta para o fato de que é difícil pensar em qualquer processo coletivo que não inclua uma certa divisão de trabalho e que não implique hierarquias de decisão e deliberação; no entanto, a gerência de determinadas ações não deve implicar diferenças de poder, privilégios ou arbitrariedades que de alguma forma governem a capacidade do coletivo de provocar alterações contextuais. Assim, experts podem ser chamados a colaborarem, desde que não assumam para si o poder de usar “seu saber, suas glórias, seus métodos, suas técnicas, suas inserções sociais como

profissionais” (BAREMBLITT, 2002, p.18) em sobreposição aos conhecimentos do coletivo no qual se inserem. Devem, sobretudo, posicionarem-se ao lado de outros agentes que compõem a organização coletiva, trabalhando no sentido de afirmar a autogestão e a recuperação dos próprios coletivos sobre as responsabilidades e necessidades que os concernem.

Isto envolve uma autocrítica constante por parte de experts, que necessitam separar o que é produzido pelos organismos aos quais se vinculam e o que diz respeito à sua pertença ao bloco dominante das forças sociais (BAREMBLITT, 2002). Para realizar este trabalho, não podem fazê-lo exclusivamente desde suas “torres de marfim”, não podem fazê-lo apenas nas universidades, academias ou laboratórios (BAREMBLITT, 2002), pois assim estariam distantes do que é visado como movimento de autogestão.

O trabalho institucionalista implica o desenvolvimento de um “diagnóstico” sobre a situação na qual se pretende intervir, a fim de visibilizar os problemas, os conflitos e as dificuldades enfrentadas por determinado grupo ou organização, trazendo elementos do terreno do não-dito para o dito, para que aquilo que é considerado “normal” possa ser reconhecido como algo que foi instituído, assim todos agentes envolvidos podem se apropriar da historicidade das práticas, transformando ações que se configuram como “alienantes” em ações desejantes, que contribuam para real transformação das relações sociais em dado contexto problemático. É necessário uma autocrítica constante sobre os processos, que é viabilizada pela auto-análise.

1.10 análise de implicação

Um fator relevante que deve ser considerado é a noção de “implicação”, conceito que tem raízes em comum à ideia de contratransferência desenvolvida primeiramente por Sigmund Freud, fundador da psicanálise. A implicação, segundo Barembritt (2002), no contexto da Análise Institucional aplicada em organizações, define-se como um processo que acontece no contato com a organização analisada, onde ocorrerá a intervenção, que diz respeito a materialidades múltiplas, complexas e sobredeterminadas, que contemplam diferentes dimensões, não sendo apenas uma resposta da equipe analisadora sobre o objeto de estudo, mas sim uma relação recíproca, simultânea, que é parte indissociável do processo de análise, e que começa antes mesmo do contato com a situação problematizadora.

A análise da implicação se configura como uma “análise da interação, da interpenetração destas duas organizações, uma análise variável da relação entre o sujeito e o objeto” (BAREMBLITT, 2002, p.65) e de como as características gerais do sistema incidem no trabalho coletivo que está sendo realizado. A própria equipe interveniente, ou a pessoa

engajada na intervenção, dispõe-se a analisar os fenômenos de alienação, num compromisso sócio-econômico-político-libidinal (BAREMBLITT, 2002). Trata-se, portanto, de perguntar-se “como chegamos até aqui” e “o que fizemos para sermos convocados a intervir”, levando-se em consideração quais foram os mecanismos que propiciaram que o serviço fosse desempenhado, trazendo à tona os interesses em jogo, os desejos, os consensos e as diferenças postas em questão. Se uma escola, por exemplo, solicita um serviço de análise institucional, deve-se perguntar de onde partiu esta demanda: da direção, de professores, de estudantes? Isto faz diferença, pois coloca em cena diferentes protagonistas, que desenvolvem uma relação de “implicação” com aquelas e aqueles que foram chamados a intervir.

Neste sentido, a implicação está sempre colocada, não se trata de uma escolha. Todas as pessoas estão implicadas com a produção da realidade e é necessário analisar também quais são os fatores que perpassam as diferentes atuações. No livro “Analista Institucional em Tempo Integral” (2004), organizado por Sônia Altoé, que reúne textos do socioanalista francês René Lourau, o conceito de “implicação” aparece 162 vezes, de modo que podemos compreender a importância de seu significado para as correntes da análise institucional. Sônia diz, na introdução, que desde 1974 a teoria da implicação já era uma linha divisória para os institucionalistas que reagiam à ciência instituída e René Lourau foi um dos teóricos que se dedicou a esmiuçá-la, por considerá-la demasiadamente complexa e não restrita a uma ideia de compromisso político. Lourau (2004) desenvolveu uma compreensão polissêmica do conceito, agregando novos significados à palavra, desmembrando-a em outras configurações como a noção de “sobreimplicação”, “implicação metódica” e “implicação-transdução”, esta última em ressonância com os estudos de Simondon.

A implicação, segundo Lourau (2004) quer tomar o lugar da contratransferência institucional, opondo-se radicalmente às pretensões de objetividade fixadas pelos pesquisadores em ciências sociais, pondo fim às ilusões e imposturas da “neutralidade” de um cientificismo ultrapassado. O autor recupera no filósofo Merleau-Ponty a ideia de que uma instituição, por se configurar como uma interioridade, supera a contradição entre uma concepção que faria dela algo exterior às pessoas (numa lógica positivista, que considera apenas uma fenomenologia social), ocupando, portanto, um lugar “fundamental” e “parcial”, em que o acesso ao conhecimento não se dá apenas pela observação de um objeto exterior, mas igualmente pela implicação existente no momento de observação. Esta dialética se daria de forma parcial, pois se restringiria a uma compreensão em que o social existe em si e para nós, simultaneamente como uma coisa a conhecer e uma significação (LOURAU, 2004).

Implicar-se é diferente de fazer uma análise da implicação, justamente porque implicados todos estamos, de uma forma ou outra. A análise da implicação exige que se mostrem as contradições desagradáveis que conduzem a produção de teorias. Trata-se de um nó de relações, que não é necessariamente bom ou ruim. Lourau (2004) destaca que o útil para a ética da pesquisa não é a implicação, pois esta está sempre presente em nossas adesões e rechaços, referências e não referências, participações e não participações, motivações e desmotivações, mas sim a análise dessa implicação, que supõe uma atividade densa e por vezes penosa.

1.11 devires e molecularidades

Deleuze e Guattari, ou Guattari e Deleuze, escreveram sobre o “devir” em vários de seus textos, reterritorializando o conceito do filósofo pré-socrático Heráclito, que Nietzsche também desenvolve em sua filosofia, sendo este um autor de grande referência para a esquizoanálise. Em Éfeso, região onde hoje se situa a Turquia, por volta do século VI a.C., Heráclito teria dito: “Ninguém pode entrar duas vezes no mesmo rio, pois quando nele se entra novamente, não se encontra as mesmas águas, e o próprio ser já se modificou...”. Esta compreensão anuncia a impermanência do ser e do mundo, apontando para o caráter de transformação intrínseco à condição da realidade. Para explicar o conceito reinventado do devir, Guattari e Deleuze enfatizam o que o devir não é:

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco é uma semelhança, uma imitação. Toda a crítica estruturalista da série parece inevitável. Devir não é progredir nem regredir segundo uma série. E sobretudo devir não se faz na imaginação, mesmo quando a imaginação atinge o nível cósmico ou dinâmico mais elevado, como em Jung ou Bachelard. Os devires-animais não são sonhos nem fantasmas. Eles são perfeitamente reais. Mas de que realidade se trata? (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.18).

Trata-se da realidade criada pelo próprio devir, uma vez que “o devir não produz outra coisa senão ele próprio” (ibid, p.19). Para os autores, é uma falsa alternativa dizer que ou “imitamos” ou “somos”, pois o que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele [ou aquela] que devém. Nesse sentido, refletem que o devir poderia ser classificado como um devir-animal sem ter um termo que seria o animal advindo, porque o devir-animal do homem [ser humano] é real, sem que seja real o animal para o qual devém, isto é, já se trata de um “devir-outro”, sem que este outro seja real, pois o devir resulta de coexistências.

O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos, ou somos. O que é real é o próprio devir, o bloco de devir, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que devém. O devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal advindo. O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele devém; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real. É este ponto que será necessário explicar: como um devir não tem sujeito distinto de si mesmo; mas também como ele não tem termo, porque o seu termo por sua vez só existe tomando num outro devir do qual ele é o sujeito, e que coexiste, que faz bloco com o primeiro. (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p.19).

É importante destacar então que o devir não é uma correspondência, nem uma imitação; “o devir-animal do homem é real, sem ter um termo que seria o animal devindo” (ibid, p.19). Para explicar o devir, os autores citam o “neoevolucionismo”, que afirmou uma ideia original: de que a evolução não corresponde à passagem de um estado menos diferenciado para um mais diferenciado, pois não se trata de uma linearidade evolutiva progressiva, mas sim de um “devir” comunicativo e contagioso, em que os animais evoluem por comunicações transversais, por contágios entre populações heterogêneas, que são variáveis de um meio a outro, em *continuums* cósmicos, múltiplos, que colocam em jogo termos inteiramente heterogêneos (pessoas, animais, bactérias, vírus, árvores, alimentos, ar etc), que portanto excedem a compreensão sobre uma evolução de filiação por hereditariedade (ibid, 2012).

Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica. Devir certamente não é imitar, nem identificar-se; nem progredir-regredir; nem corresponder, instaurar relações correspondentes; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a “parecer”, nem “ser”, nem “equivaler”, nem “produzir”. (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p.20).

Os devires acontecem através de processos diferenciais, através da articulação e incorporação entre “diferentes sistemas de intensidade” (GUATTARI e ROLNIK, 2008, p.96). Os devires produzem “vizinhanças” em “zonas de indiscernibilidade”, dão-se em relações de “movimento e repouso”, “velocidade e lentidão”, “por combinação de átomos”, “por emissão de partículas”, “por hecceidades” (DELEUZE e GUATTARI, 2012).

“Todo devir é um bloco de coexistência” e é da ordem da aliança (ibid, p.94). Há vastos domínios de “simbioses”, em que coexistem “durações” muito diferentes, no sentido bergsoniano, que são blocos de devir “comunicantes” (ibid, p.94). Há blocos de devir entre a

vespa e a orquídea, mas desse bloco nem a orquídea nem a vespa pode descender (ibid, 2012). “O devir não é uma evolução”. “O devir é involutivo, a involução é criadora” e se faz entre heterogêneos, sobretudo numa condição que de que não se confunda a involução com regressão, pois regredir é ir em direção ao menos diferenciado, mas involuir é formar um bloco que corre seguindo sua própria linha, entre os termos postos em jogo, e sob as relações assinaláveis. Devir é um rizoma, não é uma árvore classificatória nem genealógica. (ibid, p.19 e 20). “O devir é da ordem da aliança” (ibid, p.19).

O devir-animal no ser humano é real, sem que seja real o animal em que devém; pois o devir não tem um sujeito distinto de si mesmo, ele mesmo é um bloco de devir, que coexiste com outros blocos de devir, que fazem blocos entre si (ibid, 2012). Assim como o humano pode devir-animal, o animal pode devir-humano, sem por isto tornar-se um. Os blocos de devires estão em comunicação, em contágio, em processos involutivos de criação.

Ninguém devém-animal, a não ser que, através de meios e elementos quaisquer, emita corpúsculos que entrem na relação de movimento e repouso das partículas animais, ou, o que dá no mesmo, na zona de vizinhança da molécula animal. Ninguém devém-animal senão molecular. Ninguém devém cachorro molar latindo, mas, ao latir, se isso é feito com bastante coração, necessidade e composição, emite-se um cachorro molecular. O homem não devém-lobo, nem vampiro, como se mudasse de espécie molar; mas o vampiro e o lobisomem são devires do homem, isto é, vizinhanças entre moléculas compostas, relações de velocidade e lentidão, entre partículas emitidas. (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p.70).

Até aqui precisamos ter compreendido que “devir” não é imitar, nem se tornar, mas sim entrar em zona de vizinhança, em que a coisa que se cria é o próprio devir, que não se limita ao termo ao qual está associado (no exemplo acima, “o cachorro”, por exemplo). O devir acontece em direção ao molecular, ao que foge à ordem dominante, em direção a um processo criativo. A imagem do vampiro, do lobisomem, e aqui poderíamos acrescentar, as sereias, as fadas, as bruxas, são devires da relação do homem e da mulher, com partículas, animais, espirituais, históricas, com sistemas que pertencem a *continuuns cósmicos* da vida terrestre e quiçá de outras galáxias, como apontam Deleuze e Guattari (2012).

O devir é um *processo diferencial*, uma *passagem*, um *processo de singularização* (GUATTARI, ROLNIK, 2008). De modo simplificado, recorreremos a definição de que: “o devir é o processo do desejo” e “*todos os devires já são moleculares*” (DELEUZE e GUATTARI, 2012, p.67), portanto, não se pode “devir” em direção ao dominante. Os autores dizem, por exemplo, que não há “devir-homem” pois o homem é a entidade molar por excelência, enquanto que os devires são todos moleculares. O homem é o padrão que

condiciona outros, a ele está associado o: “branco, macho, adulto, ‘razoável’, etc, em suma, o europeu médio qualquer, o sujeito da enunciação” (ibid, p.94). Ao padrão, se opõem outras configurações: “macho-(-fêmea); adulto-(-criança); branco-(negro, amarelo ou vermelho); razoável-(animal)”, etc (ibid, p.94).

Em outras palavras, a ideia de “devir” está ligada à possibilidade ou não de um processo de se singularizar. Singularidades femininas, poéticas, homossexuais ou negras, podem entrar em ruptura com as estratificações dominantes. Esta é a mola-mestra da problemática das minorias: uma problemática da multiplicidade e da pluralidade e não uma questão de identidade cultural, de retorno ao idêntico, de retorno ao arcaico. (GUATTARI e ROLNIK, 2008, p.86)

1.12 devir-mulher e feminismos

Fiz até aqui fazendo um exercício de tentar explicar alguns aspectos do conceito de devir e sua relação com a molecularidade, a fim de que possamos nos aproximar do conceito de “devir-mulher”. Um conceito polêmico porque foi inventado por dois homens e porque afirma que um homem pode devir-mulher, e uma mulher pode devir-mulher, numa concepção de uma “política feminina molecular” (DELEUZE; GUATTARI, 2012).

O devir-mulher, por ser molecular, não se trata de uma imitação da identidade “mulher”, nem mesmo a transformação nela, mas sim a emissão de partículas que entram em relação de movimento e repouso, ou em zona de vizinhança a uma microfeminilidade, que cria a mulher molecular, na qual o homem também pode devir (DELEUZE; GUATTARI, 2012). Como uma entidade “molar”, a mulher existe em oposição ao que é o “homem”, e é assim determinada a partir de uma forma, provida de órgãos e funções, que a marcam como sujeito, numa máquina dual, binária (DELEUZE; GUATTARI, 2012). “Há um devir-mulher, um devir-criança, que não se parecem com a mulher ou com a criança como entidades molares bem distintas” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.71).

Nesse sentido, o devir-mulher é resultado de modelizações heterogêneas que se opõem aos modelos oferecidos pelos sistemas dominantes, opõem-se ao que seria a “mulher” em sua concepção molar. O devir-mulher é apresentado como uma linha de fuga à reprodução problemática dos binarismos de gênero e das relações de opressão que se configuram nesta dinâmica dual. Nesse sentido, entendo que o devir-mulher não seria buscar uma mulher “universal”, que nem mesmo existe, apenas como representação em oposição dual, mas sim se re-singularizar, entrar num movimento de contágio com diferentes modos de ser que rompem com o reforço dos estereótipos de gênero, e que interrogam o corpo e o humano, em processo de diferenciação que criam uma realidade, uma experiência, uma transformação que ocorre devido ao contágio entre heterogêneos. A esquizoanálise defende

que existem *n* sexos, *n* modos de ser e os devires convidam a que diferenciações em relação a si mesma/o ocorram, no intuito de criar, inventar, abrir possibilidades de modos de vida inéditos, que rompam com as lógicas instituídas já existentes. Tal revolução molecular não pode acontecer sem passar pelo corpo.

É que a questão não é apenas, ou não é apenas, a do organismo, da história e do sujeito de enunciação que opõem masculino e feminino nas grandes máquinas duais. A questão primeiro é a do corpo - o corpo que nos roubam para fabricar organismos oponíveis” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.72).

No caso do devir-mulher, este seria condutor para *n* sexos, pois “a sexualidade coloca em jogo devires conjugados demasiadamente diversos”; “a sexualidade é uma produção de mil sexos, que são igualmente devires incontrolláveis” (ibid, p.75). É na zona de vizinhança, nos devires, que se produz um mundo, em que o próprio mundo entra em devir, em que as pessoas devêm mundo (ibid, 2019). O devir, por ser molecular, não usa um único modo de referência: “a questão da micropolítica é a de como reproduzimos (ou não) os modos de subjetivação dominantes” (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.155).

A concepção do paradigma ético-estético busca “desfazer os ‘objetos’ (coisas), portanto, deslizando de suas fronteiras aparentemente rígidas para uma concepção expressionista do mundo” (FONSECA; COSTA, 2013, p.416). O devir-mulher existiria enquanto potência, como realidade criadora, que cria uma zona de indiscernibilidade, pois o que faz não é enraizar uma nova molaridade, fechando-se sobre si mesma, mas sim efetuar uma passagem para “desterritorializar” a máquina do gênero, num desvio minoritário, que é micropolítica ativa. O devir-mulher seria condutor para outras estéticas que não aquelas que reforçam a dominação e a submissão, algo que se verifica nas pequenas e grandes revoluções feministas e antirracistas.

Não há outra escolha senão devir-feminista, para não acabar machista; parafraseando Deleuze e Guattari quando disseram: “como dizia Faulkner, não havia outra escolha senão devir-negro, para não acabar fascista” (DELEUZE; GUATTARI, 2012, p.94). Assim interrogamos a reprodução de violências exercida pelo racismo e pelo sexismo e o caráter antifascista do devir, lembrando que o devir convida a habitar o entre, que não é o “tornar-se” efetivamente, pois uma pessoa branca não pode se tornar negra, obviamente o devir tem limites e não altera a materialidade das diferenças, apenas instaura processos diferenciais, que colocam em jogo “diferentes sistemas de intensidade” , num desbloqueio de processos minoritários, micropolíticos, que embarcam as figuras e as representações, como “mulher” e “homem” em novas configurações de existência (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.96).

No caso do gênero, da identidade de gênero e orientação sexual, há uma “política sexual dominante” (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.94) que estabelece “oposições estanques”, “oposições dominantes”, que são modos de qualificação e de estruturação que bloqueiam os processos diferenciais de singularização, pois se configuram como “identidades”, “representações”, “fixações” culturais, que criam uma ideia sobre o que é ser “homem”, “mulher”, “adulto”, “criança”, “branco”, “negro”.

Em reunião na sede do Grupo de Ação Lésbica-Feminista, realizada em São Paulo, em 02 de setembro de 1982, Félix Guattari e Suely Rolnik dialogam com perguntas da plateia. Questões sobre feminismo, homossexualidade e devir são levantadas. Na ocasião do encontro, Suely se pergunta se o movimento feminista poderia ser um “devir-mulher das mulheres” e complexifica trazendo as dimensões molar e molecular dos feminismos. No primeiro plano, molar, o feminismo se expressaria na reivindicação de direitos, na contestação da desigualdade e na revolta contra a exploração e a dominação, e num segundo plano, molecular, atuaria, então, o devir-mulher, que, segundo Rolnik, implodiria as figuras do modo dominante de subjetivação, que se caracterizam pela relação do senhor e do escravo, que se configura nas sociedades falocráticas e patriarcais (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.95).

Guattari havia dito em uma palestra publicada como “devir mulher”, em 1975, que a nível molar, as mulheres seriam únicas depositárias autorizadas ao devir-corpo-sexual, capazes de efetuar uma ruptura com o primeiro nível da qualificação molar em uma sociedade falocrática, sendo capazes de romper com a máquina de produção de pessoas individualizadas e com a divisão binária dos sexos (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.93). Esta questão traz para o centro do fato de que há diferentes pontos de partida desde onde devir-mulher e o protagonismo das mulheres no movimento feminista certamente é um fator importante para o alcance do devir-mulher.

O devir depende da disponibilidade à potência de ser fecundado pela alteridade, o que Rolnik chamou nesta mesma ocasião de “função gravidez” (ibid, p.95). Mas com isto cabe perguntar: quais são as formas de existência que cada corpo pode realmente acessar? Será que os devires são imediatamente transponíveis? Ou seja, de que forma a política dominante impera sobre os corpos a ponto de limitá-los em seus trânsitos? Além disso, há que se considerar os privilégios, o sexismo, o racismo, a passabilidade dos corpos em sua relação aos padrões e estereótipos. Há que se considerar elementos diferenciais que configuram diferentes opressões sobre os corpos em termos de gênero, raça, classe, sexualidade.

Posso muito bem desmunhecar, usar uma bolsa graciosamente, me maquiar: imitarei da maneira mais forçada possível os pseudotraços de singularidade mulher. É, assim mesmo, um processo diferencial - nesse campo, nunca há singularidades absolutas, senão é a morte. Sempre estamos metidos em processos de singularização: a questão está, exatamente, em não se deixar capturar, em não cair nesses modos de qualificação e de estruturação que bloqueiam o processo. (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.94).

Os devires, como processos diferenciais, no sentido de passagens moleculares, em seu caráter de devir-mulher, não afetariam apenas os sexos, mas vários sistemas de alteridade, sistemas de percepção, de arte, da escrita, da música, da literatura, do teatro etc, no sentido de reconfiguração de um certo tipo de universo (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.91). Ao nível molecular, as categorias que se reúnem em oposições estanques e binárias são desfeitas em favor de pontos de passagem, que, em última instância, articulam-se num enfrentamento aos problemas políticos globais, e que se referem aos modos de subjetivação dominantes.

Para ajudar melhor nesta questão, recorro ao prefácio escrito por Michel Foucault para a introdução de O Anti-Édipo, em que diz que a obra se trata de um livro de ética, que se tornou um estilo de vida e um modo de pensar e de viver, que pergunta:

Como fazer para não se tornar fascista mesmo quando (sobretudo quando) se acredita ser um militante revolucionário? Como liberar nosso discurso e nossos atos, nossos corações e nossos prazeres do fascismo? Como expulsar o fascismo que está incrustado em nosso comportamento? Os moralistas cristãos buscavam os traços da carne que estariam alojados nas redobras da alma. Deleuze e Guattari, por sua parte, espreitam os traços mais ínfimos do fascismo nos corpos. (FOUCAULT, 1977, p.13).

Desse modo, compreendo que a dimensão do devir-mulher traz à tona alguns paradoxos. De um lado, é convidativa para o agenciamento de rupturas, pois permite que todos os corpos entrem em devires: devir-mulher, devir-criança, devir-homossexual, devir-negro. De outro, ela pode ser problemática, se não for tratada também em sua dimensão macropolítica, que exige a tomada de posições identitárias (em que se afirmam as categorias como: “mulher”, “negro”, “homossexualidade”), como estratégia de dar visibilidade às opressões, que operam justamente sobre determinados corpos, considerando suas diferentes materialidades (que aludem aos sistemas de gênero e raça, por exemplo). Nesse sentido, talvez seja mais interessante afirmar que pessoas brancas devem se a ver com a branquitude e com o racismo para que um devir-negro global seja possível, ao invés de tomar a questão ao nível individual. A aposta de Guattari e Deleuze é de que na perspectiva molecular, que não é

individual, mas sim ao nível do desejo, os devires poderiam “pegar o problema pela raiz”, no caso, o problema do “racismo” e do “fascismo” (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.91).

O que eu gostaria de colocar é que se pode fazer um paralelo entre a maneira como os negros sofrem o racismo (mesmo por parte de pessoas que declaram tê-lo superado), a maneira como as mulheres sofrem o falocratismo e, ainda, a maneira como os homossexuais vivem a defasagem profunda que existe entre, de um lado, as declarações, as tomadas de posição conscientes e, de outro, a economia inconsciente, nas questões da homossexualidade. Poderíamos continuar a série falando das pessoas que foram psiquiatrizadas, ou que têm um funcionamento mental diferente daquele que é considerado normal. Por que me parece importante estabelecer uma relação entre essas diferentes situações? Porque elas não são apenas da natureza de problemáticas culturais localizadas, de problemáticas raciais, sociais: minha hipótese é que existem vias de passagem inconscientes entre essas diferentes formas de racismo, essas diferentes formas de segregação. (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.90).

Esta fala foi dita em outro encontro no Brasil, numa mesa redonda ocorrida no ICBA (Instituto Cultural Brasil-Alemanha), em Salvador, em 13 de setembro de 1982, logo depois de Guattari denunciar uma situação de racismo que teria acontecido em uma de suas palestras, na ocasião de sua vinda ao Brasil, quatro anos antes. Diz que estava num grupo de amigos, todos de esquerda ou até extrema-esquerda, e que na ocasião uma mulher negra que estava na assistência do evento desde o começo levantou uma questão. Ela disse a Guattari que o movimento negro no Brasil estava começando a se organizar seriamente e que gostaria de mostrar a ele alguns documentos. Guattari diz que enquanto conversava com ela, uma outra amiga lhe fez perceber que em cerca de dez ou quinze minutos a plateia havia se dispersado.

Narro em detalhes porque a cena é descrita por Guattari (2008, p.90) também em detalhes, defendendo que é “nessas coisas minúsculas que se percebe o que se passa”. Ele diz: “percebi que a questão do racismo estava muito longe de ser resolvida, em nível inconsciente, no Brasil, mesmo na cabeça daqueles que têm com relação a isso posições políticas perfeitamente corretas” (ibid, p.90). E é depois desta fala que faz um paralelo entre os devires, acentuando o devir-negro como um devir que diz respeito a todas as raças, não querendo com isto igualar raças, mas sim atentar para o racismo como um elemento que se situa na raiz das segregações nas subjetividades capitalísticas.

Estas passagens problematizam a questão da dominação social (racial e de gênero) também no nível das infra-estruturas, em que operam os gestos, as palavras, as ações, as

sensibilidades, o corpo. Guattari está dizendo que, mesmo num evento de caráter esquerdista, o racismo se mostrou presente, de modo que não se pode pensar as lutas macrosociais desarticuladas de suas formas mais microsociais e localizadas. A modelização, no sistema capitalístico, adquire o caráter racista e sexista, que é condição para as sociedades capitalísticas se manterem calcadas numa “axiomática de segregação subjetiva”, que cria as condições subjetivas e materiais para a marginalização de pessoas (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.91). E mais, que são expressas de modos sutis, disfarçados, presentes inclusive nas ações de pessoas que estão mais sensibilizadas à causa.

1.13 o inconsciente colonial-capitalístico

Nas subjetividades sob domínio do inconsciente colonial-capitalístico, reduzidas que são a sua experiência como sujeito, prevalece uma micropolítica reativa: tende a impor-se em maior ou menor escala o movimento de conservação das formas de existência em que a vida se encontra corporificada no presente. (ROLNIK, 2018, p.113).

No livro “Esferas da Insurreição: notas para uma vida não cafetinada” (2018), Suely Rolnik apresenta três ensaios escritos um em 2012 e outros dois entre 2016 e 2018, os quais problematizam questões que emergem junto aos movimentos reacionários e conservadores que se ampliaram no Brasil e levaram à eleição de um extremista de direita para a presidência em 2018. O cenário do pré-Golpe e as manifestações em massa que ocorreram em 2013 no país, assim como o posterior movimento de ocupação das escolas por estudantes secundaristas e ocupação das universidades, ocorridos em 2015, são planos de fundo da cartografia de Rolnik. A autora investiga o que chama de novos tipos de insurreição, ou novos tipos de ativismo, que atuam através de dispositivos macro e micropolíticos, expandindo para a afirmação de um direito que engloba todos os demais: o direito à vida em sua essência de potência criadora (ROLNIK, 2018, p.24 e 25).

Suely (2018) analisa que o regime colonial vem se sofisticando desde o final do século XV, assumindo uma versão contemporânea, de capitalismo neoliberal, que se solidificou na virada do século XIX para o XX, intensificando-se após a primeira guerra e atingindo o ápice nos anos 70, quando não por acaso eclodiram focos de resistência de vários movimentos sociais. Esse regime se desenvolve não só através da exploração da força de trabalho, mas também através do abuso da vida e da captura da força vital (ROLNIK, 2018). Expressa-se através de um inconsciente colonial-capitalístico - ou colonial-cafetinístico - reduzindo “a subjetividade a sua experiência como sujeito, neutralizando a complexidade dos

efeitos das forças do mundo no corpo em benefício da criação de um indivíduo com uma identidade”, como escreveu Paul Preciado no prefácio do livro (2018, p.13).

Essa captura significa o cerceamento das possibilidades de criação e o sujeito colonial moderno é como uma espécie de “zumbi que utiliza a maior parte de sua energia pulsional para produzir uma identidade normativa” (ibid, p.13), de modo que sentimentos como angústia, violência, dissociação, opacidade e repetição são “o preço que a subjetividade colonial-capitalística paga para manter sua hegemonia” (ibid, p.14).

Atuando na esfera micropolítica, de forma reativa, o inconsciente colonial-capitalístico está dissociado da condição de vivente e reage ao processo contínuo de mutação que é próprio à dinâmica vital (dinâmica pulsional, no humano), vendo como ameaça a pressão dos embriões de mundo que tem potência de transformar a realidade. O reacionarismo toma as mutações como ameaças de desintegramento do si, de seu campo existencial, do mundo que conhece e que toma como normal, único e absoluto. Rolnik explica, de forma imagética, que, para reestabelecer o equilíbrio neste campo que é colocado em xeque, o desejo agarra-se com unhas e dentes ao instituído. O problema é que isto pode chegar a altos níveis de violência; nesta defesa por conservar, na tentativa de garantir alguma permanência, a reatividade pode levar a eliminação concreta “de qualquer outro que não seja seu espelho e cuja existência tenha por efeito abalar a fé na absoluta universalidade de seu mundo” (ROLNIK, 2018, p.114).

Esta reação cria as condições para que o desejo seja “cafetinado”, um conceito que Suely Rolnik desenvolve também no livro: “Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo” (2006), e que se refere aos modos como o capitalismo se apropria da potência de criação para sua insaciável acumulação de capital, numa defesa pelos modos de vida já instituídos, que conservam o *status quo*. Esse movimento reacionário de cafetinagem bloqueia a experiência fora-do-sujeito tornando-a surda aos efeitos das forças que agitam um mundo em sua condição de vivente, ignorando aquilo que o saber-do-corpo lhe suscita (ROLNIK, 2018). Aquilo que a experiência do corpo em contato com o mundo clama e os gêrmens de mudança que são acionados no contato com o estranho-familiar é vivido como um estranho impossível de se absorver. Diante disso, indivíduos podem viver as transmutações subjetivas desde uma condição que reitera o “medo” e o “abuso da vida”, contribuindo para o assujeitamento às forças dominantes, que colocam em cena os projetos de sociedade calcados num inconsciente colonial-capitalístico (ROLNIK, 2018).

É evidente o teor alucinatório dessa imagem de uma conservação eterna do *status quo* de si e do mundo, pois se tal conservação de fato ocorresse, isto implicaria no estancamento dos fluxos vitais que animam a existência de ambos, o que no limite significaria sua morte.

O que, no entanto, leva essa subjetividade à crença nessa miragem é o medo de que a dissolução do mundo estabelecido carregue consigo sua própria dissolução. (ROLNIK, 2018, p.66).

O medo de que a mutação do mundo leve ao fim do mundo como o conhecemos, pode levar pessoas a agirem de forma reativa; angustiadas com as transformações subjetivas, que despertam a reconfiguração da realidade, entregariam o desejo à cafetinagem, impedindo a passagem de fluxos e a criação de novos territórios, onde a pulsão de vida busca se emancipar das modelizações dominantes e exploratórias. Como disse Rolnik, esta atitude carrega em seu cerne um teor alucinatório, pois impedir o movimento dos fluxos desejantes é uma ação anti-vida, que vai contra o movimento de expansão e transformação que é próprio à natureza e à condição de vivente. Os esforços empreendidos na conservação acabam por transformar as pessoas em conservadoras de uma moral antiga ou desvinculada da realidade em questão, que existe apenas como resultado de modelizações prévias e dominantes (ROLNIK, 2018), que regulam a vida das pessoas e servem para a manutenção das desigualdades e violências sistêmicas.

No caso do Brasil, os movimentos reacionários podem ser estudados desde uma ótica crítica aos modos como o colonialismo foi implementado nessas terras. Por ser um país que foi invadido em 1500 por europeus, a formação inconsciente do país estaria repleta de lógicas coloniais, que configuram relações de poder “classistas, machistas, homofóbicas, transfóbicas, racistas, xenofóbicas, chauvinistas, nacionalistas, colonialistas etc”, modos de relações que projetam no “outro”, reduzido a objeto, uma suposta natureza inferior ou mesmo sub-humana (ROLNIK, 2018, p.115). Uma das proposições de Rolnik é que se atente para a relação ontológica que se desenvolve sob o signo do capital, que extrai sua força não apenas das relações econômicas, mas também das relações subjetivas e culturais, agindo de forma macropolítica e micropolítica.

Os modos de atuação micropolítica se referem aos quais a subjetividade atua “no próprio coração dos indivíduos, em sua maneira de perceber o mundo, de se articular com o tecido urbano, com os processos maquínicos” (GUATTARI; ROLNIK, 2008, p.34). Ao invés de conceber a macropolítica e a micropolítica como dimensões antagônicas, a proposição esquizoanalítica as considera como domínios indissociáveis, em que as relações de produção econômica operam por relações de produção subjetiva, de modo que modelização da subjetividade adentra os comportamentos, as sensibilidades, as percepções, as memórias, as relações sociais, os fantasmas imaginários etc (GUATTARI; ROLNIK, 2008).

Na esfera da micropolítica, os movimentos de produção da subjetividade podem ocorrer de maneira “processual” ou “reacionária”: no primeiro caso, constrói novos modos de subjetivação que se singularizam em devires revolucionários, que culminam na invenção de

novos modos de referência e de novas práxis (GUATTARI; ROLNIK, 2008); no segundo caso, busca conservar as formas vigentes, já corporificadas no presente (ROLNIK, 2018).

Considerando o modo de atuação da micropolítica reativa, o corpo torna-se um lugar onde os efeitos dos modos de subjetivação imprimem sua violência. Suely (2018) refere-se não apenas sobre o corpo humano, mas ao corpo da Terra, das plantas, dos animais, do ecossistema planetário, que expropriado e corrompido em sua força de criação, transmutação e variação.

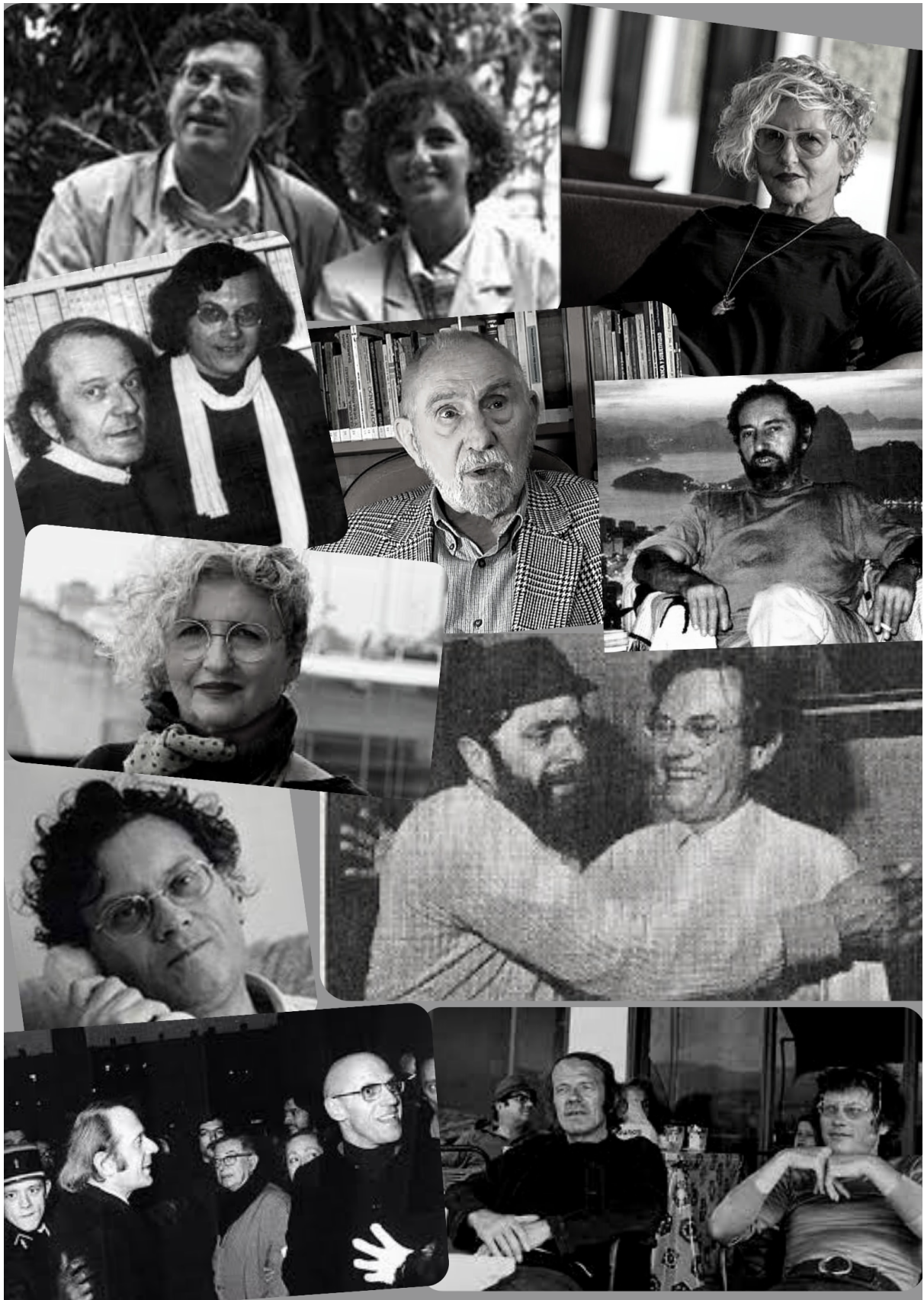
1.14 saber-do-corpo

Suely Rolnik (2018) cria o conceito de “saber-do-corpo” para localizar uma sensibilidade indissociadamente macro e micropolítica, que se dá no nível mais próximo à autêntica fábrica do inconsciente. O saber-do-corpo é o saber-do-vivo e inclui a sexualidade, os afetos, a linguagem, a imaginação e o desejo, categorias imprescindíveis para se pensar uma luta contra os modos de subjetivação coloniais-capitalísticos (ROLNIK, 2018). Ainda que sejam macro sistemas econômico-políticos de dominação, sua reprodução e perpetuação ocorre de forma molecular, também no nível das percepções, capturando a vida através de formas extremamente sutis. Assim, o saber-do-corpo remete à nossa condição de viventes e pede que voltemos ao que nós é mais próprio - o corpo - para nele encontrar as mesmas engrenagens que movem os grandes sistemas do mundo (ROLNIK, 2018). O corpo, constituído pelas sensações de encontro com a cultura, é portador de associações que visam tanto a afirmação da vida quanto a sua destruição.

O saber do corpo não remete à experiência como sujeito, é um saber eco-etológico, que se relaciona através de ressonâncias, que se diferem do que entendemos por comunicação, pois não diferencia sujeito cognoscente e objeto exterior (ROLNIK, 2018). O outro (humano ou não humano) não se reduz à representação de algo que é exterior, como o seria na experiência do sujeito (ROLNIK, 2018). Na ressonância, ou reverberação, prevalece o “saber-do-vivo”, conceito que Suely cria para se referir a experiências de apreciação do entorno mais sutis, que funcionam sob um modo extracognitivo, que poderia ser pensado como a intuição, mas que Rolnik prefere chamar de “saber-do-corpo” ou “saber-do-vivo” ou ainda “saber eco-etológico”, para enfatizar um “saber intensivo, distinto dos conhecimentos sensível e racional próprios do sujeito, bem como de seus fantasmas” (ibid, p.54).

Esta capacidade intensiva, que Suely qualifica de “extrapessoal- extrassensorial- extrapsicológica-extrassentimental-extracognitiva” (ibid, p.54) produz experiências de mundo que compõem a subjetividade, numa experiência de “fora-do-sujeito”, que é imanente à condição do corpo vivo - que outrora a autora chamou de “corpo-vibrátil” e, mais

recentemente, de “corpo-pulsional” (ibid, p.54). Tal capacidade pode compartilhar das forças do mundo, que geram embriões de outros mundos em estado virtual; mundos que podem produzir uma sensação de estranhamento, a qual é essencial para nos situarmos em relação à vida (ROLNIK, 2018).



Com quem dialogamos no cap.1

A meia lua no céu tem a forma e a cor de um cardamomo. Parece uma pequena semente imensa e luminosa. A natureza se autogoverna apesar da gente aqui na cidade, no meio dos muros de concreto. Estou deitada na rede e da minha janela vejo ao longe um apartamento. Há uma mulher lá dentro. Fico imaginando sobre sua vida, como uma detetive do mistério, filosofando em fofoca comigo mesma. A luz do quarto dela é amarela; traz uma sensação de conforto. Gosto de luzes amarelas porque evocam o que é íntimo, o interior. O amarelo é tão quente e aconchegante, úmido, viscoso, como a seiva que corre no caule da planta, como a água que vibra no interior do corpo de uma mulher. Doce como manga madura, ácida como cupuaçu. Corpos cíclicos como frutas suculentas e vivas.

Certa vez me apaixonei por uma mulher. Denso é o amor por outra pessoa, se desdobra em infinitas configurações, é tempestade e rio de nutrição e cura. São palavras que me ocorrem, numa poesia que vai tomando a língua, tipo um beijo bom. O desejo por uma mulher não era uma possibilidade palpável para mim, algo a se pegar com as mãos, a se colocar no colo, a se lambar com a ponta da língua para sentir. Amar é sobre sentir.

Eu achei durante muito tempo que eu era hétero e estava confortável com isto, confesso, pois este era o caminho comum, escolhido pela maioria das pessoas que eu conhecia, caminho para o qual a sociedade educa, e muito antigamente eu não gostava tanto de desobedecer, principalmente na época do colégio, pois queria agradar às pessoas com quem eu convivia. Acontece que a obediência custa caro à luta das mulheres; a obediência é uma arma poderosa de submissão. Ficar com meninas era proibido em minha casa, e mais, era um tabu. Na escola, às vezes em que ouvia falar sobre lesbianidade era de uma forma pejorativa. Quinze anos atrás, o debate sobre sexualidade era menos popular.

Tínhamos menos ferramentas na linguagem para compreender as opressões e para estabelecer diálogos saudáveis sobre sexualidade e outras questões. Não havia a velocidade da internet para nos comunicar, de modo que a cultura homofóbica, transmitida pelas vozes e silêncios de gerações, era a principal fonte de informação para muita gente. Nos anos 90 e 2000, quando frequentei o ensino fundamental, não havia computador para fazer os trabalhos. Fazíamos pesquisas nos livros da biblioteca, o que me faz querer lembrar quais eram as obras disponíveis para a leitura. Quais eram as mulheres que líamos nos anos de escola? Que literatura nos era ofertada para os processos de ensino-aprendizagem?

A primeira vez que beijei uma menina foi numa balada. Foi então que senti pela primeira vez o que era beijar um rosto feminino, um rosto mais parecido com o meu. Senti sua pele macia, a matéria delicada de uma mulher, a suavidade de suas bochechas lisas, um carinho todo diferente. Nem toda mulher é matéria delicada, há mulheres de vários jeitos e formas; são todas especiais e únicas. É bela a diversidade dos corpos, os jeitos, os ritmos, as

danças. Se eu pudesse fazer um pedido, desejaria que pudéssemos nos amar verdadeiramente dos jeitos que somos. Ao amar, rompemos o pacto com a cultura que nos torna inimigas, competidoras, adversárias; passamos a nos ver como aliadas, companheiras, irmãs, amigas, guerreiras de uma mesma luta. A luta por amor e justiça. A luta contra todo sistema de opressão. A luta a favor das nossas vidas e da diversidade das formas de existir.

É lindo amar uma mulher. Não importa o quanto a cultura queira nos fazer pensar o contrário. Uma mulher amar outra mulher é uma grande vitória, motivo de celebração.

*A L. foi a primeira mulher que eu amei como uma namorada. Ela foi a mulher que me fez conhecer um laço de proximidade profunda, de entrega, confiança e admiração mútuas. Fizemos nossa teia de aranhas e fomos ambas enfeitiçadas pela ocitocina: uma festa de hormônios! Dividimos o cotidiano. Fizemos arte juntas. Compartilhamos o guarda-roupa e a biblioteca. Cozinhamos inúmeras pizzas, escrevemos poemas e cartas, entre cafés e pães e bolos e pipocas, assistimos juntas à série *The L World*, uma série de televisão estadunidense-canadense que foi ao ar pela primeira vez em 2004. Criada por Ilene Chaiken, Michele Abbot e Kathy Greenberg e gravada em Los Angeles (Califórnia, EUA) e Vancouver (Colúmbia Britânica, Canadá) conta a história de mulheres amigas e suas vivências amorosas. Foi uma série pioneira em retratar protagonistas com identidades e orientações sexuais não-normativas, como lésbica, bissexuais e transexuais.*

Assumir publicamente um relacionamento com uma mulher talvez essa tenha sido a coisa mais corajosa que eu já tinha feito até então, porque isto me obrigou a ter que me defender contra todos os ataques homofóbicos e machistas vindos das pessoas. A instituição da “heterossexualidade compulsória”, como escreveu Adrienne Rich, é defensora do patriarcado e da conservação dos poderes e das possibilidades de oprimir e isso nos dificulta a capacidade de amar e de exercitar a liberdade em nossas vidas. Poderia seguir narrando esta história longamente. E contar, por exemplo, que hoje eu e a L. somos vizinhas e ótimas amigas. Isto interessa à dissertação? À quem interessam as histórias de amor entre mulheres?

fios da memória: relatos de diário íntimo, 2018

CAPÍTULO 2

A escrita com mulheres

2.1 derivas de análise de implicação

Construí este texto em itálico com fragmentos dos meus diários íntimos de 2018. Nos fios da memória, busquei palavras para compor uma narrativa situada, que trouxesse a experiência pessoal como campo de conhecimento empírico. Neste capítulo pretendo relançar algumas questões sob o olhar de escritas de mulheres. Como operador metodológico, trago a noção de diálogo amoroso, inspirada pelos conceitos de eros e amor, que foram ofertados a partir de conversas com Audre Lorde, bell hooks e Adrienne Rich. Ao trazer as mulheres para esta pesquisa encorajo-me a fazer uma partilha do sensível com a contribuição de feministas negras, brancas e lésbicas, que foram fundamentais para o amadurecimento de algumas percepções que tive ao longo da pesquisa.

A cartografia se apresentou como uma ferramenta teórica e metodológica que valoriza os aspectos da experiência. No entanto, é preciso se perguntar: o que muda quando analisamos experiências desde a perspectiva de mulheres de diferentes raças, etnias e classes? Que compreensões de corpo, saber e memória se revelam a partir de escritas de mulheres engajadas em lutas feministas e antirracistas?

No capítulo anterior, havíamos apresentado a noção de “análise de implicação”. Uma das recomendações de René Lourau foi a de “analisar os fenômenos de alienação”. Nesse sentido, reconheci como problemática a reiteração majoritária de indicações bibliográficas de homens brancos para referenciar nossas pesquisas, algo comum em universidades. Este fenômeno homogeneizador de estudos e práticas foi analisado por mulheres pesquisadoras e críticas à ciência, com as quais iremos dialogar neste e no próximo capítulo, como resultado já do processo de análise de implicação. Como eu disse no capítulo 1, a implicação não depende de escolha, estamos sempre implicadas, querendo ou não. O que depende de nossa boa vontade é a análise desta implicação, que, como foi dito por René Lourau (2004): exige que se mostrem as contradições desagradáveis que conduzem a produção de teorias; trata-se de um nó de relações, que não é necessariamente bom ou ruim. Ademais, a análise da implicação poderia supor uma atividade densa e penosa. Pois bem, farei uma tentativa de pôr em palavras algumas dessas análises, que nos conduzem a um giro metodológico e epistemológico entre o capítulo 1 e os capítulos 2 e 3, quando as narrativas de mulheres ganham mais centralidade na pesquisa, deslocando a esquizoanálise do lugar de teoria para um lugar de práxis. O que quero dizer com isso é que talvez você não encontre mais tanto a

esquizoanálise por aqui, pois ela tornou-se de fato uma ferramenta e fez operar deslocamentos na pesquisa, no momento em que eu mesma, a pesquisadora-aranha, passei a praticá-la como intervenção sobre a própria pesquisa. Vamos, então às derivas da análise de implicação e às suas radicais consequências.

Quando comecei a escrever esta pesquisa, deparei-me com o fato de que sou uma mulher branca e cisgênero. De uma forma quase inevitável, vi-me escrevendo desde esta localização: um corpo-mulher. E no meu caso, uma mulher branca brasileira, com toda a bagagem cultural e experiencial que isto carrega, com os privilégios aos quais tive acesso ao longo da vida. Foi ao tornar-me pesquisadora num programa de mestrado que percebi que o fato de que eu era uma mulher influenciava drasticamente minha escrita. Não havia o que fazer, a escrita-mulher estava lá operando, falando por entre as linhas; as palavras, as ideias, tudo me denunciava. Senti-me miseravelmente mulher. Digo assim, porque isto se tornou de início um problema. Minha humanidade marcada pelo gênero parecia falar através do texto e isso me incomodava. Acabei tendo que me perguntar, afinal, o que era ser mulher para mim e porquê eu estava identificando minha escrita-mulher como algo negativo. O incômodo me fez perceber pelo menos duas coisas: uma, que eu guardava um certo rancor por esta minha condição mulher, algumas das minhas células sentiam-se inferiores por isto; dois, que eu estava provavelmente imersa em um campo social onde a escrita de homens é valorizada em detrimento da escrita de mulheres.

Então, parte de mim não estava contente em ser uma mulher. Esta infelicidade, no entanto, me colocou em movimento, pois eu queria sim sentir gratidão por ser quem sou. Queria sentir-me pertencente e feliz por esta existência, mas como em uma cultura que prega a inferiorização do corpo-mulher que dizem que tenho?

Veja, inventei dois conceitos: escrita-mulher e corpo-mulher. É que ainda não sei bem como dizer isto. Gostaria de ser mais inclusiva em minha escrita, mas estou aqui narrando desde minha perspectiva como pessoa dita “mulher” e “cisgênero”. E mais: uma mulher branca. Este foi outro problema que surgiu ao longo do percurso. O que faz de uma pessoa uma mulher? Se eu sair assim afirmando “mulher”, sem explicar, posso estar sendo excludente, contribuindo para a universalização deste “signo”, que não dá conta das diferenças de experiências que vivemos com nossos corpos. Pois, então, como falar sobre mulheres sem produzir outras exclusões? O que define uma mulher?

Estou ainda me ensaiando na escrita com mulheres, mas eu espero que você, leitora, possa me perdoar por eventuais erros. Se você tiver alguma sugestão, pode escrever para mim. Eu sei que não há fórmula mágica universal e vou ter que assumir os riscos. Então vou dizer o seguinte por enquanto: há inúmeros jeitos de ser mulher. Há mulheres com útero e

mulheres sem útero, mas todas as mulheres sofrem do sexismo e das consequências da violência patriarcal. Algumas mulheres sofrem de racismo, outras sofrem de transfobia, outras sofrem de lesbofobia. Há mulheres que sofrem por conta de múltiplas opressões.

Conhecer mais sobre a teoria feminista influenciou completamente meus estudos até então, não apenas porque eu me dei conta de que estava lendo muitos homens, mas também porque a escrita de mulheres inaugurou outros pontos de vista. Perspectivas de quem escreve desde esta localização: um corpo “mulher”, como este que estou assumindo que tenho. Há alguns anos que já me considero uma mulher feminista, algo que se afirma cotidianamente através das nossas práticas. Demorou mais tempo para que eu entrasse em contato com literatura feminista e realmente conhecesse a crítica de mulheres que problematizam gênero, raça, classe e sexualidade e isto fez toda a diferença. Apesar de a literatura e a ficção escrita por mulheres ser igualmente poderosa, a crítica feminista nos oferece conceitos e análises a respeito das opressões. Deste modo, apropriamo-nos de ferramentas para compreender e intervir na realidade, e compreender melhor as experiências de nossas vidas. Aprendemos a nomear pensamentos, ações, violências, ampliando nossa compreensão a respeito da organização social e de como esta influencia nossa história e nossa percepção sobre a vida.

Neste sentido, tornar-se feminista é um processo que guarda várias semelhanças em relação ao que expus até aqui sobre a esquizoanálise, pois tornar-se feminista é um processo de micropolítica ativa (lembrando que micro e macropolítica não se dissociam e não se configuram como dimensões antagônicas). Digo micropolítica porque os processos de subjetivação que nos atravessam são colocados em análise e em movimento, em devires que não pactuam com as lógicas de dominação e de subordinação. Apesar de as mulheres serem protagonistas do movimento feminista, considerando que são as mulheres que sofrem mais fortemente da violência sistemática sobre suas existências e seus corpos (tendo suas vidas colocadas em risco), elas não são as únicas sujeitas do feminismo.

Uma definição simplificada e precisa de feminismo é oferecida por bell hooks, escritora, artista, ativista, professora e intelectual negra estadunidense da qual nos aproximaremos mais neste e no próximo capítulo. hooks (2018, p.12) diz que: “Feminismo é um movimento para acabar com o sexismo, exploração sexista e opressão”. Esta definição foi apresentada primeiramente em seu livro “Teoria feminista: da margem ao centro” com a finalidade de enfatizar o fato de que o problema é o sexismo; de modo que o feminismo não se trata de um movimento anti-homem, mas sim de uma revolução que deve ser fortalecida por todas as pessoas, dado que, na sociedade patriarcal, pessoas são socializadas para aceitarem pensamentos e ações sexistas, pactuando com a lógica de inferiorização da mulher e do feminino.

Desse modo, podemos entender o feminismo como um movimento de luta contra as violências instituídas pelo sistema patriarcal, como o sexismo e o racismo, que se fortaleceu na exploração das mulheres e na divisão de gêneros e raças. Apesar de o conceito de “feminismo” e ter surgido apenas no século XIX, suas ações são tão antigas quanto à dominação das mulheres. Em todos os lugares onde houve resistência à discriminação e à dominação com base em gênero, houve feminismo.

Quando mulheres escrevem desde suas perspectivas de mundo marcadas pelo gênero (e pela raça, classe, sexualidade, espiritualidade e outros marcadores), percebe-se que há de fato diferenças nos modos como escrevem, principalmente se estão a investigar a relação de suas experiências de vida e os significados de serem socializadas numa cultura machista, sexista, patriarcal e racista.

Nós sofremos interceptação quando a madrasta que existe em nós e/ou à nossa volta nos diz que, para começar, não valemos muito e insiste que nos concentremos em nossas falhas, em vez de perceber a crueldade que gira ao redor – seja dentro da psique, seja dentro da cultura. Mesmo assim, ver alguma coisa a fundo ou perceber tudo o que possa estar oculto exige intuição bem como força para suportar o que se vê. (ESTÉS, 2018, p.104).

Esta frase de Clarissa Pinkola Estés, em “Mulheres que correm com os lobos”, me comoveu muito a primeira vez em que a li, pois, como eu disse, há algum tempo eu já vinha notando como o fato de eu ser uma mulher fazia com que muitas vezes eu me sentisse inferior. Isso atrapalhou o processo da pesquisa, pois desacreditei dos meus textos e da minha escrita ao longo do percurso, por considerá-la, em alguns aspectos, uma escrita “feminina”. Isto me fez perceber que havia um modo naturalizado de fazer pesquisa, que era um modo masculinista de produzir conhecimento. Em que medida, como mulheres, não somos levadas a reproduzir determinadas lógicas de produção de ciência, contribuindo para a invisibilização de nossas próprias produções e dos temas que nos interessam? Em que medida não escolhemos objetos de pesquisa, referenciais bibliográficos e metodologias baseadas em uma concepção de conhecimento que é masculinista e racista? Pensando nisso, escolhi escrever este capítulo em companhia de mulheres e sobre questões pertinentes às lutas feministas e antirracistas por emancipação e liberdade. Falaremos sobre sexismo, racismo e violência, mas falaremos também sobre auto-cuidado, amor entre mulheres, menstruação, experiência e escrita como produção de vida e de sensibilidade, apostando que a multiplicidade de temas nos conduzirá por caminhos autênticos de pesquisa-intervenção.

2.2 saberes localizados

Donna Haraway, mulher branca feminista estadunidense bióloga e filósofa, escreveu um texto publicado em 1995 com o nome: “Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. Nele, conta que aprendeu algumas lições caminhando com seu cachorro e refletindo sobre como seria o mundo sem a fóvea e com poucas células na retina para proporcionar a visão em cores, mas com uma enorme área de processamento neuronal e sensorial dos cheiros. O modo como seu cachorro enxerga o mundo é radicalmente diferente do modo captado pelos seus olhos humanos; com isto a autora cria uma metáfora para dizer que “todos os olhos, incluídos os nossos olhos orgânicos, são sistemas de percepção ativos, construindo traduções e modos específicos de ver, isto é, modos de vida”. (ibid, p.22).

O que Haraway (1995) demonstra é que não há passividade alguma nos órgãos de percepção, de modo que é preciso “situá-los”, “localizá-los”, apontá-los nas geografias do poder, até que produção de saberes seja corporificada, e não propagada como universal, neutra, invisível. Seu texto é um argumento a favor do conhecimento situado e corporificado e contra várias formas de postulados de conhecimento não localizáveis e, portanto, irresponsáveis. Em suas palavras: “*Irresponsável* significa incapaz de ser chamado a prestar contas. Há grande valor em definir a possibilidade de ver a partir da periferia e dos abismos.” (ibid, p.22).

Para ela, assim como para outras autoras, o olhar de Homem e Branco é “o olhar que inscreve miticamente todos os corpos marcados, que possibilita à categoria não marcada alegar ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação” (ibid, p.18). O homem branco é aquele que está por trás das “posições não marcadas”, tidas como universais.

Os olhos têm sido usados para significar uma habilidade perversa - esmerilhada à perfeição na história da ciência vinculada ao militarismo, ao capitalismo, ao colonialismo e à supremacia masculina - de distanciar o sujeito cognoscente de todos e de tudo no interesse do poder desmesurado. Os instrumentos de visualização na cultura multinacional, pós-moderna, compuseram esses significados de descorporificação. (HARAWAY, 1995, p.19)

A escrita de mulheres que problematizam as relações de poder desde análises de gênero, raça e classe anunciam narrativas marginais, situadas, que trazem os saberes da experiência como campo de conhecimento e produção teórica. Podemos dizer que a enunciação do sujeito político mulher - como categoria política de luta por direitos e como identidade política - construiu outras epistemologias, sendo a epistemologia um “campo e

uma forma de produção de conhecimento, o campo conceitual a partir do qual operamos ao produzir conhecimento científico” e também “a maneira pela qual estabelecemos a relação sujeito-objeto do conhecimento e a própria representação de conhecimento como verdade com que operamos” (RAGO, 1998, p.3).

O feminismo não apenas tem produzido uma crítica contundente ao modo dominante de produção do conhecimento, como também propõe um modo alternativo de operação e articulação nesta esfera. Além disso, se considerarmos que as mulheres trazem uma experiência histórica e cultural diferenciada da masculina, ao menos até o presente, uma experiência que várias já classificaram como das margens, da construção miúda, da gestão do detalhe, que se expressa na busca de uma nova linguagem, ou na produção de um contradiscurso, é inegável que uma profunda mutação vem-se processando também na produção do conhecimento (RAGO, 1998, p. 3).

Margareth Rago, historiadora, professora, branca, pesquisadora e feminista brasileira, em “Epistemologia feminista, gênero e história” (1998) diz que deveríamos prestar atenção ao movimento de constituição de uma (ou seriam várias?) epistemologia feminista, ou de um projeto feminista de ciência. Ela enfatiza a complexidade da questão, não apenas porque seria ingênuo considerar que a teoria feminista rompe absolutamente com os modelos de conhecimento dominantes nas ciências humanas, mas porque há outras correntes vanguardistas do pensamento contemporâneo que produzem desestabilizações e rupturas teóricas e práticas em curso. Para Rago (1998), o feminismo propõe uma nova relação entre teoria e prática e delinea um novo agente epistêmico, não isolado do mundo, mas inserido no coração dele, não isento e imparcial, mas subjetivo e afirmando sua particularidade.

Nesse aspecto, de afirmação da singularidade, as escritas feministas têm pontos em comum com perspectivas de homens da filosofia pós-moderna, como define Jane Flex, em “Pós-Modernismo e Relações de Gênero na Teoria Feminista” (1991), no sentido de que também denunciaram as pretensões transcendentais que refletem e reificam a experiência de poucas pessoas, predominantemente homens brancos e ocidentais. Para Jane Flex (1991), filósofos pós-modernos, como Friedrich Nietzsche, Jacques Derrida, Michel Foucault, Julia Kristeva, dentre outros e outras, ao colocarem radical dúvida sobre os preceitos iluministas da razão, da ciência e da filosofia, distanciando crenças em relação à verdade, ao conhecimento, ao poder, ao eu e a linguagem, permitiram que as análises das relações colocassem em questão a fundamentação e os métodos apropriados para explicar e/ou interpretar a experiência humana.

Dialogando com Jane Flex, Margareth Rago (1998) defende que as teorias feministas e as várias epistemologias feministas apontam para uma ampla participação da crítica cultural e epistemológica em curso, ao lado da Psicanálise, da Hermenêutica, da Teoria Crítica Marxista, do Desconstrutivismo e do Pós-modernismo. Ao trazer para o centro as análises de gênero, as epistemologias feministas vão além: denunciam como os princípios das ciências ocidentais valem-se de categorias reflexivas que são pensadas a partir de um conceito universal de homem, que remete ao “branco-heterossexual-civilizado-do-Primeiro-Mundo, deixando-se de lado todos aqueles que escapam deste modelo de referência” (RAGO, 1998, p.4).

A crítica feminista evidencia as relações de poder constitutivas da produção dos saberes, convergindo em aspectos às formulações de filósofos como Foucault, Deleuze, Lyotard, Derrida e outros, no que diz respeito à desconstrução das sínteses e das unidades e identidades ditas naturais. Porém, para Margareth Rago (1998), as teóricas feministas propuseram não apenas que o sujeito deixasse de ser tomado como ponto de partida, como na filosofia pós-moderna, mas também fizeram com que se considerasse dinamicamente o efeito das determinações culturais, inseridas em um campo de complexas relações sociais, sexuais e raciais e étnicas.

2.3 a experiência

Para a filósofa feminista argentina Ana María Bach (2010), os estudos de gênero conformam um campo transdisciplinar, de modo que não há sentido em situá-lo utilizando a tradicional separação entre filosofia, humanidades e ciências sociais. Um dos objetivos ao que contribuíram as teorias feministas foi justamente a distinção de formas locais de conhecimento, com uma proposta epistemológica alternativa, que faz nascer novos sentidos à pergunta “o que se considera conhecimento?”, contribuindo para a ressignificação da “objetividade” e de outras categorias centrais para a filosofia feminista e para as ciências sociais, a exemplo da categoria “experiência”.

A noção de experiência tem sido considerada pela filosofia antiga e moderna desde muito tempo, mas Bach (2010) considera que nem sempre foi valorizada como base para o conhecimento científico. A autora define experiência como um saber que se acumula com a prática, como uma bagagem que cada pessoa vai acumulando ao longo da vida, ao sentir prazer ou dor, sendo postulada como algo diferente ou até oposto ao conhecimento racional, sobretudo quando se considera a apreensão sensível da realidade externa. Para as mulheres, a categoria da experiência adquiriu grande importância porque permitiu que se fizessem

análises que expusessem suas percepções e nisso reconheceram as semelhanças e as diferenças sobre suas experiências.

Ana María Bach (2010) conta que desde a década de 1970, produziu-se um aumento de teorização acadêmica e política e a década de 80 é considerada uma década em que o feminismo adentrou algumas instituições universitárias, que começaram a dedicar departamentos a “estudos de mulheres”. Mulheres passaram a criticar o feminismo branco, rompendo com a ideia de que o movimento era homogêneo, branco e de mulheres heterossexuais. Mulheres com experiências de vida distintas das experiências de mulheres brancas, heterossexuais, de classe média, denunciaram as contradições e opressões do movimento. Para Bach (2010), terceiro-mundistas, mulheristas, mulheres de cor, feministas negras e lésbicas, ao criticarem o monopólio do discurso feminista por parte de mulheres brancas-anglo-saxônicas-protestantes, inauguram o começo da “teoria feminista”, pois se move como uma virada crítica sobre a própria produção. Dentre as obras que marcam este giro, Ana cita duas antologias: “This Bridge Called My Back”, compilada por Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, publicada em 1981 e “All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave”, de Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott e Barbara Smith, editada em 1982 (Moraga y Anzaldúa, 1983 apud BACH, 2010).

Joan Wallach Scott define o gênero como: “um elemento constitutivo das relações sociais baseadas em diferenças sexuais que se percebem entre os sexos, e uma maneira primária de significar as relações de poder” (apud Bach, 2010, p.21). Nesse sentido, Ana defende que o movimento feminista afirmou não apenas que a experiência é sexuada, mas que há formas distintas de conhecer, que surgem de diferentes experiências e contribuem para a construção das subjetividades. A relação de gênero é uma relação cruzada pelo poder, onde há hierarquias e a experiência de mulher é aquela que acontece desde um lugar subordinado, de modo que mulheres são testemunhas da violência patriarcal, que age cotidianamente sobre suas existências, desde as maneiras mais declaradas até as mais sutis. Isto fica evidente quando nos deparamos com literaturas de mulheres feministas, que problematizam suas vivências através de uma lente generificada e racializada, buscando compreender e narrar as violências às quais estão submetidas pelo fato de serem mulheres.

O conhecimento da desigualdade da relação de poder se dá através do próprio corpo, de modo que as experiências de vida de uma mulher tornam-se potências analíticas, porque elas experienciam a opressão sistêmica em seus cotidianos. A mulher existe desde um lugar marginal, um lugar de quem habita o mundo desde experiências de desconforto, de não pertencimento, dado que a cultura patriarcal é uma cultura que mata, infantiliza, objetifica, oprime e coloca as mulheres contra elas mesmas, incentivando a competitividade e o

desconforto em relação ao próprio corpo. Desse modo, faz sentido compreender que a análise de nossas próprias experiências subverte a cisão mente-corpo propagada pelas construções teóricas ocidentais e abre caminhos para que se apresentem teorias que não são desvinculadas da existência cotidiana.

As análises feitas por mulheres de suas próprias conjunturas de vida criaram as bases da “teoria feminista”, que deve ser compreendida, então, como uma produção ampla e diversa, sustentada por mulheres ao redor do mundo, que tinham por objetivo transformar a desigualdade das relações de poder na sociedade, trazendo um novo paradigma de libertação, não só para elas, mas para todas as pessoas, que sofrem de maneiras distintas das violências do capitalismo e do sistema patriarcal.

bell hooks (2018) diz que o feminismo começou antes da literatura feminista, tendo se originado como teoria e prática através do encontro entre mulheres. hooks defende que o feminismo é e deve ser um movimento de base, que surgiu desde organizações autogestivas de mulheres. Juntas, as mulheres fizeram análises sobre suas experiências, criando dispositivos poderosos para compreender o sexismo e pensar em estratégias capazes de romper com o patriarcado e criar novos modelos de interação social. De maneira autônoma, muitas mulheres se encontravam, conversavam e desenvolviam uma compreensão teórica sobre a coletividade de suas experiências, de modo que puderam não só elaborar de forma reflexiva e filosófica a realidade comum que experimentavam, como também passaram a disseminar de forma pedagógica esta compreensão.

A separação didática feita por bell hooks, entre “feminismo” e “literatura feminista” é interessante, porque nos leva a refletir sobre as “bases do feminismo”, como um movimento político contra a opressão, que ganhou força como um movimento social, e então começou a se institucionalizar, adentrando universidades, escolas e centros de ensino, e disputando espaços no mercado editorial. Um dos problemas dessa “institucionalização” do feminismo, é a confusão por vezes gerada entre “teoria” e “prática”, que por vezes são dissociadas, como dois campos diferentes em negociação. bell hooks é uma autora que critica esta visão, pois para ela “tudo que fazemos na vida está fundamentado em teoria. Seja quando conscientemente exploramos as razões para termos uma perspectiva específica, seja quando tomamos uma ação específica, há um sistema implícito moldando pensamento e prática” (hooks, 2018, p.37), de modo que teoria e prática não se dissociam. A prática feminista é teórica, e a teoria feminista deve ser prática.

Ana Maria Bach (2010) cita Chandra Talpade Mohanty (2004), que identifica três níveis nos quais se estabelece a prática feminista: 1) o primeiro nível compreende as ações da vida cotidiana (através das quais se constituem as identidades), 2) o segundo nível, à ação

coletiva em grupos (que sejam organizações ou redes formadas de acordo com os objetivos feministas de transformação social), e 3) o comprometimento com a teoria, a produção de conhecimento, a pedagogia. A autora destaca que não há hierarquia entre os três níveis, e que cada pessoa pode atuar em mais de um nível ao mesmo tempo. Além disso, destaca um ponto importante: que apenas pesquisar e teorizar sobre feminismo (em referência ao terceiro nível), ou trabalhar com estudos de gênero, não é equivalente a “ser feminista”. A indissociabilidade entre teoria e prática, postulada pela crítica feminista, exige uma postura feminista cotidiana que demonstre que a dicotomia teoria/práxis foi superada.

Pensar em termos de “literatura feminista” nos coloca diante do campo do mercado editorial e das publicações. Que tipo de conhecimento é disseminado, quais livros vendem mais e no que editoras estão interessadas em publicar? bell hooks considera que “produzir um *corpus* de literatura feminista junto com a demanda de recuperação da história das mulheres foi uma das mais poderosas e bem sucedidas intervenções do feminismo contemporâneo”, pois “ em todas as esferas da escrita literária e da bibliografia acadêmica, trabalhos produzidos por mulheres haviam recebido pouca ou nenhuma atenção, uma consequência da discriminação de gênero” (hooks, 2018, p.36), e como consequência da discriminação de raça, quando atentamos para o fato de que mulheres negras tiveram suas produções ainda mais invisibilizadas ao longo da história por causa do racismo além do sexismo.

Quando publicou seu primeiro livro, bell hooks contou com o apoio de um coletivo socialista chamado South End Press, que publicou em 1981 um escrito que havia produzido nos anos 70: “Ain’t I a woman? black women and feminist thought” (“Eu não sou uma mulher? mulheres negras e pensamento feminista”). Diz que, na época, os trabalhos de mulheres eram ainda mais invisibilizados nos meios acadêmicos e ainda hoje o pensamento sexista persiste na configuração dos currículos e bibliografias de cursos, em que se priorizam obras de homens, brancos, em sua maioria europeus ou estadunidenses, que são injustamente considerados “mais bem conceituados” nos referenciais epistemológicos que rondam instituições de ensino e pesquisa, como as universidades.

Quando o movimento feminista expôs preconceitos na composição de currículos, muitos desses trabalhos esquecidos e ignorados foram redescobertos. A elaboração de programas de Estudos de Mulheres em faculdades e universidades proporcionou a legitimação institucional do foco acadêmico em trabalhos feitos por mulheres. Seguindo o surgimento dos Estudos Negros, o programa de Estudos de Mulheres se tornou local de aprendizado sobre gênero, sobre mulheres, a partir de uma perspectiva não tendenciosa. (hooks, 2018, p.38)

O fato de bell hooks ser uma mulher negra confere ao seu pensamento uma localização insurgente, de alguém que experienciou, através da própria vida, as consequências de sofrer do racismo e do sexismo, num duplo viés de discriminação. Em seus livros, utiliza sua experiência pessoal como potência analítica. Para ela, teoria e práxis são domínios inseparáveis e a experiência é uma valiosa fonte de conhecimento para se acessar uma perspectiva sobre a realidade. Seu olhar para a própria vida torna-se um caminho de acesso investigativo às lógicas de dominação e opressão, por isso a autora não se poupa em relatar suas memórias, tanto no que diz respeito à sua relação com processos educativos, como no que tange às suas relações amorosas, familiares, políticas, de amizade etc. Voltaremos a conhecer mais bell hooks e sua prática pedagógica neste e no próximo capítulo.

2.4 a escrita com mulheres

A experiência de mundo vivenciada por mulheres de diferentes raças e etnias e o maior acesso de pessoas marginalizadas a espaços centrais de poder tem tensionado cada vez mais a produção de conhecimento, mostrando como a defesa de uma suposta neutralidade ou distanciamento entre quem pesquisa e o que se pesquisa - ou a falta de transparência em relação ao que se faz, como se faz e para que se faz - pode ser um eficiente mecanismo de dominação, que atua a favor de invisibilizar as relações de força e de poder que possibilitam com que determinados estudos e procedimentos aconteçam ou não.

Podemos dizer perspectivas feministas e perspectivas de mulheres, no plural, para atentar ao fato de que não podemos pensar na experiência de escrita de mulheres como uma experiência com qualquer pretensão homogênea, hegemônica ou linear. Quando muitas mulheres escrevem sobre o modo como veem mundo, ou quando escrevem para criar novos mundos, dão a ver diferentes processos de subjetivação, marcados desde a perspectiva de suas experiências. Análises feministas demonstram que não existe produção de conhecimento isenta de atravessamos históricos e culturais. O que escrevo hoje diz de um lugar ontológico e epistêmico ao qual tenho acesso, através disto que sou e estou sendo.

Há algumas palavra-chaves que nos possibilitam compreender o giro epistemológico provocado pela escrita de mulheres, e entre elas destaco: o corpo e a experiência, que, como podem ver, aludem à materialidade e aos fatos. Mas o que é o corpo e o que é a experiência? Questões complexas que merecem algumas aproximações. Vejamos o que Virginie Despentes escreveu:

Nunca iguais, com nossos corpos de mulheres. Nunca em segurança, nunca como eles. Nós somos o sexo do medo, da humilhação, o sexo estrangeiro. Sua virilidade, sua famosa solidariedade masculina constrói-se a partir dessa exclusão de nossos corpos, é a esses

momentos que ela está ligada. Um pacto que repousa em nossa inferioridade. Suas risadas de homens, entre eles, a risada dos mais fortes, dos mais numerosos. (DESPENTES, 2016, p.28).

Conheci a francesa Virginie Despentes através do livro “Teoria King Kong”, em que a autora relata situações de sua vida, transformando suas vivências como mulher em análise acerca das relações de gênero e de poder. Ela demonstra como sua vida foi perpassada por “problemas diante do terrorismo físico e moral a que nossa categoria sexual é confrontada” (2016, p.19). Nascida em 1969, estreou na literatura aos 24 anos com o romance “Basié Moi”. Rompendo com o estereótipo da mulher frágil, submissa e silenciosa, Virginie desenvolve uma escrita autêntica e provocativa, num texto que produz literatura e crítica feminista, tratando-se de uma narrativa situada, com elementos autobiográficos, analíticos e subversivamente poéticos.

Escrevo a partir da feiura e para as feias, as caminhoneiras, as frígidas, as mal comidas, as incomíveis, as histéricas, as taradas, todas as excluídas do grande mercado da boa moça. E começo assim para que tudo fique bem claro: não me desculpo de nada, não vim aqui para reclamar. Não trocaria de lugar com ninguém, porque ser Virginie Despentes me parece um assunto muito mais interessante do que qualquer outro. (DESPENTES, 2016, p.7).

Em julho de 1986, com dezessete anos, Virginie voltava de uma viagem à Londres com uma amiga. Já perto de casa, no oeste de Paris, aceitam carona de três homens brancos. Já ao subir no carro, quando as portas se fecham, percebem que podem ter feito uma estupidez. Mas, “ao invés de gritas ‘vamos descer’ alguns metros depois, quando ainda dá tempo de voltar, nós nos dizemos, cada uma em seu canto, que precisamos parar de ser paranoicas e de enxergar estupradores em todo lugar” (ibid, p.28).

Estou furiosa com uma sociedade que me educou sem me ensinar a ferir um homem se ele abrir minhas pernas à força, sendo que esta mesma sociedade me inculcou a ideia de que o estupro é um crime do qual eu nunca mais poderia me recuperar. (DESPENTES, 2016, p.40).

Mesmo tendo passado mais de vinte anos desde a violência que sofreu, conta que retornou obsessivamente para o fato. Apenas anos depois, em 1990, encontrou “alguém que valorizava a capacidade de se recuperar, mais do que simplesmente recitar uma antologia complacente de traumas” (DESPENTES, 2016, p.35), referindo-se a um artigo de Camille Paglia, em que a autora situa o estupro como um “risco inevitável, inerente à nossa condição de meninas” (DESPENTES, 2016, p.35). Nas palavras de outra feminista, Virginie encontrou uma linguagem para a situação que havia experienciado, e isto fez com que pudesse elaborar

novamente o que havia sofrido, e passou a ver o estupro com um “risco inevitável” o qual estava disposta a correr para ter sua liberdade de vida. Camille Paglia escreveu:

Nos anos 1960, no campus universitário, as moças eram enfurnadas em seus dormitórios às vezes da noite, sendo que os rapazes faziam o que bem entendiam. Nós perguntávamos ‘por que essa diferença de tratamento?’, e nos explicaram ‘porque o mundo é perigoso, vocês correm o risco de serem estupradas’, e respondemos ‘então conceda-nos o direito de nos arriscarmos a sermos estupradas’. (apud DESPENTES, 2016, p.36).

Virginie Despentes diz que o estupro é um “dispositivo cultural onipresente e preciso” (2016, p.43) e um programa político: esqueleto do capitalismo, a representação crua e direta do exercício do poder e designa um dominador, organizando o jogo para que possa exercer seu poder sem restrições, assegurando que o homem possa gozar de sua brutalidade sem que a outra parte manifeste resistência, numa anulação do outro e de sua palavra, de sua vontade e integridade; o estupro é a guerra civil, a organização política através da qual um sexo declara ao outro: tenho todos os direitos sobre você e te forço a se sentir inferior, culpada e degradada (DESPENTES, 2016, p.42).

O fato de o assunto ser um “tabu”, e o fato de “a palavra de uma mulher que acusa um homem de estupro, é, antes de tudo, uma palavra da qual duvidamos” (ibid, p.29) fez com que Virginie não encontrasse respaldo nem mesmo na literatura para acolher aquilo que havia vivido. Era como se não pudesse dizer outra coisa senão que ela era uma “coitada” ou que havia sido “um horror”. Conta que sentia como se sua própria sobrevivência ao acontecido fosse uma prova contra ela: “você quer que todo mundo te veja como uma mulher que foi vítima disso? E, de qualquer maneira, como você saiu disso viva, sem ser uma puta patenteada?” (ibid, p.32). A autora demonstra como suas memórias possuem uma potência analítica de fazer aparecer os mecanismos perversos da dominação que atinge às mulheres através de um exercício covarde de poder. Virginie é um exemplo de mulher intelectual, provocadora, viril, cuja insurgência se ergue como fortaleza auto-afirmativa de uma vida que vale a pena ser vivida.

Quando eu me encontrei com as palavras de Virginie Despentes neste livro provocador fiquei com uma sensação de gratidão enorme pela sua coragem em se posicionar diante de temas políticos tão importantes às lutas das mulheres. Virginie nos desloca do lugar de vítimas passivas e complacentes; sua escrita legitima a raiva que sentimos por nossa condição de oprimidas, e nos inspira a usar a voz da experiência para narrar os intoleráveis da violência patriarcal sobre nossos corpos.

No artigo “Teoria King Kong: o “escandaloso” livro de Virginie Despentes”, Aline Reis Calvo Hernandez (2018) diz que conheceu o livro em 2001, e à época, o livro causou um certo alarde nos círculos feministas da França e da Espanha por abordar cara-a-cara uma perspectiva bem particular e articulada sobre o estupro, a indústria pornô e um feminismo *punk rock*. Segundo Aline, algumas feministas consideraram o livro “estranho” ou distante do feminismo clássico radical e marxista e de suas ideias de classe, trabalho e luta por direitos iguais; outras, consideraram que o livro colocava um sobrepeso nos ombros das mulheres na questão da corresponsabilização em relação ao machismo.

Aline Hernandez (2018) analisa que a imagem metafórica do King Kong aborda a sexualidade para além da fêmea e do macho, tratando-se de um híbrido diante da obrigatoriedade do binário, numa explosão dos códigos e padrões estabelecidos, tal como o movimento do *punk rock*. Virginie não é a mulher tradicional, nem está interessada em ser: “sou feliz comigo desse jeito, mais desejante que desejada” (DESPENTES, 2016, p.9). Sua trajetória como punk, feminista, cineasta, prostituta e escritora a afasta dos padrões e estereótipos associados à mulher e ao feminino. Diz que sempre se sentiu feia e se sente confortável com o fato de que isso a tenha salvado de uma vida de merda, aguentando caras simpáticos que nunca a teriam levado mais longe do que a porta de casa. Como mulher, Virginie se diz mais King Kong do que Kate Moss.

Para Aline Hernandez (2018), o King Kong é comparado ao punk rock, que explode os códigos e os padrões estabelecidos, num intuito de pensar a mulher que, ao contrário do esperado, não deseja a feminilidade, nem o servilismo, nem corresponder aos desejos do masculino e suas normatividades, mas aos seus próprios desejos. Diz que no filme a imagem da gorila é usada às avessas, pois a animalidade e a brutalidade que se esperam não acontecem, mas sim uma relação de amizade com a personagem de Kate Moss.

O caráter testemunhal de sua escrita oferece ferramentas de linguagem para lidar com traumas e violências estruturais. Não terminei o livro sendo a mesma pessoa. A “Teoria King Kong” é uma narrativa que expõe a intimidade política para tecer considerações precisas sobre o modo como a sociedade heteropatriarcal está organizada. Adentramos suas memórias, suas confidências, para sermos radicalmente jogadas no que há de mais coletivo em termos de relações sociais. Virginie escreve nas entrelinhas que a experiência do “ser mulher” é todo tempo produzida no atrito com a construção do “ser homem”. Não há nada de natural ou pré-existente a essa condição. Virginie nos instiga a pensar “até que ponto tudo é inescrupulosamente organizado para garantir que eles triunfem sem arriscar muita coisa quando atacam as mulheres” (2016, p.40).

O feminismo é uma revolução, não um agrupamento de conselhos de marketing, não apenas uma vaga promoção da felação ou dos clubes de swing, não se trata apenas de melhores salários. O feminismo é uma aventura coletiva para as mulheres, para os homens e para os outros. Uma revolução em marcha. Uma visão de mundo. Uma escolha. Não se trata de opor as pequenas vantagens das mulheres às pequenas conquistas dos homens, mas de dinamitar tudo isso. Dito isso, boa sorte meninas, e boa viagem... (DESPENTES, 2016, p.121).

2.5 mi cuerpo es político

Em um texto denominado “Mi cuerpo es un territorio político”, Dorotea Gómez Grijalva (2012) rompe com o tom acadêmico da escrita e apresenta uma narrativa desde sua experiência, demonstrando o que significou em sua vida encarnar um corpo feminilizado e racializado, numa cultura racista e patriarcal. A autora se descreve como uma feminista lésbica e indígena, de origem maya, que desenvolveu resistência e questionamento ao sexismo e ao racismo estrutural, num caminho de busca por afirmação da própria vida, para superar os obstáculos que encontrou na esfera social e cultural.

A multiplicidade de opressões sofridas por Dorotea Gómez a marcaram por toda sua vida. Nascida em Quiché, Guatemala, cresceu em meio a um conflito armado que se estendeu por 36 anos, tendo começado em 1960. O período mais violento do conflito aconteceu entre 1978 e 1985, quando o exército guatemalteco definiu as pessoas descendentes dos maias como guerrilheiras e levou adiante uma agressão massiva sobre muitos povos indígenas e mestiços, levando ao extermínio de 626 comunidades de origem maya, mais de 200.000 pessoas assassinadas; 900.000 pessoas se refugiaram em outros países, milhares tornaram-se desaparecidos e mais de um milhão entrou em deslocamento pelo próprio país (GÓMEZ, 2012).

Como uma sobrevivente do conflito armado, Dorotea teve de abandonar sua terra natal em busca de segurança e paz. Nesse percurso, afirmou sua identidade étnica Maya, e não apenas indígena, como uma decisão política-pessoal para contestar a ideia prevalecente no imaginário social guatemalteco de que os maias já não existiam, como se seus antepassados houvessem partido, e também para reafirmar sua consciência política no que diz respeito aos direitos étnicos frente ao Estado e à sociedade guatemalteca (GÓMEZ, 2012).

Em sintonia com a dominicana Yuderkys Espinosa e com a feminista chilena Margarita Pisano Dorotea assumiu seu corpo como um território político, que compreende como histórico e não biológico (GÓMEZ, 2012). Para a autora, as ideologias, os discursos e as ideias que justificaram a opressão, a exploração, a submissão, a alienação e a desvalorização sobre seu próprio corpo revelam como o corpo é um território com história,

memória e conhecimento, tanto ancestrais como próprios de uma história pessoal (GOMÉZ, 2012). Foi a postura crítica e reflexiva que a levou a habitar o próprio corpo numa dimensão holística, compreendendo-se desde uma perspectiva integral, que incluía as dimensões emocional, espiritual e racional, não havendo uma hierarquia entre elas (GÓMEZ, 2012), pois:

Las tres dimensiones son igualmente importantes para revalorizar el sentido y la forma como quiero tocar la vida a través de este cuerpo, como dice Margarita Pisano (2010), en especial para renunciar a los mandatos que impone el sistema patriarcal, racista y heterosexual que imperan en la sociedad guatemalteca y a nivel mundial. (GOMÉZ, 2012, p.6 e 7).

Através das conversas com suas amigas, percebeu como as mulheres tinham muitas coisas em comum, por exemplo: via que quase todas eram objeto de violência na família porque haviam se rebelado e se recusado a servir os homens em suas casas, e quase todas sofriam de uma desvalorização cotidiana de seus trabalhos; eram responsáveis por fazer a comida, cuidar dos irmãos, e muitas viviam resguardando seus corpos, nas ruas ou nos ônibus, pois os homens as assediavam e as oprimiam. Assim como suas amigas, havia sido ensinada a esconder todas as evidências de seus períodos menstruais, e quando isto acontecia, sentia asco e vergonha. Foram quatro anos de convivência e trocas cotidianas com mulheres que enriqueceram seu reencontro consigo mesma, o que a levou a confiar no compartilhamento das experiências de sua vida, para tornar-se mais consciente sobre as tristezas e traumas que haviam se instalado sobre seu corpo.

A compreensão sobre as categorias gênero e raça levou Dorotea a valorizar experiências de trabalho onde conheceu mulheres feministas que compartilharam com ela ideias e referências bibliográficas, e a apropriação das teorias e dos conceitos do feminismo deu a ela um sustento político para sua “maneira irreverente de existir” (GOMÉZ, 2012, p.16).

Fui comprendiendo que no era, ni muchos menos soy, la única mujer que rompe con las imposiciones que inhiben nuestra libertad de ser personas humanamente libres, únicas y completas. (GOMÉZ, 2012, p.16).

O reconhecimento do próprio corpo e do modo como o sistema molda nossas percepções é muito importante para a luta das mulheres. Através das palavras de Dorotea percebemos como o contato consigo mesma é parte do processo de busca por liberdade.

2.6 o corpo com útero sangra

A tecnologia da desconsideração - os tampões, os desodorantes vaginais, as sofisticadas drogas analgésicas e antidepressivas - tem atuado em conjunto com o mito da supermulher para criar uma atitude cultural predominante, de que a mulher menstruada não é diferente daquela que não está menstruada. O problema é que nada disso é verdade. Qualquer mulher que esteja remotamente em contato com seu corpo sabe que quanto está menstruada, e em geral alguns dias antes, ela se sente diferente. E, afinal, este é um fato da natureza que não pode ser negado”. (OWEN, 1994, p.36).

O desconhecimento e a falta de informação e de narrativas sobre a experiência do corpo com útero faz com que tenhamos experiências de vida mais empobrecidas. Vou dar um exemplo bem confessional. Sou uma pessoa que lê livros sobre muitas coisas. Gosto de literatura, poesia, filosofia. Estou dizendo isto não para parecer intelectual, mas porque apesar de ser uma leitora curiosa, fui encontrar um livro sobre menstruação apenas aos 27 anos de idade, e penso que este assunto é mais do que relevante para nossas vidas. É por isso que vou tomar coragem de publicar este texto aqui, nesta sessão sobre a escrita de mulheres. Talvez assim eu possa contribuir com uma escrita implicada. Pois bem, vamos à intimidade política!

Sou uma pessoa que sangra desde os 12 anos e comecei a tomar pílulas anticoncepcionais durante a adolescência por indicação de profissionais médicos que não estavam realmente atentos aos problemas causados por estes remédios, tampouco estavam sensíveis à importância do conhecimento de nossos ciclos corporais. Não sou nenhuma expert no assunto, este texto é um ensaio, uma cartografia em processo de amadurecimento, aberta a modificações, mas vou dizer algumas coisas, com base na experiência, pensando nesses processos autocríticos em relação à minha própria menstruação. Por ter acesso à informação e a recursos financeiros, pude experimentar diferentes dispositivos para viver meus períodos cíclicos e pude recusar métodos invasivos depois de compreender sua relação com a indústria farmacêutica e sua lucratividade sobre nossos corpos. É fato que já utilizei de vários tipos de absorventes, desde os mais industriais, feitos com plástico, a panos que eu mesma costurei. Absorventes ecológicos, coletores menstruais, há cada vez mais possibilidades de coletar o sangue, mas o debate sobre a pobreza menstrual, o direito à saúde e ao descanso, à vivência de nossos ciclos, permanece escasso, inclusive em círculos feministas. Ainda me questiono no que posso confiar quando o assunto é menstruação, dado que a própria história da medicina ginecológica é repleta de homens que se utilizaram de métodos violentos e invasivos sobre corpos de mulheres. Penso que se quisermos conhecer mais sobre saúde menstrual, devemos buscar a sabedoria das parteiras, das benzedadeiras, buscar a oralidade das

histórias e as antigas tradições. Penso que gostaria de ter podido conversar mais sobre corpo, menstruação, ciclos lunares, rituais de autocuidado, em aulas da graduação.

Com frequência, mulheres escolhem colocar em risco sua saúde e seu bem estar para manipular o fato de que menstruam. As mulheres são levadas a sentirem vergonha, como se isso fosse de alguma maneira um problema. Acontece que, para além do modo como qualquer mulher vive sua relação com a menstruação, o fato é que há uma ausência de educação menstrual nas instituições de ensino e uma ausência de políticas públicas destinadas à oferecer dignidade e conforto às pessoas que sangram.

É preciso considerar que mensalmente quase metade da população do planeta sangra durante uma semana. Isto implica construir alternativas aos regimes de trabalho, de estudo e de produtividade. O corpo que menstrua necessita descansar e isto é um direito que deveria ser publicamente assegurado. Há mulheres que sangram nas penitenciárias e não recebem os dispositivos adequados para coletarem o sangue. As experiências com a menstruação dependem de fatores sociais e econômicos, dependem de investimento em saúde e educação e necessitamos ampliar esse diálogo, construindo conhecimento sobre o assunto.

Como você se sente ao ler este texto? Estou ainda me sentindo envergonhada de publicar isto. (Socorro! Será que eu deveria esconder este texto como temos que fazer com nosso sangue?). São raros os grupos de discussão ou os livros que se dedicam a refletir sobre o modo como vivemos nossos corpos, de forma política, sendo este um dos assuntos “privados” mais comuns de permanecer como um “não-dito” em nossas relações. Esta sou eu falando comigo mesma, mas sabendo que vou ser lida e sigo navegando em direção a este medo porque acredito que escrever academicamente sobre questões como esta é um ato de rebeldia e uma resistência aos modos de subjetivação masculinistas de fazer pesquisa, que nos fazem aderir à lógicas instituídas de falar sobre temas importantes ao universo dos homens cisgênero.

Haja análise de implicação e haja coragem para nós, mulheres e todes implicadas com a intimidade política! Nessa busca, encontrei com alegria o livro “Seu Sangue é Ouro: resgatando o poder da menstruação”, publicado pela primeira vez em 1993 e escrito pela inglesa Lara Owen. Acupunturista, fitoterapeuta e terapeuta em medicina chinesa, hoje se dedica à escrita e à pesquisa na Universidade de St. Andrews, na Escócia. Começou suas pesquisas sobre menstruação após o encontro com povos originários da América do Norte, despertando para o impacto nocivo das construções culturais ocidentais sobre as mulheres.

Ao longo dos capítulos, Lara busca evidenciar outras mitologias e culturas que valorizam o aspecto natural e sagrado da menstruação, revelando como os arquétipos da Lua, da Terra, do Sangue e da Serpente estão presentes em diferentes ancestralidades que cultuam

a fertilidade das mulheres. O título de seu livro faz uma referência ao mito de criação dos Kogi, povo indígena que mora nas montanhas do norte da Colômbia. Os Kogi se consideram os guardiões do planeta. Sobreviveram às invasões coloniais migrando da costa para as montanhas e ainda hoje resistem com sua cultura e seus rituais de purificação. Para os Kogi, o mundo foi criado pela Grande Mãe enquanto menstruava: seu sangue é de ouro, ele permanece na terra; é fertilidade (OWEN, 1994).

Quando encontrei seu texto fiquei agradecida pelo modo honesto como narra sua experiência com a menstruação. Ela diz que foi um longo processo até que reconhecer o valor e o prazer dos seus períodos menstruais, o que funcionou como uma abertura à profunda apreciação do fato de ela ser uma mulher, numa transformação que teve para ela um potencial de cura, pois antes considerava a experiência desagradável e isto fazia com que entrasse numa batalha contra seu próprio corpo, dificultando o desenvolvimento de uma relação íntima e saudável com o sangramento.

Eu costumava achar que meus períodos menstruais eram um aborrecimento, uma intromissão suja que aumentava a roupa para lavar e causava sintomas desagradáveis, incluindo cansaço e dor debilitadora. A menstruação interferia em minha vida sexual, nas atividades esportivas e em meu padrão de energia. Causava alterações de humor, irritabilidade e irascibilidade destrutiva e contínua. Custava dinheiro - em absorventes e tampões para captar o sangue, em roupas danificadas, e em períodos sem trabalhar. Era uma trapaceira ignóbil e traiçoeira, que sempre chegava nos momentos mais inconvenientes. (OWEN, 1994).

Apesar disso, Lara diz que não era inteiramente contra a menstruação, pois quando o sangue chegava, percebia-se saudável e fértil, como se o corpo estivesse funcionando devidamente. Quando menstruou pela primeira vez, sentiu orgulho, mas depois a ausência de apoio externo fez com que a sensação de prazer fosse desaparecendo. A autora conta que se sentia deslocada, pois sua experiência era bastante diferente do que via nas propagandas. Sentia-se ainda pior por não se adequar ao estereótipo e aos 18 anos entrou num processo de “fantasiar” que não estava mais menstruando, como uma defesa psíquica contra aquela experiência intrusiva e estranha, que parecia não encontrar eco cultural para ser simbolizada. Conta que passou a tomar pílulas, e isto fez com que os períodos menstruais se tornassem suportáveis e previsíveis, dando-lhe ainda a chance de interromper o fluxo, seguindo o consumo da cartela de pílulas sem interrupção.

Entrei num círculo vicioso de usar doses eventuais de hormônios para controlar meus próprios hormônios já confusos, o que por sua vez

provocava mais cólicas e mais sangramentos. (OWEN, 1994, p.23 e 24).

Lara conta de como o processo de tornar-se mulher revelou-se um grande pesadelo. Nos anos 70, quando tinha 16 anos, decidiu viajar sozinha com uma amiga e, em todos os lugares, nos albergues, nos trens, nas ruas, sentiam-se molestadas por homens que faziam-nas ter a sensação constante de que o mundo não pertencia a elas. As informações sobre menstruação eram transmitidas apenas na aula de biologia, e de maneira científica, e junto a brincadeiras cruéis proferidas pelos colegas. Sentia vergonha quando necessitava parar numa farmácia para comprar absorventes, havia um embaraço que acompanhava aquele ritual, que escondia de seu pai e seus irmãos. A experiência da menstruação contaminou sua relação com o mundo exterior, a ponto de ela se perceber hostil, como se fosse necessário sustentar uma cara feia para afastar de si os molestadores, os estupradores, os homens, que não compreendiam nem respeitavam sua experiência.

O quadro que a sociedade me apresentava através das propagandas era confuso. Os anúncios de tampões mostravam garotas de biquini, correndo alegremente pela praia ou cavalgando com *jeans* brancos muito justos. Isso não combinava muito bem com minha experiência de letargia e câibras. E eu sabia que ninguém em juízo perfeito confiaria tanto em um tampão, a ponto de vestir um *jeans* branco e passar o dia fora de casa. Ora! Esses anúncios devem ter sido feitos por homens”. (OWEN, 1994, p.25 e 26).

Com os tampões, não precisava entrar em contato com o sangue, poderia descartá-los e fazê-lo desaparecer sem precisar lidar com a “sujeira”. Nesse processo, conta que se sentiu mais dona de sua sexualidade. Os períodos menstruais deixaram de atrapalhar sua atividade sexual, e ela sentia-se mais livre para competir com os homens no mundo exterior, como uma beneficiária dos conhecimentos da medicina moderna, que proporcionavam condições adequadas para sua higiene pessoal. Viveu este processo durante 10 anos, crente de que estava tranquila quanto ao modo como vivenciava seu próprio ciclo menstrual.

Começou a perceber, entretanto, que havia algo de traiçoeiro neste modo de lidar com o próprio corpo, pois a sensação de negação e desconfiança em relação a própria natureza não passou. As ideias negativas sobre sua condição de feminilidade persistiam e, por mais que tentasse ignorar o sangramento tanto quanto possível, a barriga dolorida e o humor terrível a visitavam, e isto fez com que Lara repensasse seu processo fisiológico e sua relação com o próprio corpo. Passou a pesquisar e a estudar sobre a menstruação, e percebeu a relação entre o patriarcado e a violência exercida sobre a realidade feminina.

Por ter sido educada em uma escola da Igreja, na Inglaterra, no início dos anos sessenta, aprendeu sobre o mito da criação, base da identidade cultural judaico-cristã. Na escola, viu Eva e Adão nus, e aprendeu que Eva era sedutora e havia corrompido Adão, que foi persuadido por suas artimanhas. A menstruação, neste contexto, parecia uma “maldição” designada à Eva, a culpada pela expulsão do paraíso e, logo, pelos problemas enfrentados pela humanidade.

Pouco espanta que tenha sido tão penoso retirar camada após camada da desconfiança e ignorância do processo inerente a ser mulher. Ou que nossas próprias experiências corporais tenham se tornado tão distorcidas que acabássemos acreditando na distorção, em vez de acreditar em nossas próprias experiências. (OWEN, 1994, p.30)

A autora diz que a suposição subjacente à sua escrita é a defesa de que a vida é uma Coisa Boa e o processo de ser mulher é também essencialmente uma Coisa Boa. Em recusa ao que foi propagado durante os últimos milhares de anos na cultura judaico-cristã e em muitas outras, que consideram que ser mulher é uma Coisa Ruim, Lara defende a valorização das mulheres e da história das mulheres. Lara demonstra como sua história pessoal é atravessada pelas concepções das religiões patriarcais, como o cristianismo, que empreendeu violenta guerra de extermínio a outras manifestações de cultura e espiritualidade durante a Idade Média.

As práticas religiosas pagãs, centralizadas na terra e baseadas na sabedoria antiga, continuaram se desenvolvendo, especialmente no norte da Europa, até à Idade Média. Depois o cristianismo as destruiu, auxiliado pelas mudanças sociais e econômicas e pelo terror das guerras prolongadas e da peste negra. A Inquisição trouxe um período de inacreditável violência contra os hereges, e cerca de nove milhões de supostos bruxos foram mortos com a maior selvageria. Cerca de 85% deles eram mulheres. Com eles morreram os remanescentes da religião da Deusa e grande parte do conhecimento da humanidade sobre a obstetrícia, o herbalismo, a agricultura e a prática espiritual baseados nas leis naturais” (OWEN, 1994, p.31).

A autora denuncia o massacre dirigido às mulheres e aos seus saberes durante a Idade Média e demonstra como esta perseguição permanece até hoje, através da ideia preponderante de que a menstruação é uma inconveniência. Com a Revolução Industrial e o controle da vida por parte do cristianismo, em uma questão de décadas, trabalhadoras e trabalhadores da Europa e da América deixaram de viver uma cultura que respondia ao ritmo do sol e da lua para viver numa cultura onde o trabalho era determinado por relógios e máquinas (OWEN, 1994). A ideologia da era industrial adaptou a realidade humana às máquinas, e não o contrário, e o problema é que as máquinas não são cíclicas e não estão sujeitas a flutuações mensais e sazonais (OWEN, 1994).

A menstruação, neste contexto de desenvolvimento do capitalismo industrial, foi encarada como uma deficiência, pois influenciava na produtividade das mulheres, que não tinham mais direitos e suporte adequado para viver seus ciclos. Uma literatura médica sobre o assunto começou a ganhar força, e nesta literatura as mulheres eram seres frágeis, havendo uma diferença de tratamento de acordo com a classe social de mulheres, pois aquelas mais pobres, que trabalhavam como operárias, estavam ainda sujeitas a castigos e punições, sendo sua resistência ao trabalho menos tolerada do que para mulheres de classe média (OWEN, 1994).

Com o advento das teorias sobre raça, no século XIX, o cenário para mulheres negras e pobres era muito pior. Numa época de escravização, as mulheres brancas eram vistas sob o estereótipo da mulher frágil e dependente, e na literatura médica e popular eram encorajadas a repousar durante a menstruação, o que não se aplicava às mulheres negras trabalhadoras e escravizadas, “das quais se esperava que continuassem a trabalhar, independente da época do mês” (OWEN, 1994, p.33). A autora diz que as distinções de classe e de raça eram utilizadas para reforçar diferenças de tratamento entre as mulheres trabalhadoras e considera que a luta das mulheres pelo direito de viverem seus períodos menstruais ganhou força nas décadas de sessenta e setenta, com a ascensão do movimento da espiritualidade feminina, que resgatava práticas ancestrais e considerava o sangue como algo sagrado e significativo. Este movimento fez uma contraposição ao sentimento disseminado dentre mulheres de que a menstruação era algo que preferiam não ter e que escolheriam abrir mão se não fossem obrigadas a isto.

2.7 sexualidades contra a norma

Adrienne Rich (2010) diz que as mulheres são as mais antigas fontes de cuidado e de alimentação de crianças, de modo que a busca por amor e ternura conduziria originalmente a cultura em direção às mulheres ou ao feminino. Ela se pergunta então, por quê a sobrevivência da espécie e os meios de relações erótico-emocionais se tornaram tão rigidamente identificados a ponto de haver violentas restrições que foram entendidas como necessárias para reforçar a subserviência e a lealdade erótico-emocional das mulheres frente aos homens. Para a autora, as forças societárias da divisão dos sexos subtraem as energias emocionais e eróticas das mulheres, delas próprias e de outras mulheres, e ainda, dos valores identificados com as mulheres.

Para Adrienne Rich, a existência lésbica é um tema que lhe toca a própria experiência de vida, pois Adrienne assumiu-se lésbica depois de ter casado com Alfred H. Conrad, com quem conviveu entre 1953 e 1970. Alfred era professor de economia na Universidade de

Harvard e na faculdade City College em Nova York e juntos tiveram três filhos. Na década de 70, separaram-se e Adrienne foi morar com seus três filhos.

Mesmo antes que eu soubesse que eu era lésbica, foi a lésbica em mim que buscou essa configuração elusiva. E acredito que é a lésbica em toda mulher que é compelida pela energia feminina, que gravita em torno de mulheres fortes, que busca uma literatura que expresse essa energia e força. É a lésbica em nós que nos motiva a nos sentirmos imaginativas, a compreender na linguagem a plena conexão entre a mulher e a mulher. É a lésbica em nós que é criativa, pois a filha obediente dos pais em nós é apenas uma reprogramação⁶. (RICH, 1976).

O tema da sexualidade é fundamental para compreender as políticas feministas, dado que a dominação masculina acontece sobre os corpos das mulheres e pessoas dissidentes do sistema sexo-gênero e têm por consequência o controle sobre suas sexualidades. Na década de 70 o movimento afirmativo de mulheres negras e de mulheres lésbicas foi muito atuante no Brasil, tendo se intensificado na década de 90 com a criação de ONGs de mulheres lésbicas e de mulheres negras. No interior do movimento feminista, e no interior do movimento negro, surgiram novas configurações políticas, pois, em coletivos feministas, as lésbicas não se sentiam contempladas pela pauta política das mulheres heterossexuais, e no movimento negro, as mulheres negras não se sentiam suficientemente representadas pela atuação política dos homens negros.

No início da década de 1980 e nos primeiros anos da década de 1990, as lésbicas realizaram vários esforços de afirmação identitária no interior de organizações mistas do movimento homossexual brasileiro (formadas por gays e travestis, principalmente), de organizações feministas e do movimento negro. Os grupos lésbicos contemporâneos surgiram em decorrência desse movimento de afirmação. (ALMEIDA, HEILBORN, 2008).

As pesquisadoras Glácia Elaine Silva de Almeida e Maria Luiza Heilborn (2008) realizaram uma pesquisa qualitativa com integrantes do movimento de lésbicas e ginecologistas colaboradoras da causa para compreender como se deu a afirmação do movimento lésbico no Brasil desde a década de 70, com intensificação na década de 90, num contexto de vulnerabilidade à DSTs e à AIDS. “Não somos mulheres gays!” está no título do

6 Pós-Nota da autora sobre o discurso: “Essas observações foram lidas na *Modern Language Association* em 28 de dezembro de 1976, num evento noturno co-patrocinado pela *Women’s Commission* (Comissão das Mulheres) e pelo *Gay Caucus* (Comitê Gay). As quatro palestrantes eram June Jordan, Audre Lorde, Honor Moore e eu. O objetivo do painel era tornar acessível, para um grande público, questões de racismo e homofobia no ensino da literatura, questões com as quais a *Women’s Commission* lutava coletivamente há mais de um ano”. Disponível em: <https://medium.com/qg-feminista/tradu%C3%A7%C3%A3o-de-it-is-the-lesbian-in-us-discurso-de-adrienne-rich-na-modern-language-association-51a247af1f71>. Último acesso em: 20/03/2021.

artigo das pesquisadoras, e alude à frase “Não somos meninas gueis, somos lésbicas!”, que estampava um postal do grupo Nuances, uma organização não-governamental gaúcha fundada em 1991⁷. A frase demonstra justamente a necessidade que as mulheres lésbicas sentiram de afirmar sua identidade política, numa diferenciação em relação aos homens gays, considerando as particularidades de suas experiências como mulheres. Como escreveu Adrienne Rich, “as lésbicas têm sido historicamente destituídas de sua existência política através de sua “inclusão” como versão feminina da homossexualidade masculina” (RICH, 2010, p.36) e equacionar a existência lésbica com a homossexualidade masculina é o mesmo que apagar a realidade feminina mais uma vez (RICH, 2010).

Percebo a experiência lésbica a ser, tal como a maternidade, uma experiência profundamente feminina, com opressões, significados e potencialidades particulares, que não podemos compreender quando nós a agrupamos simplesmente com outras existências sexualmente estigmatizadas. Da mesma forma que o termo ‘os pais’ serve para esconder a realidade particular e significativa de ser uma ‘mãe’, o termo ‘gay’ pode servir ao propósito de obscurecer os próprios contornos que precisamos discernir, que são de valor crucial para o feminismo e para a liberdade das mulheres como um grupo. (RICH, 2010, p.37).

A citação de Adrienne Rich, de 1986, fala sobre a necessidade de autonomização das pautas políticas por parte de mulheres lésbicas, que afirmaram uma identidade política diferenciando suas demandas em relação à agenda de homens gays, ainda que juntas e juntos na luta contra a homofobia e contra a opressão sobre a liberdade de expressão de gênero e de orientação sexual. A afirmação pública da homossexualidade feminina, com a afirmação de uma pauta política própria, foi muito importante e deu visibilidade às particularidades da homofobia praticada contra mulheres, a qual também pode ser chamada de “lesbofobia”.

Mulheres negras e lésbicas tiveram suas produções ainda mais invisibilizadas e apagadas da história, “pelo duplo viés do racismo e da homofobia” (RICH, 2010, p.20). O desafio de escrever contra o apagamento da existência lésbica e do pensamento feminista de mulheres negras tem sido uma estratégia de luta contra a violência de gênero e contra a violência do racismo e da lesbofobia. Há uma lacuna social, também presente no pensamento e produção feminista, em relação à existência lésbica e à luta de povos negros e povos em diáspora africana. E com isso cabe perguntar: quais as consequências? O que perdemos ao não ter acesso ao trabalho de mulheres lésbicas e de mulheres negras? O que perdemos se não

⁷Segundo o facebook da ONG: “Nuances - Grupo Pela Livre Expressão Sexual é uma ONG que atua em Porto Alegre/RS, desde 1991, discutindo temas relevantes para a sociedade como os direitos humanos e situações de discriminação em relação a gays, lésbicas, travestis e homens e mulheres transexuais. Atuamos nas áreas de intervenção comportamental, cultura, informação, educação e comunicação, tendo como objetivo lutar pelos direitos civis, políticos e sociais da população LGBT”, disponível em: <https://www.facebook.com/nuanceslgbts>.

lemos literatura escrita por mulheres? O que perdemos se não temos acesso a produções culturais de mulheres?

Dito isto, cabe perguntar também, junto com Adrienne Rich (2010): como e por quê as escolhas afetivas entre mulheres têm sido desvalidadas e forçadas a se esconder? E a que serve a negligência total ou virtual da existência lésbica?

Adrienne acredita que a instituição da heterossexualidade é uma forma de manutenção do poder e do privilégio masculino, às custas da opressão e dominação das mulheres. Em 1980, publicou “A Heterossexualidade compulsória e a existência lésbica”, no dossiê “Sexualidade” da revista *Signs*. Dois anos depois, o texto foi impresso e distribuído como uma série de panfletos feministas. No Brasil, este texto foi traduzido e publicado em 2010 na revista *Bagos*, por Carlos Guilherme do Valle, na época professor do Departamento de Antropologia da UFRN, que traduziu o texto do inglês com a autorização da autora. O texto começa assim:

Gostaria de falar um pouco sobre o modo que “Heterossexualidade compulsória” foi originalmente concebida e, ainda, sobre o contexto que estamos agora vivendo. O texto foi escrito em parte com a proposta de desafiar o apagamento da existência lésbica de boa parte da literatura acadêmica feminista, um apagamento que eu sentia (e sinto) ser não apenas antilésbico, mas também antifeminista em suas consequências, além de distorcer igualmente a experiência das mulheres heterossexuais. Não foi escrito a fim de ampliar ainda mais as divisões, mas sim para encorajar as feministas heterossexuais no exame da heterossexualidade como uma instituição política que retira o poder das mulheres e, portanto, a mudá-la. (RICH, 2010, p.19).

Adrienne (2010) propõe que a ideia da “heterossexualidade” é uma instituição política que tem por consequência a retirada do poder político das mulheres. Trata-se de uma forma de o poder masculino se manifestar, através do reforço e até obrigatoriedade de uma orientação sexual feminina voltada para os homens, de modo que o casamento e a escolha sexual são vistos como inevitáveis componentes de suas vidas, mesmo que sejam opressivos e insatisfatórios. A heterossexualidade compulsória é um fenômeno e uma ideologia, que pode ser ilustrada a partir de muitos exemplos, configurando-se como uma instituição. A autora sugere que a “heterossexualidade” é como uma força da sociedade que subtrai as energias emocionais e eróticas das mulheres, delas próprias e de outras mulheres, ou, ainda, dos valores identificados com as mulheres, o que pode levar a uma escravização física literal ou à dissimulação e distorção de opções possíveis para suas vidas.

As mensagens da Nova Direita dirigidas às mulheres têm sido, precisamente, as de que nós somos parte da propriedade emocional e

sexual dos homens e que a autonomia e a igualdade das mulheres ameaçam a família, a religião e o Estado. (RICH, 2010, p.19).

Essa é uma frase escrita neste ensaio há mais de 40 anos, no contexto dos Estados Unidos, mas cabe como uma luva na interpretação do contexto atual brasileiro, em tempos de ascensão da extrema direita e do fascismo. Durante os três anos em que escrevera o ensaio sobre a heterossexualidade compulsória e a existência lésbica, Adrienne Rich conta que sua energia de esperança e desejo disputavam com as pressões de um conformismo que se tornava crescente numa sociedade conservadora. Denuncia o crescente registro da violência masculina contra as mulheres e a feminilização da pobreza, enfatizando como são as mulheres as mais prejudicadas com o declínio da economia, voltando sua preocupação principalmente para as mulheres pobres, mulheres lésbicas, mulheres negras e mulheres de cor, devido à violência do racismo e da homofobia a que estão submetidas.

A autora manifesta sua vontade de que o ensaio leve a novas formas críticas de incitar questões em salas de aula e jornais acadêmicos, para que visibilizassem as diferenças entre lésbicas e feministas, e ensinassem a problematizar a perspectiva não examinada da “heterocentricidade”. Para Rich, tanto as feministas heterossexuais como as lésbicas poderiam extrair força política de suas considerações, reconhecendo que ambas são afetadas pela “ideologia que demanda heterossexualidade” e “por aquelas instituições que são por ela criadas” (RICH, 2010, p.21).

Os aspectos de identificação entre mulheres são diversos, abrangendo diferentes aspectos de um *continuum lésbico*, que reconhece historicamente não apenas a existência do relacionamento amoroso e erótico entre mulheres, mas também os modos pelos quais mulheres se amaram e se apoiaram ao longo da história (RICH, 2010). Nesta compreensão, a relação lésbica, num *continuum*, abarca também relações de amizade, de cuidado, de parceria, de trabalho, compreendendo laços comunitários formados entre mulheres ao longo dos séculos, como a amizade entre crianças meninas, as mulheres chinesas que celebravam o nascimento de bebês do sexo feminino e organizações secretas, que eram formas de pactos políticos entre mulheres. A celebração da lesbianidade se expressa desde as escolas de mulheres ao redor de Safo, no século VII a.C., até as comunidades de mulheres que dividiam e alugavam casas umas das outras, sobrevivendo e fazendo redes de economia e de afeto sem a presença de homens (RICH, 2010).

Através da poesia de Adrienne Rich, percebemos como sua escrita é marcada pela sua experiência como uma mulher que ama outras mulheres. No poema “Uma mulher morta aos quarenta”, escrito entre 1974 e 1977, registra suas memórias e percepções íntimas e políticas:

Uma mulher morta aos quarenta / A woman dead in her forties.

1.

Seus peitos / cortados fora
As cicatrizes
meio apagadas como teriam de ser
anos mais tarde

Todas as mulheres com quem cresci estão sentadas
seminuas nas pedras no sol
olhamos umas para as outras e
não nos envergonhamos

e você também já tirou a sua blusa
mas não era isto o que você queria:
mostrar o torno anulado, marcado por cicatrizes

Eu quase não olho para você
como se o meu olhar pudesse esquentar
mesmo sendo eu quem te amava

Quero encostar meus dedos
onde os seus peitos estiveram
mas nós nunca fizemos coisas como essas

Você não achou que todas
pareciam perfeitas
não mutiladas

você colocou a
sua blusa de volta: declaração severa:

*Existem coisas que não vou partilhar
com todo mundo*

6.

Você é todas as mulheres que eu já amei
e reneguei

uma corda incandescente e sangrenta estendida
através dos anos, glebas de espaço

Como posso reconciliar esta paixão
com a nossa modéstia

Na sétima parte do poema, Adrienne escreve: “numa linguagem simples: eu nunca te contei como eu te amava / nós nunca falamos da sua morte no seu leito de morte” (RICH, 2018, p.58). Sua amiga e amante faleceu de câncer de mama e a descrição de Adrienne traz a sutileza de seu olhar amoroso para sua musa. Sinto toda sua escrita marcada pela sua

experiência como uma mulher poeta, que se descobriu e se afirmou lésbica, tendo escrito poemas por mais de 50 anos, publicados em diversas coleções.

Segundo Rich (2010), a destruição dos registros, da memória e das cartas que documentavam realidades de existências lésbicas deve ser seriamente tomada como um meio de manter a heterossexualidade compulsória para as mulheres, afinal “o que tem sido colocado à parte de nosso conhecimento é a alegria, a sensualidade, a coragem e a comunidade, bem como a culpa, a autonegação e a dor” (RICH, 2010, p.36). No terreno da literatura, a crítica e a produção textual de mulheres lésbicas foram apagadas, tendo sido invisibilizadas até mesmo na produção acadêmica feminista.

Os historiadores precisam perguntar-se de modo constante sobre as formas pelas quais a heterossexualidade tem sido organizada e mantida como uma instituição através da escala de salários femininos, da imposição do “lazer” das mulheres de classe média, da glamorização da conhecida liberação sexual, da restrição em prover educação para as mulheres, da imagética da arte culta e da cultura popular, da mistificação da esfera “pessoal” e muito mais ainda. Precisamos de uma economia que compreenda a instituição da heterossexualidade e a dupla carga de trabalho das mulheres, além da divisão sexual do trabalho como a mais idealizada das relações econômicas. (RICH, 2010, p.43).

Rich (2010) utiliza um esquema em que elenca oito características do poder masculino em sociedades arcaicas e contemporâneas, oriundas do ensaio “The Origin of Family”, de Kathleen Gough. São elas: 1) A habilidade dos homens em negar a sexualidade das mulheres ou forçá-las a isso; 2) o comando ou a exploração do trabalho delas a fim de controlar sua produção; 3) ao controle ou o roubo de suas crianças; 4) o confinamento físico e privado de seus movimentos; 5) o uso das mulheres como objetos em transações masculinas; 6) a restrição de sua criatividade; 7) a retirada de amplas áreas de conhecimento e de realizações culturais da sociedade.

Sobre o primeiro ponto, a negação da sexualidade das mulheres, Adrienne dá alguns exemplos: “por meio da clitoridectomia e infibulação; de cintos de castidade; da punição, inclusive a morte, devido ao adultério; da punição, inclusive a morte, em razão da sexualidade lésbica; da negação psicanalítica do clitóris; de restrições contra a masturbação; da negação da sexualidade da mãe e da mulher pós-menopausa; de histerectomias desnecessárias; de imagens pseudolésbicas na mídia e na literatura; do fechamento de arquivos e da destruição de documentos relacionados com a existência lésbica” (ibid, p.23 e 24). E continua, ainda no primeiro ponto: “ou forçá-las [à sexualidade masculina] – [por meio de estupro (inclusive o estupro marital) e agressão da esposa; do incesto pai-filha, irmão-

irmã; da socialização das mulheres para que elas sintam que a “pulsão” sexual masculina consiste em um direito; da idealização do romance heterossexual na arte, na literatura, na mídia, na propaganda etc.; do casamento infantil; do casamento arranjado; da prostituição; do harém; das doutrinas psicanalíticas da frigidez e do orgasmo vaginal; das descrições pornográficas das mulheres a responder com prazer à violência sexual e à humilhação (em que a mensagem subliminar seria que o sadismo heterossexual é mais “normal” do que a sexualidade das mulheres)].” (ibid, p.24). São múltiplas as incidências da violência patriarcal sobre os corpos das mulheres. Analisar os usos do poder desde a perspectiva examinada da heterossexualidade faz com se reconheça os diversos meios pelos quais a dominação masculina é assegurada.

2.8 a função de Eros

Há muitos tipos de poder: os que são utilizáveis e os que não são, os reconhecidos e os desconhecidos. O erótico é um recurso que mora no interior de nós mesmas, assentado em um plano profundamente feminino e espiritual, e firmemente enraizado no poder de nossos sentimentos não pronunciados e ainda por reconhecer. Para se perpetuar, toda opressão deve corromper ou distorcer as fontes de poder inerentes à cultura das pessoas oprimidas, fontes das quais pode surgir a energia da mudança. No caso das mulheres, isso se traduziu na supressão do erótico como fonte de poder e informação em nossas vidas. (LORDE, 1984, p.53, tradução de Tatiana Nascimento dos Santos, 2018).

Estas palavras foram escritas por Audre Lorde e publicadas em 1984 em inglês num ensaio denominado: “Os usos do erótico: o erótico como poder”⁸. A imagem que Audre Lorde utiliza de uma “fonte de poder” (“source of power”) nos faz imaginar o erótico como a nascente de um rio, como uma fonte que gera vida.

Audre Lorde (1934-1992) foi uma mulher negra de ascendência caribenha que residiu nos Estados Unidos e teve sua obra publicada a partir da década de 60. Foi professora de literatura inglesa no Hunter College, uma das faculdades da CUNY, onde conheceu Adrienne Rich, que na época era professora de escrita na mesma faculdade, em Nova York. Audre Lorde foi uma importante ativista social e defensora dos direitos humanos, que lutou contra o racismo, o sexismo, o capitalismo e a homofobia.

⁸O texto de Audre Lorde foi traduzido por Tatiana Nascimento dos Santos e pode ser encontrado no endereço: <https://peita.me/blogs/news/os-usos-do-erotico-o-erotico-como-poder-por-audre-lorde#:~:text=%E2%80%99CH%C3%A1%20muitos%20tipos%20de%20poder,os%20reconhecidos%20e%20os%20desconhecidos.&text=Da%C3%AD%20%C3%A9%20um%20pequeno%20passo,consci%C3%Aancias%2C%20podemos%20ser%20verdadeiramente%20fortes.>

Deixe me dizer a vocês primeiro como foi ser uma mulher Negra e poeta nos anos 60 para adiante. Significa ser invisível, ser realmente invisível. Significa ser duplamente invisível como mulher feminista negra e significa ser triplamente invisível como lésbica, negra e feminista.

Black, lesbian, mother, warrior, poet. Com essas palavras, Audre Lorde descreve a si mesma como *negra, lésbica, mãe, guerreira, poeta*. Nascida em 18 de fevereiro de 1934, foi a mais nova de três irmãs. Estudou em escolas católicas e escolas públicas em Manhattan, Nova York, onde cresceu. Viveu a maior parte da vida nos Estados Unidos, mas viajou por países africanos e caribenhos. Começou a escrever poemas na adolescência, quando frequentava a High School. Em entrevista concedida à amiga Adrienne Rich, em 30 de agosto de 1979, em Montague, Massachusetts, Audre diz:

Havia muitas emoções complexas para as quais ainda não existiam poemas. Tive de encontrar uma maneira secreta de expressar meus sentimentos. Eu costumava memorizar os meus poemas. Eu os dizia em voz alta; não tinha o hábito de anotá-los. Eu tinha essa grande reserva de poesia na minha cabeça. (LORDE, 2019, p.103).

No texto “Usos do erótico: o erótico como poder”, Audre diz que há um poder que busca compartilhar profundamente qualquer busca com outra pessoa, como uma partilha de prazer, o qual pode ser físico, emocional, psíquico ou intelectual e é base para entender muito do que é compartilhado entre as pessoas, diminuindo o peso sobre nossas diferenças. Assim como “o corpo se expande à música, auscultando a seus ritmos profundos” assim o corpo se abre à experiência erótica, “seja dançando, seja construindo uma estante de livros, escrevendo um poema, examinando uma ideia” (LORDE, 1984, p.4). O erótico cria uma autoconexão compartilhada, que é um lembrete sobre nossa capacidade de sentir e de experimentar satisfação. Esta sabedoria nos empodera, fazendo-nos examinar honestamente os aspectos de nossa existência em termos de seus significados relativos em nossas vidas (LORDE, 1984).

Como mulheres, precisamos buscar formas para que nosso mundo possa ser realmente diferente. Estou falando, aqui, é da necessidade de novamente avaliarmos a qualidade de todos os aspectos de nossas vidas e de nosso trabalho, e de como nos movimentamos através e até eles. A própria palavra erótico vem do grego eros, a personificação do amor em todos seus aspectos – nascido do Caos, e personificando o poder criativo e a harmonia. Então, quando falo do erótico, o estou pronunciando como uma declaração da força vital das mulheres, daquela energia criativa fortalecida, cujo conhecimento e uso estamos agora retomando em nossa linguagem, nossa história, nosso dançar, nosso amar, nosso trabalho, nossas vidas. (LORDE, 1984, p.55, tradução de Tatiana Nascimento do Santos, 2018).

O modo como Audre Lorde apresenta o erótico sugere um território sensível situado numa zona de “entre”, em que a pessoa deve buscar em si o reconhecimento de uma sabedoria comum, ancestral, partilhada, que diz sobre a cultura e a história de nossa sociedade. O erótico poderia ser compreendido como uma energia que circula e o corpo como um receptáculo que é capaz de senti-la e propagá-la através de suas ações. Lorde (1984) diz que o erótico é um “lembrete” e “cria uma autoconexão compartilhada”, que é capaz de nos fazer acessar e criar significados profundos para nossas vidas. Não se trata de algo secundário ou eventual, mas sim de um fundamento que está na base de nossa busca por amor, por sentido e por conexão. O erótico é um motor para a existência, é um alimento para a vida humana, e é fundamental no processo de “autorrecuperação” das mulheres, como escreve bell hooks (2020), em suas batalhas por curar as feridas causadas pelo sexismo, pelo racismo, pela homofobia, pelo capacitismo e por outras opressões.

Tocando o erótico, me torno menos disposta a aceitar o desempoderamento, ou esses outros estados fornecidos de ser que não são nativos de mim, tais como resignação, desespero, autoaniquilamento, depressão, autonegação. (LORDE, 1984, p.5).

Audre Lorde escreve desde sua localização como mulher negra, mas as angustias que cita encontram eco na experiência de várias mulheres, considerando que desde pequenas somos ensinadas a existir desde os valores patriarcais e isto oprime nossa energia erótica e nossa capacidade de amar. Como mulheres, nos acostumamos a nos manter submissas, em silêncio, e muitas vezes deixamos com que os abusos se tornem uma presença constante em nossas vidas. O amadurecimento pessoal de cada mulher passa por um processo de “desaprendizado”, em que temos de reconhecer os modos como fomos levadas a desacreditar em nossa força criativa, em nosso verdadeiro canto. Deixar morrer aquilo que nos faz sucumbir é uma tarefa árdua e cotidiana, que envolve um reconhecimento profundo sobre o modo como as estruturas de opressão atuam na realidade de nossas vidas.

A insegurança, o bloqueio criativo e emocional, os sentimentos de autodepreciação e desconfiança em relação a si mesma são experiências comuns que experimentamos quando estamos vulneráveis à violência sistemática que nos atinge. Quando fragilizadas, nos curvamos diante da autoridade do poder patriarcal e perdemos a energia necessária para o desenvolvimento de nossos processos criativos e amorosos. Se o amor é uma força que nos nutre, é preciso validá-lo como fonte de conhecimento e autoafirmação, para termos energia suficiente para lidar com o ódio generalizado, que nos causa humilhação, angústia,

entorpecimento e ansiedade, fazendo-nos vítimas de valores distorcidos que nos são transmitidos pela cultura patriarcal.

A recuperação de nossa energia vital é um processo político de libertação coletiva. Mulheres quando se engajam numa ruptura em relação aos padrões adoeceadores e sexistas, conseguem transformar não apenas a sua própria relação com o mundo, mas também a própria cultura, movendo os valores distorcidos que orientam a sociedade. Ao desenvolver uma relação afetiva e cuidadosa com o próprio corpo, ensinam como outras podem se engajar em processos de cuidado também; ao ser assertiva e defender suas próprias opiniões, demonstram como é possível superar as barreiras do silêncio, do assujeitamento e da rejeição. Uma mulher, quando escolhe assumir um compromisso consigo mesma em busca de sua alegria e felicidade, está trabalhando não só para seu processo pessoal de autoconhecimento, mas também para uma luta coletiva por libertação, pois uma mulher não existe sozinha e as dores que sofre por ser mulher encontram eco nas experiências de outras companheiras. Nesta sociedade “anti-erótica”, como disse Audre Lorde, é fundamental que possamos nos engajar em processos de reconstrução dos laços que desenvolvemos com o mundo. A magia do erótico nos ajuda a purificar tudo aquilo que foi corrompido em nós em favor do patriarcado.

2.9 dororidade

A categoria mulher, no entanto, não dá conta das diferenças entre nossas dores. “Dororidade” é um conceito que Vilma Piedade (2017) inventou para alargar nossa compreensão sobre a irmandade feminista: “dororidade” traz a palavra “dor” em seu núcleo, diferentemente da palavra “sororidade”, que traz no núcleo “sórora”: “irmã”. Vilma inventou esta palavra para dizer que há diferenças em nossa irmandade, há diferenças no modo como sentimos dor.

Mas, qual a finalidade, no nosso caso, de ter um novo conceito - Dororidade? Será que, como Mulheres Feministas, Sororidade não nos basta? A pergunta está no ar.

Dororidade, Sororidade. A Sororidade ancora o Feminismo e o Feminismo promove a Sororidade. Parece uma equação simples, mas nem sempre é assim que funciona. Apoio, união e irmandade entre as mulheres impulsionam o Movimento Feminista. Mas, podem surgir questões como: O conceito de Sororidade já dá conta de Nós, Jovens, Mulheres Pretas.... ou não?

O caminho que percorro nessa construção conceitual me leva a entender que um conceito parece precisar do outro. Um contém o outro. Assim como o barulho contém o silêncio. Dororidade, pois, contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo Racismo. E essa Dor é Preta” (Vilma Piedade, 2017, p.17).

Vilma Piedade (2017, p.18) se descreve como “uma Mulher Preta, Feminista, de Axé e da área de Letras...”, diz que estudou filosofia, contudo não é filósofa. Ou sim? Sua resposta ficou na conta de Aquarius, pois é também aquariana. Brincando e subvertendo a língua, Vilma acolhe em sua escrita o Pretuguês, proposto por Lélia Gonzáles, e diz que fala de um lugar de Mulher Preta, Ativista, Feminista, e fala também do lugar de suas ancestrais, um lugar marcado pela ausência histórica. “Lugar-ausência designado pelo Racismo” (PIEADADE, 2017, p.18).

O conceito de Dororidade que Vilma propõe carrega no sentido a dor provocada em todas as Mulheres pelo Machismo, mas evidencia o que há uma diferença no modo como as mulheres sentem dor. Ela diz que esta dor tem um agravo e aumenta quanto mais preta for a cor da pele, pois o Racismo é o fator agravante desta dor. Vilma explica o conceito de dor, que chama de “palavra-sofrimento”. Diz: “Sofrimento moral, mágoa, pesar, aflição, dó, compaixão. Não há dor maior ou menor. Dor não se mede. É de quem sente. Há dor. Dor dói e ponto” (ibid, 2017, p.18).

“No jogo cruel do Racismo, quem perde mais?”, pergunta Vilma, e responde com mais perguntas que nos levam a perceber a gritante desigualdade e injustiça sociais, desigualdade nos modos de sentir dor: “Quem está perdendo seus filhos e filhas? Todos Pretos. Todas Pretas. A resposta tá estampada nos dados oficiais sobre o aumento do Genocídio da Juventude Preta. Dororidade.” (ibid, 2017, p.19).

A Dor cunhada pela escravidão. A escravidão deixou marcas profundas, marcas que ainda vivenciamos. E, séculos depois da “Abolição”, sentimos.” (Vilma Piedade, 2017, p.19)

Vilma (2017, p.27) fala e escreve “na perspectiva do Terreiro, como Mulher de Axé. Mulher Negra, Pensadora”, desenvolvendo uma resistência linguística, no modo como se expressa, optando por caminhos autênticos que dêem conta de enunciar os lugares de onde vem a sua voz. Vilma utiliza uma linguagem própria, desconstruída, que preserva os valores civilizatórios do povo negro. No terreiro, as mulheres negras foram importantes responsáveis pela preservação da língua Iorubá e, na sua escrita, utiliza como estratégia o Feminismo Preto, que dialoga com a tradição Iorubá, e com o Poder Feminino Ancestral (PIEADADE, 2017, p.32).

Na nossa tradição, as mulheres são portadoras de muito axé. O nosso corpo, morada dos Orixás, é um corpo que dança. É um corpo liberto. A dança de Iansã representa bem o que estou tentando dizer - “Xô, xô, xô, ecuru”, ou seja, seus movimentos rítmicos espantam os eguns. Ela dança, se mexe, é a própria transformação, o movimento. Isso é circular para todo Axé, todo o Terreiro. Por meio das danças rituais, as mulheres incorporam a força cósmica criando novas possibilidades

de transformação e mudança. É o lugar do Saber Ancestral. Por meio da dança, o corpo é um território livre, mesmo tendo sido marcado a ferro e fogo pela escravidão, e ainda marcado pela violência do Racismo! (PIEDADE, 2017, p.31 e 32).

Vilma escreve o corpo e narra a voz da sua experiência. As palavras de Vilma dançam, pedem silêncio e escuta. Sua filosofia criativa rompe as barreiras tradicionais da linguagem; sua estética é preta, sua voz é africana. A palavra que inventa, “dororidade”, é usada para dizer que entre mulheres brancas e negras pode haver sororidade, mas há diferenças no modo como sentimos dor. Quem sente mais dor? Quem pode enunciá-la? Quem tem sua dor acolhida?

O Racismo é imobilizador. Aliás, essa é a função dele - continuar existindo para manter a Branquitude, como projeto ideológico, cada vez mais consistente, dominador, excludente. Nesse ponto, recorro ao pensamento de Angela Davis, precisamos pensar o quanto o Racismo impede a mobilidade social da População Negra. (PIEDADE, 2017, p.22)

Na luta pela afirmação das nossas existências, como mulheres, sofremos de diferentes dores. A leitura social de nossos corpos marca uma vida. Se o patriarcado se sustenta na opressão e exploração da mulher, sendo esta, portanto, uma dor que todas compartilhamos, porque vivemos em um sistema misógino e sexista, no entanto, a dor que incide sobre a experiência de uma mulher negra é diferente da dor sentida por uma mulher branca. Isto deve ficar bem dito quando se estuda Feminismos e por isto é tão importante fazer análises pautando gênero, raça e classe, pelo menos, compreendendo de que tipo de sofrimento e injustiça estamos tratando.

Pra ser Dialógico Interseccional, o Feminismo precisa mudar ainda mais a cor, ficar mais preto. São muitos tons de Pretas. Entender por que razão determinados grupos estão mais expostos a trabalhos mais pesados, doenças, moram em bairros periféricos, acessem menos serviços, recebem salários menores, possuem baixa escolaridade ou, às vezes nenhuma. Será que pode haver Diálogo Feminista Interseccional e uma Democracia Feminista num País que vive ancorado no Mito da Democracia Racial? Na Branquitude. No Racismo? Acredito que sim. É possível construir o Feminismo Interseccional Inclusivo. Mas só se tendo todos os tons de Pretas. (PIEDADE, 2017, p.25).

2.10 em nome do amor

Em diálogo com a famosa frase de Simone de Beauvoir: *On ne naît pas femme, on le devient* - “não se nasce mulher, torna-se” - bell hooks (2018, p.23) diz: “feministas são formadas, não nascem feministas”, ou em inglês: “feminists are made, not born”. Para a

autora, “como em todo posicionamento político, nós nos tornamos adeptas às políticas feministas através de escolha e ação” (hooks, 2018, p.23).

bell hooks nos ajuda a pensar na importância de aprendermos sobre o “amor” e sua relação com o feminismo. Assim como Audre Lorde, bell hooks (2020) também acredita que a sabedoria do erótico nos empodera e destaca o amor e o auto-amor como importantes no processo de “autorrecuperação” de nós mesmas. Para ela, a conversão ao pensamento e a prática feminista é capaz de nos fornecer as bases necessárias para nossos processos de cura. Através da percepção e da consciência crítica sobre como os modelos de relação patriarcal incidem sobre nossas existências podemos recuperar nossa capacidade de amar e recriar nossas relações afetivas e espirituais.

Como vimos até aqui, estou fazendo uma defesa em nome de eros e em nome do amor. Acredito que o amor é a força mais poderosa do mundo; o amor é o fluxo da vida em movimento de expansão. O amor é revolucionário e o amor pode ser incondicional. Brota de todas as folhas e corpos e superfícies vivas. O amor é o estado de presença e pertença de todo ser vivo, que consciente da sua existência escolhe viver. O amor é o maior extinto de sobrevivência e é sempre coletivo. E mais do que um substantivo, o amor é uma ação, ensina bell hooks. Amar talvez seja a razão de tudo, afinal. E para quem defende que não há razão, ainda assim, o amor faz diferença. O amor dá sentido à nossa busca por sermos melhores e por estarmos mais vivas e presentes, conscientes de nosso poder.

Isto não é banal. Escrever sobre o amor é um ato político. Minha linguagem pode soar um pouco infantil, às vezes, é que a criança que me habita também quer falar. A criança é quem ama melhor. Penso que, como adultas, oprimimos nossa capacidade de amar, nos submetendo às normas e exigências da sociedade capitalista e patriarcal. São séculos de uma história de exploração que atinge, hoje, a realidade particular de nossas vidas, fazendo-nos “reféns” dos modos como determinados grupos encontraram meios exploratórios para ascender socialmente, com base na violência contra a vida e a cultura de outros povos.

Somos constantemente contaminadas pelas ideias massivas propagadas pelos veículos de informação, que nos dopam com as mesmas narrativas intoleráveis de submissão. Nossas telas, celulares, televisões, outdoors, revistas, cheio de pornografia capitalista, querendo nos vender sonhos à curto prazo, desejos de consumo irresponsável e doentio. Um modo de subjetivação que se apropria das lutas sociais e transforma mesmo aquilo que tem um caráter revolucionário em “consumo”. Nossos corpos e percepções são impregnados desta porqueira individualista, de modo que temos que aprender a “raspar”. Não os pêlos do corpo, se não quisermos; mas esta lógica, esta sim é nojenta e nos circunda e nos subjetiva a ser: “qualquer

coisa”, “qualquer identidade”, “qualquer identificação transitória que sirva para vender ou oprimir” - caberia bem aqui.

O amor é um longo tema, uma busca de vida. Respeito o amor e desejo saber mais sobre o que é, para poder comunicá-lo e praticá-lo com consciência. Dei-me conta do amor como um elo potente de cura e conexão com a vida quando me vi faltando com amor à mim mesma. bell hooks fala sobre sua relação com o “amor próprio” também. Me inspiro em mulheres como ela que vivem suas vidas de forma amorosa. Há muitas mulheres militantes do amor. As mulheres-irmãs, que eram professoras e diretoras no colégio de freiras onde passei minha infância, eram devotas ao amor e à Deus, e para elas não havia separação entre estes elementos, pois Deus é Amor. Para elas o amor é era uma força divina e espiritual.

Há muitas formas de escrever sobre o amor. bell hooks, em “Tudo sobre o amor” (2020), diz que seria mais fácil aprender sobre o amor se começássemos por uma definição partilhada, que considera o amor como uma ação, em vez de um substantivo, porque isso faz com que assumamos responsabilidade e comprometimento com as formas de amar. Ações tem consequências e por isso o amor é o que o amor faz. Como ingredientes do amor, hooks destaca: o cuidado, a afeição, a responsabilidade, o respeito, o compromisso e a confiança (ibid, p.55).

Ao mapear os territórios do amor com palavras precisas, bell hooks nos convida a compreender mais e mais o significado de amar e sua importância. Desde jovem bell hooks lia livros sobre o amor, mas só depois passou a se questionar sobre o fato de que a maioria dos livros eram escritos por homens, que pouco falam que “o impacto do patriarcado e da dominação masculina sobre mulheres e crianças é uma barreira para o amor” (hooks, 2020, p.38). Depois de anos procurando uma definição significativa, encontrou num clássico de autoajuda do psiquiatra M.Scott Pech, de 1978, uma consideração que reverberava o trabalho do psicanalista Erich Fromm, que dizia que o amor é: “a vontade de se empenhar ao máximo para promover o próprio crescimento espiritual ou o de outra pessoa” e continua:

O amor é o que o amor faz. Amar é um ato da vontade - isto é, tanto uma intenção quanto uma ação. A vontade também implica uma escolha. Nós não temos que amar. Escolhemos amar. (hooks, 2020, p.47).

Uma escolha, portanto, e uma ação que se engajam numa “vontade de nutrir o nosso crescimento espiritual e o de outra pessoa” (bell hooks, 2020), de modo que o abuso e a negligência não podem coexistir, pois estes últimos são o oposto da nutrição e do cuidado (hooks, 2020). Desta forma, vínculos afetivos que são baseados em autoritarismo, chantagem

emocional e mentira não podem ser considerados vínculos amorosos, dado que se sustentam sobre “abuso” e “negligência”, sustentam-se em opressões.

bell hooks diz que, considerando os contextos disfuncionais que conhecemos, tanto em nossas infâncias como vidas adultas, torna-se necessário embarcar num processo de “autorrecuperação”, em que se examina de modo crítico o próprio passado, a fim de que possamos reconhecer quando e onde recebemos uma socialização negativa (hooks, 2020). No caso das mulheres, esse processo ajuda a mapear os momentos da infância e da adolescência em que se localizam possíveis origens da “baixa autoestima”, pois, como mulheres, internalizamos mensagens que frequentemente afirmam que não temos valor, que não somos boas o suficiente, ou ainda, que somos loucas e estúpidas, “sentimentos de inutilidade que contribuem para o reforço de padrões negativos de pensamento, que podem desencadear respostas como raiva, depressão, estagnação, isolamento, se não elaborados e transformados” (hooks, 2020).

Viver o luto dessas mensagens propicia com que possamos adentrar o processo de autorrecuperação, reconhecendo os abusos repetidos ao longo da nossa história. A autoaceitação e a autorrecuperação são processos de cura, importantes para transformar a autoestima frágil, que molda o senso de self e de identidade (hooks, 2020). Estes processos não têm por objetivo negar a realidade das injustiças institucionalizadas - como o racismo e o sexismo -, mas sim escolher como reagimos diante dos atos de injustiça, praticando uma transmutação para lidar com as realidades que não podemos mudar facilmente (hooks, 2020).

bell hooks diz que foi a ausência do amor que a fez perceber como o amor era importante. Quando aquelas pessoas que a amaram antes voltaram suas costas, num ato de não reconhecimento e consideração, foi quando percebeu que aquilo deixava uma ferida grande, uma tristeza vertiginosa (hooks, 2000). Percebeu-se num mundo em que a falta de amor havia se tornado a regra e não a exceção, e por isso precisou investigar o amor, para compreendê-lo e poder praticá-lo.

A autora diz que nossa cultura é cínica quanto ao amor, principalmente a cultura jovem, pois há um sentimento generalizado de que “o amor não pode ser encontrado” (hooks, 2000, p.11). Quando viajava para dar aulas e palestras, com frequência falava sobre o papel do amor, defendendo sua importância para o movimento por justiça social, e isso causava agitação na plateia. Ouvintes jovens ainda permanecem relutantes a abraçar a ideia de que o amor é uma força transformadora; para as pessoas jovens, o amor era para ingênuos, fracos e românticos desesperados (hooks, 2000). No caso de sua geração, quando conversava com amigas e amigos sobre não se sentir amada o suficiente, diziam-lhe para procurar um terapeuta, e aos poucos ela foi percebendo como as pessoas se sentiam ameaçadas e com

medo do que poderia ser revelado com qualquer exploração sobre o significado do amor em suas vidas (hooks, 2000).

Quando uma mulher solteira com mais de quarenta anos traz à tona o tema do amor, repetidamente a hipótese enraizada no pensamento sexista diz que ela está “desesperada” por um homem. Ninguém pensa que ela está simplesmente apaixonada intelectualmente pela importância do assunto. Ninguém pensa que ela está rigorosamente engajada num empreendimento filosófico no qual está se esforçando para compreender o significado metafísico do amor no dia a dia da vida. Não, ela está apenas no caminho da ‘atração fatal’” (hooks, 2000, p.12).

A descrença em relação a uma investigação mais profunda sobre o significado do amor é, para a autora, uma máscara que encobre o desapontamento e o coração traído. Ao pesquisar mais seriamente sobre a temática, percebeu como a maioria dos livros havia sido escrita por homens, apesar de culturalmente as mulheres serem reconhecidas como aquelas que contemplam o assunto com maior intensidade e vigor do que qualquer outra pessoa (hooks, 2000). Apesar de as mulheres se considerarem praticantes do amor, também se sentem constantemente em estado de anseio, querendo amor e não o recebendo. Por quê isto acontece?

O parceiro que deixei depois de muitos anos primeiro me cortejou com um poema de amor. Ele sempre foi emocionalmente indisponível e nem um pouco interessado no amor como um tópico para discussão ou como uma prática de vida diária, mas ele estava absolutamente confiante de que tinha algo significativo a dizer sobre o assunto. Eu, por outro lado, pensava que todas minhas tentativas adultas de escrever poemas sobre o amor eram piegas e patéticas. (hooks, 2000, .13)

Ao comparar-se a ex-companheiros, bell hooks mostra como há diferenças no modo em que pessoas de diferentes gêneros estabelecem uma ligação com o amor. O desconforto que sentia para tratar do assunto era resultado de uma crença inconsciente de que o amor não é um assunto para ser tratado, ainda menos no caso de uma mulher, afinal, as mulheres sabem praticar o amor, mas não são elas que possuem livros e poemas citados quando o assunto emerge como questão filosófica.

Ao enfatizar que os papéis de gênero que são definidos a priori pelo pensamento sexista, hooks estabelece diferenças no modo como compreendemos e praticamos o amor. Os homens, ao escreverem sobre o amor, testemunham a experiência a partir do lugar de quem normalmente recebe amor. Eles falam desta posição, com esta autoridade, já as mulheres, estas falam desde um lugar de falta, de quem não recebeu o amor que anseiam (hooks, 2000).

Para as mulheres, a recuperação da autoestima é uma tarefa importante e nos permite reconhecer o valor de nossas próprias vidas. Nesse autoconhecimento e autoaceitação, nos tornamos mais disponíveis não apenas para o amor que dedicamos a nós mesmas, mas também para o amor que dedicamos a outras pessoas. Como mulheres, muitas vezes temos dificuldade de amar a nós mesmas. Aprendemos a nos observar desde o olhar sexista, que inferioriza, vigia e pune, de diversas maneiras ao longo da vida. Muitas mulheres crescem desenvolvendo um sentimento de insegurança e autodesvalorização, que as faz desistirem de seus próprios trabalhos e sonhos, almejando menos do que poderiam encontrar. Isto é muito grave pois, como disse Virginie Despentes, “ser atraída por aquilo que nos destrói sempre nos separa do poder” (2019, p.44).

A culpa, a autodepreciação, a distorção da própria imagem e a destrutividade devem ser reparadas e transmutadas, num processo de cura, que é particular para cada pessoa, e sempre coletivo. Não há como separar as dores individuais das opressões institucionalizadas. bell hooks enfatiza que não há amor sem justiça. Sabemos que o patriarcado e o sistema capitalista dificultam a mobilidade social das mulheres, especialmente das mulheres negras, de modo que há uma luta feminista global contra a “injustiça institucionalizada”, como escreveu bell hooks. Esta injustiça mantém muitas pessoas na condição de exploração e abuso, pela via do trabalho não remunerado, como é o caso do trabalho doméstico, por exemplo, historicamente realizado pelas mulheres.

Fica evidente então que há um problema estrutural que atinge a realidade das mulheres, e que nossos esforços de busca por conexão com nossos corpos e vidas, são também lutas de resistência ao sistema capitalista e patriarcal. Lutas micropolíticas e cotidianas nos convidam a construir laços amorosos e dialógicos em nossas relações íntimas, porém só haverá paz quando o modo de vida mudar de forma radical, estrutural.

Conversando com minhas amigas, discutimos sobre o que seria a prática do autocuidado e do auto-amor em nossas vidas. Concordamos que o “amor próprio” é um caminho, uma busca, cheia de obstáculos e desafios, que não tem fim. Não há um momento em que você simplesmente cruza uma linha e percebe que alcançou. As práticas de cuidado e de disciplina, de compromisso consigo mesma, quando cultivadas em nossos cotidianos, nos conduzem por experiências prazerosas e significativas, que nos auxiliam a viver melhor. Dentre os aspectos que eu gostaria de destacar sobre essas conversas informais, cito: a relação com o corpo, a relação com as outras pessoas e a relação com a natureza, como dimensões conectadas, inseparáveis, em constante relação.

Desse modo, uma prática de autocuidado pode envolver o contato com as plantas em sua casa, com o ambiente onde você vai dormir, com os alimentos, com o artesanato, com a

dança, com a música, com a arte. Pode envolver também o compromisso de acordar e buscar seus próprios sonhos, investindo no que faz sua alma vibrar em alegria. Envolve acordar todo dia querendo fazer algo bom por si e pelo mundo, pelas pessoas ao redor, agindo de forma responsável com aquilo que faz e cria.

bell hooks discute o compromisso com o “amor-próprio”, que requer uma necessidade de que possamos nos ver como realmente somos, para nos aceitarmos, de forma verdadeira, o que envolve um diálogo honesto, em que seja cultivada uma abertura. Para as mulheres, o amor-próprio faz parte do processo de autorrecuperação, que é necessário para curar as feridas causadas pelo patriarcado sobre nossas vidas. O exercício do amor requer a reconstrução de um amor-próprio que é diferente do egoísmo ou do egocentrismo, pois é um amor que permite que estejamos disponíveis a outros de modo construtivo. Para bell hooks, o amor-próprio faz brilhar a luz que está em nós, desde nosso nascimento, “sempre presente, esperando uma fagulha que o inflame, esperando que o coração desperte e nos leve de volta para a primeira lembrança de ser a força da vida dentro de um lugar escuro esperando para nascer - esperando para ver a luz” (hooks, 2020, p.107).

Num contexto ideal, bell hooks que diz que as crianças cresceriam seguras de seu valor no mundo e de seu merecimento à vida, de modo que poderiam fazer florescer o amor, espalhando esta luz durante a vida. No entanto, infelizmente, a maioria das pessoas vêm de contextos e famílias disfuncionais, nas quais são abusadas verbalmente, fisicamente, emocionalmente negligenciadas, e ainda levadas a acreditar que isto é amor (hooks, 2020).

Nesse sentido, amar é um processo de desconstrução, de aprender a desaprender, num trabalho constante de reencontro consigo, num compromisso de valorização da própria vida e de reconhecimento sobre as opressões e violências. O feminismo antirracista, praticado por bell hooks, nos ajuda a compreender os impactos do racismo e do sexismo sobre a vida das mulheres e das pessoas em geral e nos oferece possibilidades de destinos mais amorosos. Conversaremos mais com a autora no próximo capítulo. Por hora me despeço com suas palavras, agradecida por ter trilhado este caminho de leitura e crescimento em sua companhia.

O pensamento e a prática feministas enfatizam o valor do crescimento mútuo e da autorrealização em relacionamentos íntimos e na parentalidade. Essa visão de relacionamentos em que as necessidades de todo mundo são respeitadas, em que todo mundo tem direitos, em que ninguém precisa temer a subordinação ou o abuso, vai em sentido contrário a tudo o que o patriarcado defende sobre a estrutura de relacionamentos. (hooks, 2018, p.117).



Com quem dialogamos no cap. 2

Em alguns momentos, durante o ensino médio, fui acometida por sensações de dor e lembro-me bem de pensamentos que diziam que seria mais fácil morrer. Digo isto com todas as letras porque já lidei com esses fantasmas, através do meu processo de cura e amadurecimento, e hoje compreendo que são condições coletivas que nos fazem sentir algum tipo de ódio ou aversão à vida. Isto me preocupa, pois toda vez que entro numa sala de aula e vejo estudantes apáticos, sem desejo de aprender, fico atenta para os modos como a aparelhagem institucional pode estar produzindo demandas sem sentido e desconectadas da realidade das pessoas ali. É grave que ainda hoje o modelo de educação escolar em muitas instituições seja um modelo de ensino prescritivo, conteudista e opressor. Sou alguém que ama muito viver, porém levou tempo para curar feridas de épocas escolares que marcaram minha experiência estudantil, com rastros de um passado longínquo. Quantas de nós não foram adolescentes potencialmente suicidas? E quantas de nós não escolheram efetivamente este destino trágico?

Este assunto não chega aqui por acaso. Durante esta pesquisa, uma pessoa muito próxima a mim tomou a decisão de morrer. Sofremos o luto de um jovem de 19 anos que contou em sua carta de despedida que desistiu da vida porque não encontrava sentido na carreira profissional. Não sabia o que queria estudar na universidade e sentia-se deslocado das promessas que eram feitas para seu futuro. Este episódio nos afundou num poço de dor. Era tarde demais para ter evitado uma tragédia.

fios da memória: relatos de diário íntimo, 2019

CAPÍTULO 3

Debates na universidade: germinações feministas e antirracistas

3.1 corpos brancos, currículos brancos: o confinamento racial

No campo da produção acadêmica, aprendemos a reiterar uma lógica de referências bibliográficas e epistemológicas que pactuam com a valorização do trabalho de homens brancos em detrimento de outras narrativas, numa lógica que perpassa a construção de teorias e práticas educacionais. Os currículos de universidades, em suas escolhas por referenciais teóricos, expressam aspectos de apagamento histórico dirigido a diversas lutas sociais. A pouca ou quase inexistente bibliografia negra e feminista em muitos cursos de graduação e pós-graduação revela o que bell hooks (2017) chamou de “um projeto político pedagógico supremacista branco”, em que a narrativa de homens brancos do ocidente é valorizada, em detrimento de outras vozes, como mulheres, pessoas negras, pessoas periféricas e pessoas com experiências distintas das classes brancas e burguesas.

É preocupante também o fato de que as instituições de ensino superior sejam ocupadas por muitos corpos brancos, pois isso faz com que a universidade e sua produção acadêmica reflita as limitações experienciais da “classe branca”. Quando observamos as universidades, vemos que possuem seu quadro docente ocupado por muitos homens brancos. As salas de pós-graduação, igualmente, são ocupadas por muitas pessoas brancas. Isso faz com que os interesses de pesquisa - linhas de pesquisa, referências utilizadas, autores consultados - sejam definidos por pessoas brancas. O fato de a universidade ter sido um local majoritariamente frequentado por corpos brancos fez com que as agendas de pesquisa fossem definidas por estas pessoas. Tais agendas refletem os racismos instituídos, refletem os “pactos narcísicos” (BENTO, 2002) da branquitude em suas omissões ou em seu silenciamento quanto a situação da desigualdade racial no Brasil.

José Jorge de Carvalho chamou de “confinamento racial” (CARVALHO, 2007) a presença majoritária de pessoas brancas em centros universitários de ensino e pesquisa no país. Depois de se perguntar: “quantos colegas negros tenho e quantos negros fazem parte do quadro de docentes da UnB?”, José constatou, em 1999, que convivia com 60 colegas brancos no Instituto de Ciências Sociais. O autor, que é um pesquisador homem cisgênero e branco, foi pioneiro na defesa da implementação de cotas raciais e étnicas na Universidade de Brasília, mas assume que “na qualidade de membro da academia branca que nunca aceitou

falar da sua brancura”, passou uma década tratando do racismo brasileiro, sem referir-se mais diretamente ao racismo acadêmico (CARVALHO, 2007, p.32). Depois desses dez anos, decidiu construir um senso que interrogasse a própria universidade, a fim revelar em termos numéricos esses dados de desigualdade. Concluiu que os principais centros universitários do país, referências nacionais em termos de pesquisa, como USP, UNICAMP, UFRJ e UFRGS, possuíam uma proporção de docentes negros/as inferior a 1%. E na época não havia sequer um docente indígena nessas instituições. José diz:

Isso significa que foi possível criar, no Brasil, por mais de meio século, instituições de ensino autocontidas e segregadas, e que, simultaneamente, não desobedecessem a nenhuma lei nacional que proibisse a segregação racial. Ou seja, a segregação racial no meio universitário jamais foi imposta no Brasil legalmente, mas a prática tem sido a realidade do nosso mundo acadêmico, por meio de mecanismos cujo próprio mundo acadêmico tem feito pouco para analisar e nos quais nem tem mostrado interesse, até recentemente, em desativá-los. (CARVALHO, 2007, p.34).

Esta discussão é muito pertinente pois revela que o problema do confinamento racial é um problema estrutural que deve ser enfrentado por meio de políticas reparatórias, que combatam as desigualdades raciais. Dados recentes, divulgados pelo IPEA (Instituto de Pesquisas Econômica Aplicada)⁹ revelam um crescimento de 25% no acesso de negros (pretos e pardos, segundo critérios do IBGE) às universidades entre os anos de 2009 e 2015. No entanto, a política segue sofrendo ameaças por parte do governo branco e racista e ainda há o fato de que em muitas universidades ocorreram fraudes, de pessoas brancas ocupando vagas reservadas para pessoas negras. O critério de autodefinição abriu precedentes para que estudantes de fenótipo racial branco declarassem ascendência africana, o que é ilegítimo pois a política é dirigida a pessoas que sofrem de racismo. Em 2017, o movimento Balanta Nenhum cotista a menos! denunciou uma fraude¹⁰ ocorrida na UFRGS, entregando à reitoria uma lista com 400 nomes de estudantes matriculados de forma indevida, ocupando vagas que não lhes pertenciam por direito. Nesta ocasião, em que ocorreu também a Ocupação da Reitoria, ficou evidente que havia por parte da gestão uma conivência com as fraudes, mas a vitória ao movimento negro foi concedida via judicial e a universidade teve de se retratar publicamente sobre suas ações que visavam a legitimar o ingresso de pessoas não-negras e não-indígenas nas vagas destinadas a essas pessoas¹¹.

⁹https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=35896

¹⁰<https://www.sul21.com.br/ultimas-noticias/geral/2017/09/ufrgs-confirma-revisao-de-400-casos-de-cotistas-suspeitos-de-fraude/>

¹¹<https://www.facebook.com/balantanegritude>

Esta situação demonstra que a luta por enegrecer a universidade persiste. E isto envolve não apenas a presença de pessoas negras nas universidades, mas também a reconstrução dos planos políticos e pedagógicos que orientam os cursos. Uma educação que valoriza a matriz civilizatória africana e indígena é fundamental para o desenvolvimento da educação brasileira e para a construção de uma outra sociedade que não seja excludente e racista, e quem nos ensina sobre esta construção é Lélia Gonzalez, de quem nos aproximaremos mais neste capítulo. Mas antes, vamos conversar sobre racismo estrutural e branquitude, com Silvio Almeida e Maria Aparecida Silva Bento, pois esta construção teórica e conceitual nos ajuda a nos aproximar do que será discutido mais adiante.

3.2 racismo estrutural

Segundo Silvio Almeida (2018), advogado, filósofo e professor universitário negro, o racismo no Brasil é um processo histórico e político que cria as condições para que grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática. O racismo se configura de forma “estrutural” em decorrência da própria formação da sociedade, de modo que perpassa as relações políticas, econômicas, jurídicas, familiares, que reproduzem a desigualdade racial de forma explícita ou através de microagressões, através de piadas, do isolamento e do silenciamento sobre o tema (ALMEIDA, 2018).

A compreensão do racismo como um fenômeno estrutural tem a intenção de visibilizar as práticas discriminatórias, sem, no entanto, tirar a responsabilidade das ações individuais das pessoas, mas sim as tornar ainda mais responsáveis pelo combate ao racismo e aos racistas (ALMEIDA, 2018). Silvio Almeida diz que “se as instituições que não tratem de maneira ativa e como um problema a desigualdade racial irão facilmente reproduzir as práticas racistas já tidas como ‘normais’ em toda a sociedade”. (ibid, 2018, p.32).

A discriminação racial exercida por pessoas brancas é implementada tanto de forma coercitiva, através de um exercício de poder, como pela mediação de consensos ideológicos que atribuem vantagens e privilégios políticos, econômicos e afetivos (ALMEIDA, 2019). Faz-se importante, portanto, olhar para esses consensos e para os não-ditos que circulam nas instituições, para transformar os processos que são reprodutores de desigualdades. Faz-se necessário a adoção de posturas e práticas antirracistas que desarticulem a configuração que mantém as relações de poder e hierarquia racial, como aponta Silvio Almeida (2019). Nesse sentido, é fundamental pensar sobre a racialidade branca, uma vez que é são as pessoas que se consideram brancas – identificadas ao colonizador – que reproduzem o racismo através de suas práticas, colocando-se como referência e inferiorizando outras raças, etnias e pertencas culturais.

3.3 a branquitude

A branquitude pode ser compreendida como uma construção sócio-histórica que é produzida pela ideia falaciosa da superioridade racial branca (VAINER, 2012)¹². A branquitude se caracteriza essencialmente pela aquisição de privilégios simbólicos e materiais, o que cria condições para que situações cotidianas reproduzam uma lógica de dominação, de pessoas que se consideram “brancas” sobre outras pessoas de outras identidades raciais. Ao ter acesso aos recursos materiais e simbólicos, que caracterizam o lugar da branquitude, o branco pode erroneamente pensar que tem vantagens sociais “fez por merecer”, uma ideia falaciosa de meritocracia, que desconsidera as condições do privilégio.

Para Cida Bento (2002), a noção de privilégio é fundamental para compreender a branquitude, pois a discriminação racial tem como motor a manutenção e a conquista de privilégios de um grupo sobre outro. Maria Aparecida Silva Bento (2002), também conhecida como Cida Bento, é psicóloga negra e ativista brasileira, com atuação na redução das desigualdades raciais e de gênero no ambiente de trabalho, doutora em psicologia pela Universidade de São Paulo, onde homologou em 2002 a tese "Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público".

Cida Bento (2002) diz que o grupo racial branco se mantém dominante através do fortalecimento da “autoestima” e do “autoconceito”, investindo na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro. A branquitude, através do racismo, usufrui de privilégios de maneira injusta, beneficiando-se concretamente e simbolicamente “de uma herança que é fruto da apropriação do trabalho de quatro séculos de outro grupo” (BENTO, 2002, p.3). O silêncio e a cegueira sobre a racialidade branca permite “não prestar contas, não compensar, não indenizar os negros” (ibid, p.3). A posição não-marcada do branco contribui para o silêncio e a distorção sobre o lugar que o branco ocupa na manutenção das desigualdades raciais no Brasil, que vem acompanhado de um pesado investimento na colocação desse grupo racial como referência da condição humana (BENTO, 2002).

Talvez possamos concluir que uma boa maneira de se compreender melhor a branquitude e o processo de branqueamento é entender a projeção do branco sobre o negro, nascida do medo, cercada de silêncio, fiel guardião dos privilégios. (BENTO, 2002, p.14).

Cida Bento (2002) diz que o branqueamento da cultura é um problema criado pela elite branca brasileira, que desde meados do século XIX e início do século XX, investiu em

12 Lia Vainer Schucman é psicóloga e pesquisadora branca. Escreveu uma tese de doutorado, defendida no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da USP, em que analisa os significados acerca da branquitude através de entrevistas com sujeitos brancos da cidade de São Paulo.

políticas para extinguir progressivamente o segmento negro brasileiro, por medo de viver num país majoritariamente não-branco. Para enfrentar o contingente populacional negro, e a possível ascensão deste grupo social, brancos investiram na miscigenação racial, através do incentivo a imigrações europeias e da construção de uma ideologia de branqueamento, que procurava identificar os negros com os brancos, diluindo as características raciais da negritude e ainda apontando este problema como um problema do negro (BENTO, 2002).

A projeção racista do grupo racial branco sobre o negro e o silenciamento a respeito dos privilégios da identidade racial branca mantém as bases do racismo na sociedade brasileira. Cida Bento (2002, p.19) diz que é compreensível que exista o silêncio e o medo, considerando que a escravidão envolveu a apropriação indébita material e simbólica e a violação institucionalizada de direitos durante quase 400 dos 500 anos que tem o país. Foram muitas as ações concretas para apagar a presença negra na história, mas “essa herança silenciada grita na subjetividade contemporânea dos brasileiros, em particular dos brancos, beneficiários simbólicos ou concretos dessa realidade” (BENTO, 2002, p.19). Justamente porque o silêncio não pode apagar o passado, o tema do racismo e das relações raciais se torna “um permanente desconforto para os brasileiros e emerge quando menos se espera” (idem, p.19).

O imaginário racista que é projetado pelos brancos sobre os negros é reafirmado cotidianamente através de “pactos narcísicos”, conceito que Maria Aparecida (2002) cria para falar sobre os acordos tácitos feitos entre brancos para não se assumirem como parte absolutamente essencial na permanência das desigualdades no Brasil. Assim, brancos protegem-se, em seu grupo racial, de forma consciente ou inconsciente, por motivos e interesses que constituem alianças. Nesses acordos, uma série de coisas deve ser recalcada, rejeitada, abolida, depositada ou apagada, a fim de manter “o ar de falsidade” que possibilita com que as desigualdades continuem a ser pactuadas (BENTO, 2002).

Atitudes antirracistas demandam o rompimento com este pacto; denunciar os privilégios da branquitude e o racismo, por exemplo, pode ser um passo importante, mas quantas pessoas brancas estão realmente engajadas nisto? Evidentemente que há algumas, porém, em sua grande maioria, são pensadoras/es negras/os que dedicam ao estudo e à pesquisa sobre o racismo, o que pode gerar uma sobrecarga para pessoas negras, que tem de se tornar “especialistas” no assunto para se proteger da violência institucional e social do racismo, praticadas, principalmente, pelas pessoas brancas. A branquitude se isenta de uma responsabilidade que é sua, refugiando-se no “silêncio” confortável, escapando-se da historicidade de sua localização e do engajamento na luta antirracista.

Muitos brancos progressistas que combatem a opressão e as desigualdades silenciam e mantêm seu grupo protegido das avaliações e análises. Eles reconhecem as desigualdades raciais, só que não associam essas desigualdades raciais à discriminação e isto é um dos primeiros sintomas da branquitude. Há desigualdades raciais? *Há!* Há uma carência negra? *Há!* Isso tem alguma coisa a ver com o branco? *Não!* É porque o negro foi escravo, ou seja, é legado inerte de um passado no qual os brancos parecem ter estado ausentes.” (BENTO, 2002, p. 2 e 3)

3.4 a produção de conhecimento não é neutra

Grada Kilomba (2019) revela como conceitos de conhecimento, erudição e ciência estão intrinsecamente ligados ao poder e à autoridade racial. A autora questiona a produção de conhecimento, demonstrando que “a academia não é um lugar neutro, tampouco simplesmente um espaço de conhecimento e de sabedoria, de ciência e erudição, mas também é um espaço de v-i-o-l-ê-n-c-i-a” (idem, p.51). Grada diz que o projeto supremacista branco define currículos, objetos de pesquisa e campos de estudo em universidades, atribuindo à negritude um lugar de marginalização e silêncio, ou ainda, um lugar de “objeto de pesquisa”, em que o corpo negro é pesquisado e cientificizado pelo poder da autoridade racial branca (KILOMBA, 2019).

A “ciência” não é, nesse sentido, um simples estudo apolítico da verdade, mas a reprodução de relações raciais de poder que ditam o que deve ser considerado verdadeiro e em quem acreditar. Os temas, paradigmas e metodologias do academicismo tradicional - a chamada epistemologia - refletem não um espaço heterogêneo para a teorização, mas sim os interesses políticos específicos da sociedade *branca*. (Collins, 2000; Nkweto Simmonds, 1997 apud Kilomba, 2019, p.53 e 54).

Grada Kilomba é artista interdisciplinar, escritora, professora e pesquisadora, nascida em Lisboa e com raízes em Angola e São Tomé e Príncipe. Como escrito na orelha de seu livro, resultado de sua pesquisa de doutorado, “Memórias da Plantação” (2019), suas pesquisas refletem sobre memória, raça, gênero, pós-colonialismo e sua obra se estende a performance, encenação, instalação e vídeo. Para Grada, tem havido uma grande resistência no contexto dos discursos feministas ocidentais em aceitar e teorizar o racismo como uma dimensão central e crucial da experiência de mulheres, pois através do racismo, o grupo racial branco mantém seus privilégios. Para Grada Kilomba (2019), ter consciência sobre os processos de racismo não é apenas uma questão moral, mas um processo psicológico que envolve trabalho, desconstrução, desconforto e engajamento. Grada (2019) sugere à pessoa branca que se pergunte: “como dismantelar meu próprio racismo?”, em vez de perguntar-se:

“sou racista?”, pois a primeira forma de questão induz a uma tomada de consciência e ação, enquanto a segunda pode não levar a nenhuma atitude de fato. Sendo o racismo estrutural, mais eficaz do que individualizar a questão, é engajar-se em processos coletivos, reconhecendo-se como parte integrante de uma sociedade desigual, herdeira de um processo civilizatório colonizador, que ainda reproduz “relações coloniais” ou “relações raciais de poder”, que refletem os interesses políticos específicos da sociedade branca (KILOMBA, 2019, p.53). Depois que o indivíduo reconhece a realidade do seu racismo, deve se engajar, atuando na realidade, com atitudes de reparação, através de processos, atos, ações, “através da mudança de estruturas, agendas, espaços, posições, dinâmicas, relações subjetivas, vocabulário, ou seja, através do abandono de privilégios” (KILOMBA, 2019, p.46).

A luta antirracista não é parte das preocupações das feministas ocidentais, principalmente porque suas precursoras *brancas* não foram e não são confrontadas com a violência racista, mas “somente” com a opressão de gênero. O gênero tornou-se, assim, o único foco de suas teorias. (KILOMBA, 2019, p.103)

Grada Kilomba diz que é urgente descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento e cita Irmgard Staeuble (2007, p.90) para dizer que o colonialismo é a imposição da autoridade racial, que se exerce não apenas sobre as terras indígenas, os modos indígenas de produção, as leis e os governos indígenas, mas também “sobre todos os aspectos dos saberes, línguas e culturas indígenas” (KILOMBA, 2019, p.53). Assim, aspectos diversos relativos aos costumes, ao modo de vida e aos conhecimentos indígenas e negros são colocados em segundo plano por aquelas e aqueles que frequentam a academia e outros espaços institucionais de poder, contribuindo para que a validação do conhecimento seja definida por pessoas brancas. Grada Kilomba diz: “o que encontramos na academia não é uma verdade objetiva científica, mas sim o resultado de relações desiguais de poder de ‘raça’”. (KILOMBA, 2019, p.53).

A branquitude se construiu como ponto de referência a partir do qual outras identidades raciais são colocadas como “diferentes”, num processo característico de discriminação, em que “as diferenças construídas estão inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos” (KILOMBA, 2019, p.75). Grada explica que esses valores hierárquicos implicam um processo de construção de estigmas e inferiorizações, que atribuem determinadas características a grupos raciais, em que pessoas são vistas como problemáticas, difíceis, exóticas, prigosas, preguiçosas, incomuns etc, numa mistura que combina preconceito e poder, dando forma ao racismo, sendo que “o racismo é a supremacia branca” (idem, p.76).

Percebemos, então, que Grada Kilomba iguala o racismo à supremacia branca, colocando em evidência os mecanismos dos quais a branquitude se utiliza para manter seus privilégios e suas possibilidades de oprimir. A experiência de pessoas negras com o racismo coloca em risco o conforto da sociedade branca, perturbando a estável imunidade branca (idem, p.72). E, nesse sentido, as mulheres negras, devido ao fato de estarem submetidas às discriminações racistas e sexistas, seriam, dentre todos os grupos sociais, as mais capazes de estabelecer análises precisas a respeito do modo como funcionam as opressões, considerando o duplo viés de violência a qual têm de responder. Inspirada nos conceitos de “margem” e “centro”, desenvolvidos por bell hooks, Grada Kilomba diz que:

Focamos nossa atenção tanto no centro como na margem, pois a nossa sobrevivência depende dessa consciência. Desde o início da escravização, nos tornamos especialistas em “leituras psicanalíticas do outro *branca/o*” (hooks, 1995, p.31), e em como a supremacia branca é estruturada e executada. Em outras palavras, somos especialistas em branquitude crítica e pós-colonialismo. Nesse sentido, a margem não deve ser vista apenas como um espaço periférico, um espaço de perda e privação, mas sim como um espaço de resistência e possibilidade. (KILOMBA, 2019, p.68).

Grada Kilomba e outras teóricas negras e decoloniais oferecem não apenas uma perspectiva de conhecimento situada, mas também um novo paradigma de libertação coletiva, dado que suas localizações como mulheres negras na sociedade permitem que analisem com mais perspicácia as consequências nefastas do sistema colonial, oferecendo uma perspectiva capaz de libertar toda a sociedade através da denúncia e da superação dos privilégios raciais e, logo, racistas.

3.5 debates antirracistas na universidade

Ao tratar a questão do racismo ao nível estrutural (ALMEIDA, 2019) podemos compreender que atitudes isoladas não são suficientes para combater o processo histórico do racismo na sociedade brasileira. Silvio Almeida (2019) compreende que a representatividade institucional é fundamental, mas não se restringe à presença de integrantes de minorias em funções de Estado ou em atividades partidárias-políticas, mas sim sua participação em espaços de poder e prestígio social, inclusive no interior dos centros de difusão ideológica como os meios de comunicação e a academia.

Nesse sentido, a presença de pessoas negras em espaços universitários é fundamental, pois denuncia e desbloqueia os modos de fazer educação pautados numa lógica branca e racista. Infelizmente, muitas instituições de ensino não possuem pessoas negras no seu

quadro docente e nessas instituições poucas pessoas trabalham o feminismo e a luta antirracista e anticapitalista em suas práticas e pesquisas e há diversos problemas envolvidos nesta questão. Aprender sobre o racismo e o sexismo são necessidades coletivas para a superação das desigualdades e discriminações. Quem se prejudica quando determinados temas não são abordados em sala de aula ou em pesquisas, de forma responsável, são principalmente, mulheres, pessoas negras, LGBTQs e classe trabalhadora. É necessário fomentar este diálogo como parte constitutiva das agendas institucionais, a fim de repararmos injustiças históricas e aprendermos a conviver sem reproduzirmos violências racistas e sexistas, reconhecendo-nos numa luta comum contra as opressões.

Sabemos da importância política do movimento negro e do movimento feminista para a emancipação coletiva da sociedade e a superação do sistema capitalista, patriarcal e racista. Ainda assim, o que vemos é que estudos feministas são vistos como uma questão para as mulheres e estudos antirracistas como uma questão para os negros. Isto é um grande problema, pois desresponsabiliza os homens pela manutenção do sexismo e do patriarcado e desresponsabiliza os brancos pela discriminação racial e manutenção da supremacia racial branca, que é justamente perpetuada por esta classe racial.

Apesar da existência da Lei 10.639, de 2003, que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, incluindo no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, ainda não houve uma efetiva adesão por parte de universidades e escolas no que diz respeito ao estudo de perspectivas negras da história. Mulheres negras são menos referenciadas e estudadas em escolas e universidades e têm suas produções invisibilizadas pela dupla discriminação do racismo e do sexismo.

Em 2012 quando entrei na graduação, o debate feminista e antirracista estava menos em pauta na universidade. As palavras que se ouviam em sala de aula eram outras. Não ouvíamos falar sobre Lélia Gonzalez, apesar da sua grande importância para a cultura brasileira e para os estudos em psicanálise e psicopatologia. Nesses últimos dez anos muita coisa mudou no Instituto de Psicologia na UFRGS. A implementação da Política de Ações Afirmativas, instituídas na Universidade Federal do Rio Grande do Sul em 2008 e acompanhadas desde 2012 por um órgão de gestão, a Coordenadoria de Acompanhamento do Programa de Ações Afirmativas (CAF), teve um impacto importante porque enegreceu a universidade, promovendo a entrada de estudantes negras e negros, que denunciaram as lógicas racistas que operam nas universidades. O movimento negro estudantil na universidade é responsável pelas mudanças à nível institucional e social que têm acontecido no âmbito das relações e do desfazimento das instituições racistas. É a presença de estudantes negras e negros que transforma o cenário da universidade, fazendo, por exemplo, com que o tema da

raça esteja hoje presente nesta pesquisa. Mudanças a nível macro e micropolítico que afetam a matéria, a memória e os sentidos de nossos corpos e instituições. Viva ao aquilombamento da Universidade!

A Lei Nº 12.711/2012 que dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições de ensino técnico de nível médio prevê em cada curso um mínimo de 50% de vagas destinadas a estudantes que cursaram integralmente o ensino fundamental em escolas públicas, com renda igual ou inferior a 1,5 salário-mínimo per capita. Em cada instituição federal, as vagas devem ainda ser preenchidas por autodeclarados pretos, pardos e indígenas e por pessoas com deficiência, em proporção à população da unidade da Federação onde está instalada a instituição¹³.

A luta pelo acesso à educação sempre foi uma questão central para o movimento negro. Apesar de ter a segunda maior população negra do mundo, ficando atrás apenas da Nigéria, no Brasil, a história da colonização produziu um quadro de extrema desigualdade entre grupos étnicos, num sistema que beneficia injustamente uma elite branca herdeira de privilégios raciais e econômicos e isto se reflete na universidade. Em 2017, os índices do IPEA revelaram a desigualdade racial no acesso ao ensino superior entre pessoas com mais de 25 anos: 9,3% da população negra possuía ensino superior completo, em comparação a 22,9% da população branca.

Na Psicologia, graças à mobilização de estudantes durante a Ocupação do Instituto em 2016, a disciplina de Relações Étnico-Raciais entrou para o currículo como obrigatória para a graduação e o combate ao racismo e ao sexismo passou a transversalizar mais e mais os programas de várias disciplinas. Vimos exposições no salão do Instituto, palestras e oficinas sobre temas que antes não eram tão comuns. O que antes era negligenciado como parte importante dos estudos em saúde passou a receber mais atenção por parte de toda a comunidade do instituto. Pessoas brancas, como eu, viram-se na necessidade de se confrontar com sua própria racialidade e com seus racismos internalizados. As críticas e as denúncias às lógicas racistas e sexistas na instituição mobilizaram estudantes, professoras/es e técnicas/os do curso, de modo que observamos uma onda de trabalhos, pesquisas, palestras e intervenções que traziam a negritude, a branquitude e as relações étnico-raciais como temática. Estudantes da graduação escreveram trabalhos de conclusão sobre racismo, sobre feminismos, sobre meio ambiente, sobre a luta de povos indígenas, dentre outros temas que antes não eram tão comuns aos debates na psicologia.

13A lei pode ser consultada em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm

Em 2016, depois que estudantes se reuniram numa Assembleia e tiraram um posicionamento coletivo contra a PEC 241, depois nomeada PEC 55, que congelava os gastos públicos em educação durante 20 anos, ocorreu a Ocupação do Instituto de Psicologia da UFRGS, que rompeu com a rotina de trabalho e aula de todas pessoas que frequentavam o prédio, instaurando um novo modo de fazer educação. Dezenas de estudantes se reuniam em reuniões e assembleias, em espaços coletivos de convivência, preparando almoços e jantas no diretório, dormindo nas salas de aula, tocando violão, discutindo política, trocando ideias sobre o currículo do curso e sobre os problemas referentes à formação e à educação pública no país. As ocupações pintaram o chão e as paredes do Instituto com poesias e desenhos e proporcionaram uma intensa troca política entre estudantes de diferentes etapas do curso, que de forma autogestionada se mobilizaram e provocaram mudanças na instituição. Jesse Rodrigues (2020) escreve sobre as ocupações do instituto em seu TCC e diz que:

A Psicologia na UFRGS, depois desse movimento (e de outros como esse), se repensou, se multiplicou, se diversificou ainda mais, a sua estrutura europeia, branca, classe média/alta, cis-heteronormativa foi posta em questão. Tiveram diversas rodas de conversa sobre questões étnico-raciais, de gênero e sexualidade. A lógica que constituía três templos de saberes a partir dos três departamentos do Instituto de Psicologia perdeu força e lógicas que trabalham com uma transdisciplinaridade entre os saberes foram se implementando. (RODRIGUES, 2020, p.78).

Este caráter de questionamento transdisciplinar sobre a produção dos saberes acadêmicos e os referenciais epistemológicos que guiavam a formação seguiu produzindo novos agenciamentos. A luta antirracista e feminista ganhou mais espaço de discussão dentro da sala de aula e fora dela. Foi criada a Comissão Permanente de Combate ao Racismo (CPCR), que conta com a participação de professoras, estudantes, técnicas e técnicos engajados em promover ações antirracistas que modifiquem as práticas pedagógicas excludentes e discriminatórias.

Muitas professoras e professores brancos, bem como estudantes, expuseram suas dificuldades sobre o trabalho com esses temas. Uma questão interessante sobre isso é que trabalhar com “gênero-raça-classe” como categorias de análise exige que não apenas se estude o tema, mas que efetivamente se posicione como sujeito político atravessado pelas lógicas racistas, sexistas e elitistas. Quer dizer, docentes e discentes acabam tendo que se reconhecer diante desses marcadores, nomeando sua racialidade, sua cor, seu gênero, sua classe, seus privilégios, suas bagagens culturais, localizando-se como sujeita/o que ocupa um lugar social nas redes de poder.

Discutir gênero, raça e classe em sala de aula se mostrou um enorme desafio. Falar sobre os privilégios, a opressão e a violência segregativa e racial causaram desconforto, principalmente nas pessoas brancas que não estavam acostumadas a discutir sua própria racialidade. Porém, já percebemos então que o incômodo e o mal-estar das análises de “raça, gênero e classe” e dos debates em torno do tema são necessários de serem administrados, dado que as dificuldades que trazem à tona são apenas expressões de males muito maiores causados pelo racismo.

Estas questões nos aproximam de mais perguntas: Se gravássemos uma aula hoje, quais são as palavras que mais ouviríamos dizer? Quem são os autores e as autoras que seriam referenciadas? Como se discute relações raciais em sala de aula? Como se fala de gênero? Como a psicologia narra suas perspectivas sobre saúde mental? E saúde da mulher? Saúde da população negra? da população trans? luta de povos indígenas? Que tipos de subjetividades, escutas, sensibilidades e produtores de subjetividade se formam num curso de Psicologia? O que se produz quando se estuda com profundidade a psicanálise de Freud e Lacan, ao mesmo tempo em que se negligencia a importância de outras literaturas escritas por mulheres? O que muda quando nos dedicamos a estudar mulheres negras como Lélia Gonzalez e Maria Aparecida Silva Bento?

Estas perguntas me acompanharam ao longo da graduação e da pós-graduação. Encontrei escuta e orientação por parte de mulheres que estavam sensibilizadas pelos feminismos e lutas antirracistas. Professoras que me ensinaram sobre educação através de suas presenças em minha vida. Professoras que me ajudaram a reescrever minha relação com a escrita e a produção de conhecimento. Professoras que estão presentes nas linhas desta pesquisa como incentivo dessa construção. Gislei, Paula, Miriam, Raquel, Simone, Mirna, Tania, Rose, mulheres professoras que fazem parte da minha formação. Celebro suas existências, celebro a transmissão que me foi feita. Se hoje estou referenciando mulheres em minha pesquisa é porque há mulheres que me antecedem e que também celebram a vida de outras mulheres.

3.6 o feminismo negro de Lélia Gonzalez

Eu sou uma mulher nascida de família pobre, meu pai era operário, negro, minha mãe uma índia analfabeta. Tiveram 18 filhos e eu sou a 17ª. E acontece que nessa família todos trabalhavam, ninguém passava da escola primária, mesmo porque o esquema ideológico internalizado pela família era esse: estudava-se até a escola primária e, depois, todo mundo ia à batalha em termos de trabalho para ajudar a sustentar o resto da família. (GONZALEZ, 1994, p.383).

Esta é uma fala de Lélia Gonzalez em entrevista concedida à Heloísa Buarque de Hollanda e Carlos Alberto M. Pereira, em 1980, publicada em 1994 na Revista Estudos Feministas, da UFSC. Na ocasião, Lélia relata fatos de sua vida pessoal, demonstrando como sua luta antirracista e feminista está intimamente relacionada à sua história de vida pessoal e ao fato de ter sido uma mulher negra e brasileira que teve condições de desenvolver seus estudos, mesmo tendo nascido em uma família da classe trabalhadora. Filha de Urcinda Serafim d'Almeida e Accacio Joaquim d'Almeida, Lélia mudou-se de Minas Gerais para o Rio de Janeiro em 1942, pois um de seus irmãos, Jaime, tornou-se jogador de futebol no Flamengo. Em 1958, Lélia graduou-se em história e geografia na Universidade do Estado da Guanabara (UEG), atual UERJ, e depois em filosofia na mesma universidade, em 1963. Trabalhou como professora na rede pública e fez mestrado em comunicação social e doutorado em antropologia política e social, em São Paulo. Foi docente na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC - Rio) e na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ).

Lélia Gonzalez foi pioneira na formação de movimentos negros e feministas no Brasil nas décadas de 70 e 80 e é uma das mais importantes referências em estudos da cultura brasileira. Em 1978, Lélia participou da fundação do Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial, depois rebatizado Movimento Negro Unificado (MNU). Ajudou a fundar o Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN), o Coletivo de Mulheres Negras N'Zinga (1983) e o bloco afro Olodum. Foi responsável por iniciar o primeiro curso de Cultura Negra na Escola de Artes Visuais do Parque Lage em 1976 e integrou a primeira formação do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) entre 1985 e 1989. Participou também da fundação do Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, em 1975, onde desenvolveu estudos em psicanálise junto a M.D. Magno.

A experiência de vida de Lélia está diretamente relacionada ao seu ativismo político, que se desenvolveu num contexto de lutas contra a ditadura militar brasileira, instituída pelo Golpe Militar de 1964. Sua atuação marcou inúmeros seminários e encontros internacionais de mulheres, em que pautou a necessidade de se enfrentar o racismo, além do sexismo, chamando a atenção para a perspectiva das mulheres negras e indígenas, com ênfase nos processos históricos no Brasil e na América Latina. A valorização da cultura negra e indígena é central em sua obra, que denuncia o colonialismo da cultura branca europeia e defende que a cultura brasileira é muito mais negra, africana e indígena do que branca e europeia. Lélia é uma referência muito importante para o movimento negro e feminista no Brasil e para as lutas anticoloniais. Suas pesquisas sobre cultura brasileira revelam um pensamento

vanguardista e afrocentrado. Estudou autores pan-africanistas como Cheikh Anta Diop, dedicando-se a traduzi-lo do francês para o português, ou *pretuguês*, como o conceito que inventou, para enfatizar o fato de que o português brasileiro é diferente do português de Portugal. O *pretuguês* seria a língua brasilência por excelência, que foi transmitida pelas mulheres negras, através da figura da “mãe preta”, cuja língua tinha todo um acento de Kinbundo, de Ambundo e de outras das línguas africanas, que foram passadas para brasileiros não apenas através da pronúncia, mas também como um modo de ser, de sentir e de pensar (GONZALEZ, 1994, p.385).

Lélia foi amiga pessoal de Abdias do Nascimento e de Carlos Moore e esteve presente no último discurso de Aimé Césaire¹⁴, de modo que suas análises sobre a desigualdade racial brasileira trouxeram importantes considerações para os movimentos anti-coloniais do século XX. Além de criticar o colonialismo e o racismo, Lélia trouxe para o centro da questão a experiência da mulher negra, o que contribuiu para que se delineasse um pensamento feminista negro, em que teoria e práxis são indissociáveis. Lélia fez importantes alianças políticas, especialmente na América Latina, no Caribe e na África, por onde passou, participando de conferências e encontros internacionais.

Seus textos surpreendem pelo seu caráter discursivo preciso e criativo. Em 1979, Lélia apresentou o ensaio “A mulher negra na sociedade brasileira”, na Universidade da Califórnia, ocasião em que se aproximou de Angela Davis. Em 1984, apresentou “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, e em 1988: “A categoria político cultural da amefricanidade” e “Por um feminismo afro-latino-americano”, textos riquíssimos em conceitos, análises históricas, figuras de linguagem, denso no sentido da estrutura, do conteúdo e da forma. Textos que revelam uma perspectiva de análise da cultura brasileira que mistura diferentes teorias e linguagens para expressar as contradições da formação da identidade nacional e do problema do racismo.

3.6.1 o racismo à brasileira

Lélia Gonzalez (1988) diz que o racismo à brasileira é um racismo que nega sua existência e se volta contra aquelas e aqueles que são o testemunho vivo da presença africana no Brasil, negras e negros, estendendo-se também ao que designa aspectos da formação multirracial e multicultural do país. Devido à formação sócio-histórica consequente da colonização, há uma crença falaciosa e racista que supõe a superioridade da identidade racial

¹⁴Para saber mais sobre a relação de Lélia com o pan africanismo recomendo a leitura do artigo do blog Pensamentos Mulheristas: <https://pensamentosmulheristas.wordpress.com/2016/07/29/lelia-gonzalez-e-o-pan-africanismo/>

branca. A identificação (consciente ou inconsciente) com as matrizes civilizatórias brancas/europeias, em detrimento da identificação com as matrizes civilizatórias negras/africanas, configura um racismo por “denegação”, que Lélia recupera de Freud (com o conceito de *Verneinung*) como o: “processo pelo qual o indivíduo, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença” (LAPLANCHE E PONATALIS, 1970 apud GONZALEZ, 1988).

Um dos aspectos do racismo à brasileira, portanto, é a negação do próprio racismo, que “se constitui como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (GONZALEZ, 1984, p.224). Utilizando conceitos da psicanálise, Lélia explica que a ideologia do branqueamento e o racismo por denegação são sintomas de uma cultura colonizada que produz a identificação do dominado com o dominador, reforçando o “mito da democracia racial” (GONZALEZ, 1984).

O racismo latinoamericano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. (GONZALEZ, 1988, p.73).

Esta ideologia é veiculada pelos meios de comunicação de massa e por aparelhos ideológicos, reproduzindo e perpetuando a crença de que os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais (GONZALEZ, 1988). Isto se configura como um mito, o “mito da superioridade branca”, que demonstra seus efeitos através da fragmentação da identidade racial, produzindo, por exemplo, o desejo internalizado de “embranquecer” (“limpar o sangue”, como se diz no Brasil), numa simultânea negação da raça e da própria cultura (GONZALEZ, 1988).

O mito da democracia racial e a miscigenação como processo de embranquecimento da cultura e do povo brasileiro se reproduzem por meio de discursos e práticas que naturalizam os séculos de escravidão e de violência, criando uma ideia de que “somos iguais perante a lei”, numa falsa ideia de harmonia interracial, que assume um caráter meramente formalista (GONZALEZ, 1988). Lélia demonstrou que o racismo no Brasil se disfarça de democracia racial, numa ideia de que somos “um país de todas as raças”, que é na verdade uma distorção sobre a real situação da discriminação racial, que concede injustamente privilégios a brancos, numa hierarquia racial que, articulada ao sexismo, “produz efeitos violentos sobre a mulher negra em particular” (GONZALEZ, 1988, p.224).

Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano. Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida como qualquer um. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com umas feições tão finas... Nem parece preto. (GONZALEZ, 1984, p.226).

As palavras de Lélia denunciam o discurso racista, colocando em palavras a expressão do racismo à brasileira, um racismo por denegação, um racismo velado, que se expressou de forma particular na América Latina devido à “sólida experiência quanto aos processos mais eficazes de articulação das relações raciais” (GONZALEZ, 2020, p.120), pois Espanha e Portugal, países invasores da América, adquiriram longa experiência com guerras seculares contra a presença de outros povos que professavam o islã e que invadiram a Ibéria em 711, povos que eram majoritariamente negros (6700 mouros e 300 árabes) (GONZALEZ, 1988). Para pensar a formação histórica do Brasil e o sintoma brasileiro colonizatório por excelência - o racismo - é preciso compreender que antes de chegar ao Brasil, os portugueses já haviam enfrentado a ocupação árabe e judaica em seu território. Sem os conhecimentos árabes, não teria sido possível a revolução tecnológica na península Ibérica que permitiu as navegações colonizadoras acontecerem, tampouco teria sido possível desenvolver um tipo de dispositivo eficaz para classificar as pessoas de forma discriminatória.

Segundo Lélia (1988), mouros e judeus eram sujeitos a um violento controle social e político e as sociedades que vieram a construir o que chamamos de América Latina foram sociedades herdeiras das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas, que eram sociedades racialmente estratificadas e que dispensavam formas abertas de segregação, que garantiam a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante.

3.6.2 amefricanidade

[o Brasil] por razões de ordem geográfica e, sobretudo, de ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente brancas, europeias. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latidindade, por inexistente, teve o *t* trocado pelo *d*, para aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina (não é por acaso que a neurose cultural brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (e não apenas os “pretos” e os “pardos” do IBGE são *ladinoamefricanos*. (GONZALEZ, 1988, p.69)

Ao propor o conceito de “amefricanidade” como uma categoria político-cultural, Lélia diz que tem a intenção de trazer um olhar novo e crítico para a formação histórico-cultural do Brasil, que valoriza e evidencia a presença negra na construção cultural do continente americano (GONZALEZ, 1988). Lélia diz que esta abordagem leva em consideração as exigências da interdisciplinaridade e tem implicações políticas e culturais democráticas, pois ultrapassa limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, permitindo um entendimento mais profundo sobre a América, que valoriza os modelos sociais africanos e a experiência da Diáspora Africana como um elemento comum que deve ser reconhecido como fundamental na construção política e identitária dos países *Amefricanos*, onde “a herança africana sempre foi a grande fonte reivindicadora de nossas forças” (GONZALEZ, 1988, p.78). Para Lélia, a chamada América Latina é muito mais ameríndia e amefricanada do que qualquer outra coisa, e por isso apresenta-se como melhor exemplo de racismo por denegação, porque foi capaz de criar formas eficazes de alienação que não reconhecem as inúmeras marcas profundas da presença negra e indígenas na formação cultural de todo o continente.

a categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de *Amefricanidade* está intimamente relacionada àquelas de panafricanismo, “Négritude”, “Afrocentricity” etc (1988, p.76).

Inspirada em trabalhos de *africanos* e *amefricanos* como Cheik Anta Diop, Théophile Obenga, George C.M. James, Yosef A,A, Ben-Jochannan, Ivan Van Sertima, Franz Fanon, Walter Rodney, Molefi Kete Asante, Abdias do Nascimento e outros (GONZALEZ, 1988, p. 77), Lélia reivindicou um entendimento particular da realidade dos povos do continente americano, defendendo uma nova linguagem e um novo modelo de autodesignação, que abandona as reproduções do imperialismo e reafirma a particularidade da experiência na América como um todo, reconhecendo os profundos laços que temos com África (GONZALEZ, 1988, p.79). Assim, a *Amefricanidade*, como identidade política e cultural, caberia a todos povos do continente, de Cuba, Haiti, Brasil, Estados Unidos e demais países da América Latina. Se o racismo é o sistema de dominação das Américas, que “estabelece uma hierarquia racial e cultural que opõe a ‘superioridade’ branca ocidental à ‘inferioridade’

negroafricana” (GONZALEZ, 1988, p.79), então a Amefricanidade é o “testemunho de luta e de sacrifício” (idem, p.79) de povos africanos que resistiram bravamente a esta dominação.

Já na época escravista, ela [a amefricanidade] se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização livre, cuja expressão concreta se encontra nos *quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronagens e maroon societies*, espalhadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente (Larkin Nascimento, 1981, apud GONZALEZ, 1988, p.99).

Segundo Lélia (1988, p.78), ao assumirmos a *amefricanidade*, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente, com suas contribuições do mundo panafricano, que considera “a heróica resistência e a criatividade na luta contra a escravização, o extermínio, a exploração, a opressão e a humilhação”. Lélia (1988) destaca que a amefricanidade tem um valor metodológico, pois resgata uma “unidade específica”, que considera a América como um sistema etnográfico de referência que é criação nossa e de nossos antepassados que viveram no continente; uma unidade política e cultural inspirada em modelos africanos.

As contribuições de Lélia Gonzalez, Grada Kilomba, Maria Aparecida Silva Bento e Lia Vainer nos movimentam para pensar uma universidade feminista e antirracista, *amefricana*, comprometida com uma práxis decolonial e libertadora. As análises e as denúncias feitas por essas mulheres nos instigam a seguir pensando sobre a necessidade de uma profunda transformação, uma práxis-política de formação e produção de conhecimento.

3.7 sala de aula com bell hooks

Nascida Gloria Jean Watkins, no dia 25 de Setembro de 1952, em Hopkinsville, uma pequena cidade no estado de Kentucky, nos Estados Unidos, bell hooks é o nome que adotou como pseudônimo para sua voz de escritora, em homenagem à sua avó materna, Bell Blair Hooks, e o escreve sempre em letras minúsculas, numa atitude que busca dar mais ênfase às suas ideias do que à sua identidade pessoal.

O percurso de vida de bell hooks e sua produção crítica e literária oferecem recursos para pensarmos ações que possam transformar as relações afetivas, pedagógicas, políticas, ecológicas e espirituais. Menciono essas categorias porque a autora as cita no livro “Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade” (2017), em que narra belíssimas experiências de sua prática como docente em uma sala de aula multicultural. Com

a experiência em disciplinas como Estudos da Mulher (women's studies), bell hooks desenvolveu uma prática pedagógica feminista e antirracista e tornou-se uma das principais referências em educação política na contemporaneidade.

Minhas práticas pedagógicas nasceram da interação entre as pedagogias anticolonialista, crítica e feminista, cada uma das quais ilumina as outras. Essa mistura complexa e única de múltiplas perspectivas tem sido um ponto de vista envolvente e poderoso a partir do qual trabalhar. Transpondo as fronteiras, ele possibilitou que eu imaginasse e efetivasse práticas pedagógicas que implicam diretamente a preocupação em questionar as parcialidades que reforçam os sistemas de dominação (como o racismo e o sexismo) e ao mesmo tempo proporcionam novas maneiras de dar aula a grupos diversificados de alunos. (hooks, 2017, p.20)

Quando hooks nasceu, vigorava nos Estados Unidos o regime de segregação racial conhecido como “apartheid”, que segregava as pessoas com base em critérios étnicos e raciais. Ela conta que crescer em escolas de ensino fundamental frequentadas unicamente por pessoas negras foi uma verdadeira experiência de aprendizado como revolução, pois todas as professoras da escola Booker T. Washington, onde estudou, eram mulheres negras e estavam comprometidas com a luta antirracista. Sobre suas professoras, diz:

Aprendemos desde cedo que nossa devoção ao estudo, à vida do intelecto, era um ato contra-hegemônico, um modo fundamental de resistir a todas as estratégias brancas de colonização racista. Embora não definissem nem formulassem essas práticas em termos teóricos, minhas professoras praticavam uma pedagogia revolucionária de resistência, uma pedagogia profundamente anticolonial. Nessas escolas segregadas, as crianças negras consideradas excepcionalmente dotadas recebiam atenção especial. As professoras trabalhavam conosco e para nós a fim de garantir que realizássemos nosso destino intelectual, e, assim, edificássemos a raça. Minhas professoras tinham uma missão. (hooks, 2017, p.10 e 11).

As professoras de bell hooks também foram professoras de sua mãe, suas tias e seus tios, de modo que conheciam a realidade social de sua família, a igreja que frequentavam, seu modo de vida, de modo que sua experiência de aprendizado era contextualizada dentro de uma estrutura familiar geracional (hooks, 2017). Ir à escola era uma atividade que lhe proporcionava alegria e prazer; gostava de aprender, sentia o lugar do êxtase e do perigo, como descreve, sendo este um lugar onde podia se confrontar com outras ideias e se reinventar, diferente de sua casa, onde sentia que era obrigada a se conformar com a noção que outras pessoas tinham sobre quem ou como deveria ser (hooks, 2017).

A relação de bell hooks com a escola e a educação transformou-se com a chamada “integração racial”, quando fora obrigada a frequentar escolas de pessoas brancas, onde o que

se esperava de pessoas negras não era o desejo ardente de aprender, mas sim a obediência a um sistema racista, em que professores brancos reforçavam a opressão, através de suas práticas, inferiorizando estudantes negros, os quais eram constantemente tratados como se fossem incapazes de aprender (hooks, 2017). A autora conta que o conhecimento valorizado nas escolas dos brancos já não tinha a ver com a luta antirracista e resumia-se à pura informação; o desejo de aprender, que antes era uma ferramenta revolucionária, era ali compreendido como ameaça à autoridade branca (hooks, 2017).

Esta experiência negativa alertou bell hooks desde cedo sobre as práticas educacionais racistas e ela se engajou em defender a educação como prática de liberdade e de transformação social. Quando entrou na universidade, em Stanford, reconheceu o mesmo modelo de aprendizado como obediência à autoridade, e soube que não queria se tornar uma trabalhadora que atuasse para reforçar os regimes de dominação. Mesmo não gostando o formato das aulas, lutou por se tornar uma pensadora independente, e ainda na graduação escreveu seu primeiro livro, publicado anos depois, em 1981, sob o título de: “*Ain’t I a woman? Black woman and feminism*”, que no Brasil foi traduzido como: “E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo”. O título do livro é uma referência ao memorável discurso de improviso declamado em 1851 por Sojourner Truth, mulher abolicionista afro-americana que denunciou o racismo e o sexismo presentes no movimento sufragista de mulheres na Women’s Convention¹⁵.

Desde sua graduação, bell hooks já sabia com que tipo de pedagogia gostaria de se envolver: uma pedagogia radical, crítica e feminista, nascida das interações com pedagogias anticolonialistas, que misturavam múltiplas perspectivas e incluíam o reconhecimento de determinantes relativos à classe social, à raça, às práticas sexuais, à nacionalidade, ao gênero e a outros marcadores. Estas preocupações estavam presentes desde a publicação desse seu primeiro livro, que foi um marco dentre as produções de jovens pensadoras negras, num universo acadêmico majoritariamente frequentado e conduzido por homens brancos e heterossexuais.

O fato de bell hooks ser uma mulher negra confere ao seu pensamento uma localização insurgente, de alguém que experienciou, através da própria vida, as consequências de sofrer do racismo e do sexismo, num duplo viés de discriminação. hooks utiliza sua experiência pessoal como potência analítica, oferecendo importantes ferramentas para pensarmos a consideração progressiva de si. Para ela, teoria e práxis são domínios inseparáveis e a experiência é uma valiosa fonte de conhecimento para se acessar uma

¹⁵Neste endereço é possível encontrar um ótimo relato escrito por Angela Davis a respeito de Sojourner Truth: https://blogdaboitempo.com.br/2018/11/26/angela-davis-a-potencia-de-sojourner-truth/?blogsub=pending#blog_subscription-3.

perspectiva sobre a realidade. Seu olhar para a própria vida torna-se um caminho de acesso investigativo às lógicas de dominação e opressão, por isso a autora não se poupa em relatar suas memórias, tanto no que diz respeito à sua relação com processos educativos, como no que tange às suas relações amorosas, familiares, políticas, de amizade etc.

Se o testemunho pessoal, a experiência pessoal é um terreno tão fértil para a produção de uma teoria feminista libertadora, é porque geralmente constitui a base da nossa teorização. Enquanto trabalhamos para resolver as questões mais prementes da nossa vida cotidiana (nossa necessidade de alfabetização, o fim da violência contra mulheres e crianças, a saúde da mulher, seus direitos reprodutivos e a liberdade sexual, para cita algumas), nos engajamos num processo crítico de teorização que nos capacita e fortalece. (hooks, 2017, p.97).

hooks conta que desde que entrou na faculdade sabia que o trabalho de intelectuais e acadêmicos envolvia uma busca constante e holística por “autoatualização”, um conceito que utiliza para ressaltar o papel de pessoas e de professores na busca por integridade. Este conceito aponta para a necessidade de pensar a construção da própria subjetividade como uma realidade que necessita ser revisitada, investigada e questionada, a fim de que possamos ser cada vez mais conscientes sobre o modo como nossa existência opera para afirmar a vida e sua diversidade, ou para reforçar a exploração e a dominação. O cuidado em saúde, o bem-estar espiritual e a orientação intelectual são enfatizados por bell hooks, que acredita ser necessário superar as dualidades mente/corpo, social/pessoal, de modo que a construção da identidade das pessoas e de suas práticas se tornam aspectos importantes a serem minuciosamente investigados como parte do processo filosófico de construção do conhecimento e de intervenção social.

bell hooks considera que a busca por autoatualização proporciona um fundamento epistemológico que nos possibilita “entender como sabemos o que sabemos” (hooks, 2017, p.258), habilitando tanto professoras/es quanto estudantes a usar esta energia em sala de aula de maneira a revigorar as discussões e exercitar a imaginação crítica (hooks, 2017). A autora enfatiza a função de Eros no processo pedagógico, entendendo a compreensão do corpo e a reflexão sobre os usos do corpo em sala de aula como uma subversão ao legado transmitido pelos professores que nos antecedem, em geral brancos e do sexo masculino, que costumam negar o corpo, dando ênfase apenas às funções do intelecto, como se fôssemos espíritos desencarnados (hooks, 2017).

Quando Eros está presente em sala de aula, é certo que o amor vai florescer. As distinções tradicionais entre o público e o privado nos levam a crer que não há lugar para o amor em sala de aula. Embora muitos expectadores tenham aplaudido firmemente um filme como *Sociedade dos poetas mortos*, talvez identificando-se com a paixão do professor e de seus alunos, essa paixão raramente se afirma institucionalmente. (hooks, 2017, p.262).

hooks diz que tradicionalmente sempre existiram laços especiais entre professores e alunos, porém, tais laços eram caracterizados por serem exclusivos e não inclusivos, numa noção privativa sobre o amor. Ela percebeu que seus alunos se mostravam inseguros diante das expressões de carinho em sala de aula, de modo que concluiu que era necessário ensiná-los sobre os afetos. Perguntou-lhes por que sentiam que a consideração que demonstra por determinado aluno não poderia ser oferecida a cada pessoa, por que pensavam que não existia amor suficiente para todos? O que havia por trás desses pensamentos era a ideia de “competição”, propagada pelo capitalismo e pelas sociedades neoliberais, que condiciona o modo como vivemos o amor e o carinho e nos faz acreditar numa falsa separação entre mente e corpo (hooks, 2017)

Espera-se que os professores universitários publiquem trabalhos científicos, mas ninguém espera ou exige deles que realmente se dediquem ao ensino de um modo apaixonado que varia de pessoa para pessoa. Os professores que amam os alunos e são amados por eles ainda são ‘suspeitos’ na academia. Parte dessa suspeita se deve à ideia de que a presença de sentimentos, de paixões, pode impedir a consideração objetiva dos méritos de cada aluno. Mas essa concepção se baseia no pressuposto falso de que a educação é neutra, de que existe um terreno emocional ‘plano’ no qual podemos nos situar para tratar a todos de maneira igualmente desapaixonada. (hooks, 2017, p.262).

A práxis pedagógica de bell hooks ressalta um compromisso de engajamento cotidiano com a construção da vida comum. Ensinar é um ato de resistência e deve se contrapor ao tédio, ao desinteresse e à apatia, que ela verifica como sendo uma regra comum aos modos como professores e estudantes compreendem a experiência em sala de aula. “Ensinar é um ato teatral” (hooks, 2017, p.21) e é um aspecto de trabalho que proporciona espaço para mudanças, invenções e alterações espontâneas, numa prática de ensino que transgrida fronteiras e seja uma efetiva prática de liberdade.

O trabalho da professora e do professor, para bell hooks, “não é o de simplesmente partilhar informações, mas sim o de participar do crescimento intelectual e espiritual dos nossos alunos.” (hooks, 2017, p.25). A noção de que o conhecimento deve extrapolar os

livros e refletir acerca de “como viver no mundo” foi encontrada por bell hooks na obra de dois autores que influenciaram muito sua produção pedagógica: o brasileiro Paulo Freire e o monge vietnamita Thich Nhat Hanh. Este último apresenta uma abordagem holística em sua pedagogia, e refere-se à prática pedagógica como uma prática integrativa, que une mente, corpo e espírito (hooks, 2017). hooks encontrou em Thich Nhat Hanh uma compreensão da educação como uma prática progressiva, com ênfase no bem-estar, em que o professor é comparado a um médico e a um curador, havendo a necessidade de buscar um cuidado responsável com a própria saúde, antes de poder voltar-se para os outros, como profissional de assistência em educação (hooks, 2017).

A obra do educador brasileiro Paulo Freire também influenciou muito sua trajetória, e bell hooks chegou a encontrar Freire quando ele ainda era vivo. No capítulo 4 do livro “Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade”, ela estabelece um diálogo lúdico entre ela mesma (como Gloria Watkins) e sua voz de escritora, bell hooks. Este diálogo tem por tema central a influência do escritor Paulo Freire em sua vida, alguém que ela descreve como “um dos pensadores cuja obra me deu uma linguagem” (hooks, 2017, p.66). bell hooks havia vivido a luta pela dessegregação racial, e estava na resistência, mas conta que não tinha ainda uma linguagem política para formular este processo, de modo que a compreensão de Paulo Freire sobre a pedagogia crítica no Brasil, com seu entendimento global sobre as lutas de libertação e sobre a situação dos “oprimidos” alimentou sua luta contra o processo de colonização e contra a mentalidade colonizadora levando-a a questionar sobre a construção de sua própria identidade, em conjunto com as circunstâncias políticas (hooks, 2017).

Mais que na obra de muitas pensadoras feministas burguesas brancas, na obra de Paulo havia o reconhecimento da subjetividade dos menos privilegiados, dos que têm de carregar a maior parte do peso das forças opressoras (exceto pelo fato de ele nem sempre reconhecer a realidade segundo os sexos). Esse ponto de vista confirmava meu desejo de trabalhar a partir de uma compreensão vivida das vidas das mulheres negras e pobres. (hooks, 2017, p.75)

Ao ler a pedagogia crítica de Paulo Freire, adentrando sua obra e reconhecendo sua práxis libertadora, bell hooks encontrou ferramentas que lhe serviam para pensar o contexto de sua formação, como uma mulher negra que chegou à universidade vinda de uma zona rural do sul dos Estados Unidos. Chamou-lhe a atenção o modo o autor brasileiro não separava teoria e prática, ação e reflexão, sendo a vida e a política elementos inseparáveis em sua concepção como pessoa e como educador. O método de Paulo Freire não era “ação cega,

desprovida de intenção ou de finalidade” (ibid, p.68), mas sim uma práxis revolucionária, que transforma a realidade.

Quando conheci a obra de Paulo Freire, fiquei ansiosa para saber se seu estilo de ensino incorporava as práticas pedagógicas que ele descrevia com tanta eloquência em sua obra. No curto período em que estudei com ele, fui profundamente tocada por sua presença, pelo modo com que sua maneira de ensinar exemplificava sua teoria pedagógica. (Nem todos os estudantes interessados em Freire tiveram a mesma experiência). Minha experiência com ele me devolveu a fé na educação libertadora. Eu nunca quisera abandonar a convicção de que é possível dar aula sem reforçar os sistemas de dominação existentes. Precisava ter certeza de que os professores não têm de ser tiranos na sala de aula. (hooks, 2017, p.31).

Um dos aspectos para os quais a autora dirige sua atenção diz respeito aos usos da voz. hooks considera importante que cada pessoa possa ser ouvida em sala de aula, de modo que sua presença seja “reconhecida e valorizada” (hooks, 2017, p.245). Os privilégios conferem mais poder a alguns e algumas estudantes, concedendo também “autoridades” a algumas vozes, sendo necessário, portanto, o reconhecimento de como esses fatores influenciam na participação de estudantes em sala de aula. A construção de um ambiente acolhedor e seguro, em que todas as vozes podem ser ouvidas, é um ponto fundamental para hooks, que defende uma sala de aula problematizadora, em que raça, classe e gênero sejam confrontadas.

Quando entrei pela primeira vez na sala de aula multicultural e multiétnica, eu estava despreparada. Não sabia como lidar eficazmente com tanta “diferença”. Apesar da política progressista e do meu envolvimento profundo com o movimento feminista, eu nunca havia sido obrigada a trabalhar num contexto verdadeiramente diverso e não tinha as habilidades necessárias. É o caso da maioria dos educadores. (hooks, 2017, p.58).

Inspirada na pedagogia crítica de Freire, hooks diz que parte do princípio de que é necessário construir uma “comunidade”, para que se possa criar um clima de abertura e rigor intelectual, pois, idealmente, o que todas as pessoas partilham numa sala de aula é o desejo de aprender e de receber ativamente conhecimento que intensifique o desenvolvimento intelectual e a capacidade de viver mais plenamente no mundo (idem, p.58). Para hooks, uma abertura da mente e do coração permite com que se perceba a realidade ao mesmo tempo em que se imagina, coletivamente, esquemas para cruzar fronteiras, para transgredir: isso é uma educação como prática de liberdade (idem, p.273).



Com quem dialogamos no cap. 3

DERIVAS INCONCLUSAS

Estamos chegando ao final desta viagem, leitora, mas espero que você tenha sentido que fez boas travessias ao longo das páginas. Como resultado do método de germinação feminista, analisamos de forma implicada os processos de construção do conhecimento e percorremos caminhos junto a autoras e autores que nos ofereceram elementos para ampliar nossa compreensão sobre o ato de pesquisar, oferecendo-nos ferramentas para produzir um trabalho referenciado em críticas feministas e antirracistas. Reescrevemos caminhos por onde pudessem germinar vozes de mulheres que se somaram à pesquisa, transformando o processo da cartografia. Enfatizamos aspectos sobre a biografia pessoal da vida das escritoras por compreender que suas teorias partiam de suas experiências de vida. Apresentamos não apenas o pensamento das mulheres com quem conversamos, mas também pesquisamos sobre suas inserções políticas, ressaltando aspectos de suas carreiras profissionais, de suas vidas pessoais e afetivas e de suas inserções em movimentos políticos.

No primeiro capítulo desta dissertação, nos aproximamos da práxis esquizoanalítica, percorrendo a história do movimento institucionalista, apontando conceitos e pensadores que contribuíram para o desenvolvimento da crítica levantada pelo paradigma ético-estético-político. Escolhemos textos de Félix Guattari, Suely Rolnik, René Lourau e Gregório Barenblitt para nos acompanhar e derivamos junto à Análise Institucional para compreender como diferentes correntes e conceitos ampliam a crítica sobre a produção de subjetividades.

No capítulo dois, viramos o mapa ao avesso, trabalhando a partir das questões que foram levantadas pela análise dos processos de pesquisa. Conhecemos a escrita de diferentes mulheres, como Audre Lorde, bell hooks, Adrienne Rich, Lara Owen, Vilma Piedade, Donna Haraway, Margareth Rago, Ana Maria Bach, Virginie Despentes e Dorotéa Gómez, que revelaram a experiência como categoria de análise. A compreensão sobre a produção de conhecimento a partir de críticas de gênero e raça foi ampliada, revelando a escrita como uma ferramenta política de denúncia e transformação das relações de poder. Percebemos como a escrita é uma expressão de energia vital para muitas mulheres, que subvertem os estereótipos e resistem à violência sobre suas existências. Nos posicionamos contra o apagamento das bibliografias feministas, valorizando diferentes produções de mulheres, ressaltando aspectos de suas vidas e de suas lutas. Enriquecemos o trabalho com uma defesa pela valorização do amor entre mulheres.

No capítulo três, adentramos o terreno da universidade, reconhecendo as reproduções do racismo e do sexismo no ambiente acadêmico. Conversamos com Lélia Gonzalez, Grada Kilomba, Cida Bento, Lia Vainer, Silvio Almeida e José Jorge de Carvalho. Aprendemos

conceitos como *branquitude*, *racismo estrutural*, *confinamento racial*, *pacto narcísico*, *amefricanidade*, ofertados pelas autoras e autores, como chaves analíticas para o desvelamento das opressões históricas decorrentes da colonização do Brasil. Reconhecemos como a produção de conhecimento está relacionada à violência racial e encontramos nas autoras críticas fundamentais para pensar em outros modos de educação, colocando em questão os saberes hegemônicos e a naturalização do racismo nas instituições de ensino. Analisamos a formação histórica-cultural do Brasil para pensar numa universidade feminista e antirracista, *amefricana* (GONZALEZ, 1988), comprometida com uma práxis decolonial e libertadora.

Cultivamos também o hábito de escrever junto às experiências e aos saberes do corpo, em diálogo com o que aprendemos através da leitura de mulheres. As análises críticas e a poesia de mulheres negras e lésbicas nos impulsionaram a pensar na produção do desejo de escrita e nas identificações às quais nos aliançamos, quando escolhemos desenvolver uma pesquisa. Como consequência, adotamos a cartografia germinativa para dar vazão a diferentes vozes, cultivando a diversidade e o reflorestamento do ser e do viver como possibilidade de resistência às violências dos modos de vida capitalísticos e colonizadores. As inserções autobiográficas nos permitiram analisar como determinados modos de subjetivação operavam sobre o corpo da pesquisadora-aranha, fazendo-a reciclar o próprio trabalho de fiação da teia, a fim de que esta estivesse em maior ressonância às necessidades ético-políticas do próprio estudo.

Como registrou a filósofa e escritora espanhola María Zambrano (1934), “*escribir es defender la soledad em que se está; es una acción que sólo brota desde un aislamiento efectivo, pero desde un aislamiento comunicable, en que, precisamente, por la lejanía de toda cosa concreta se hace posible un descubrimiento de relaciones entre ellas*”. Zambrano diz que a escritora defende sua solidão, mostrando o que nela encontra, pois, ao escrever, salva as palavras de sua momentaneidade, de seu estado transitório, conduzindo-as a uma reconciliação em direção ao que perdura, àquilo que muitas vezes não se pode dizer, e que, talvez justamente por isto, necessita que seja escrito.

Ouvimos histórias de colegas que sofreram muito para finalizar seus mestrados e doutorados. Há muitas mulheres que não concluíram suas pesquisas acadêmicas, ainda que sejam grandes pesquisadoras em seu cotidiano. Histórias de abandono, de assédio moral e sexual, histórias de sofrimento psíquico agudo percorrem os corredores das instituições de ensino. Entretanto, pouco ou quase nada disso costuma aparecer nas versões finais de seus

textos, publicados em versão PDF e disponíveis no LUME¹⁶ e bancos de dados de bibliotecas acadêmicas. Para as pesquisas que não chegam ao seu final restam apenas alguns dados e números postados na Sucupira¹⁷ e demais plataformas de avaliação institucional. Sobre o LUME, trago as palavras de Gisele Vicente, em uma dissertação defendida no grupo de pesquisa Políticas do Texto, onde se dispôs a olhar para os trabalhos de conclusão de residência (TCRs) de pedagogas no campo da saúde mental coletiva:

Desconfortante você presente o que repousa em seu corpo e com pesar carrega o exitoso e infortunado momento de olhar para os TCRs da Pedagogia, suas sobrevivências, em textos e palavras, que repousam espaços pouco iluminados da plataforma LUME/UFRGS. Olhar e desejar arquivos opacos de escritas que sempre morrem e derivam nessa luz, lhe causam sensibilidade e essa é sua condição: não consegue olhar nada diante de tamanha claridade. (VICENTE, 2017, p. 21).

Algumas palavras saltam na leitura que faço deste fragmento. Partilhamos do mesmo desconforto ao pensar nas sobrevivências de determinadas pesquisas e no apagamento daquelas que não conseguiram finalizar suas travessias. Quantas pesquisas morreram no mar ou não tiveram as condições de terra suficientes para germinar? Por *n* razões, não encontraram solo fértil ou oceânico para acolher seus processos diferenciais, não chegaram ao estado da partilha e da publicação, maré capaz de tocar outros corações.

Este quase foi o caso desta pesquisa, mas se hoje o texto chega até você é porque persistimos, acreditamos que suas forças germinativas mereceriam um lugar no mundo. E certamente isto não foi feito apenas pela pequenina pesquisadora-aranha. Ela contou com o apoio de pessoas que estiveram próximas de forma amorosa ao longo desses anos de estudo. Contou com o apoio de amigas e colegas que também apostam que a universidade pode ser um espaço de formação integrativa e de cuidado. Agradecida pela acolhida das colegas e das professoras e professores que a acompanharam no percurso, a aranha começa a se retirar, reconhecendo que a teia não lhe pertence mais. A teia tomou forma e agora existe no mundo como expressão de um trabalho que foi coletivamente desejado.

Junto a coletivos de pesquisa, como o grupo Corpo, Arte e Clínica, o Políticas do Texto e o grupo Epistemologias Feministas Afetivas, integrados por estudantes, professoras/es e pesquisadoras/es, a pesquisadora-aranha foi construindo sua teia, descobrindo livros, registrando citações, poemas, memórias, afetos, rascunhando desenhos e

16O LUME é o repositório digital da UFRGS, onde são disponibilizadas as produções de estudantes e pesquisadores, assim como documentos de interesse acadêmico.

17A Sucupira é um sistema usado para classificar a produção científica dos programas de pós-graduação, operando de modo a certificar a qualidade da pós-graduação Brasileira (referência para a distribuição de bolsas e recursos para o fomento à pesquisa). <https://sucupira.capes.gov.br>

sonhos como um espaço de criação literária e recriação de si, da sua relação com sua própria história e com a pesquisa que desenvolveu. Estes rascunhos operaram através de narrativas e citações. Teve ainda de censurar parte do material elaborado para os “fios da memória”, pois deparou-se com a dificuldade que seria expor experiências com outras pessoas para narrar de forma autobiográfica lembranças de uma vida. Ainda assim, tomou caminhos corajosos e inusitados de exposição da intimidade política. Percebeu, com isto, que a escrita de mulheres percorre zonas de perigo, zonas de denúncia, de desvelamento de silêncios, que revelam como as violências estruturais atuam sobre seus próprios corpos e existências. Falamos sobre racismo, sobre sexismo e sobre estupro; sobre colonização e memória. Falamos sobre amor entre mulheres, menstruação, auto-cuidado, dor e autorrecuperação; temas que emergem como gritos por justiça e paz. Vozes que percorrem o tempo, reivindicando lutas históricas de emancipação e liberdade. Tais temas de extrema relevância social merecem o aprofundamento dos estudos, que devem ter por finalidade transformar a vida política, através das práticas e das relações que estabelecemos com outras pessoas e com o mundo, numa ética de reflorestamento, que implica a vida social e a vida íntima, como vimos tanto na perspectiva das esquizoanálises como junto às teorias feministas. A coragem e a fortaleza de mulheres que diante do silêncio e da opressão sobre suas vidas escolheram escrever e transmitir seus saberes nos motiva a seguir pesquisando e aprendendo junto às suas revoluções.

Uma pesquisa, vista como uma obra, nos revela aquilo que o tempo e o gesto de escrita pôde nela esculpir. Ainda que imperfeita, esta pesquisa levantou sua voz, querendo testemunhar sensibilidades e existências, tornando-se ela mesma um registro de um percurso, com as idiossincrasias que o compõem. Derivamos da esquizoanálise para as escritas com mulheres, que adentraram os estudos com mais intensidade, trazendo perspectivas feministas para compor esta cartografia. Chamei-a de germinações, inspirada nos *gérmenes de mundo e germinações* que Suely Rolnik anuncia em suas cartografias da insurreição, diante da *necessidade de refinar a escuta às nuances dos gérmenes de mundos fecundados pelos efeitos de tais urgências em nossos corpos, bem como a de buscar palavras cada vez mais afinadas para completar sua germinação, dando nascimento a um modo de corpo-expressão que os injete na corrente sanguínea da vida social, contribuindo à sua maneira para o trabalho coletivo que visa sua transfiguração* (ROLNIK, 2018, p.26).

Como cartógrafa-aranha, compreendi que o trabalho com esta pesquisa foi o de ressonar mais germinações, nutrindo os solos e os saberes da universidade com algumas vozes feministas, que, somadas a minha, tornam-se testemunhos de corpos e expressões em busca de florescimento. Na intenção de colorir o mundo com a sensibilidade de mulheres,

defendi a ressonância das palavras que encontrei pelo caminho das leituras. Abri janelas de diálogo amoroso com intenções feministas, o que me permitiu traçar rotas criativas de desejo, assumindo os saberes da experiência como campo de produção de conhecimento. Fui passagem para uma voz narrada em primeira pessoa, que buscou em suas memórias aquilo que elas poderiam revelar como intimidade política. Fios de histórias tecidas por uma pesquisadora que nas teias de outras escritoras buscou inspiração para as narrativas que pulsavam diante dos olhos, tocando o coração.

Descobrimos que o conflito criado entre poesia e teoria é uma abstração problemática. Percebemos, através da escrita e escuta de mulheres, que a palavra necessita assumir diferentes estéticas para dar conta das singularidades de uma vida. Confiamos no poder do afeto, do amor-próprio e da autorrecuperação, como fatores relevantes para a análise das implicações do que se revela através do signo “mulher”. Percorremos dúvidas e realizamos encontros a fim de expandir os saberes, assumindo a vida e o corpo como obras mutantes, criativas e coletivas. E esta conversa continua. Não defendemos aqui a intenção de apresentar verdades, mas sim abrir diálogos, numa aposta do conhecimento como plantação coletiva, como nos ensina Paulo Freire e bell hooks, em que cada pessoa pode se aproximar e enterrar suas sementes, cultivando a terra para que mais vida possa germinar. Nos despedimos com a sensação de que muito foi aprendido ao longo deste processo, que poderia derivar infinitamente se não houvesse um prazo para sua conclusão. Assumimos a inconclusão como forma de enunciar a necessidade de seguir fiando, aumentando a teia tecida e suas conexões, num movimento permanente de busca e desconstrução. Esta foi a forma que encontramos para multiplicar, para estar em abundância. Esta foi a forma como encontramos para derivar junto às cinco mil explicações possíveis para o amor.

Escute só, isto é muito sério. Anda, escuta que isso é sério! (...) O amor é um animal tão mutante, com tantas divisões possíveis. Lembra aqueles termômetros que usávamos na boca quando éramos pequenininhos? Lembra da queda deles no chão? Então, acho que o amor quando aparece é em tudo semelhante à forma física do mercúrio no mundo. Quando o vidro do termômetro se quebra, o elemento químico se espalha e então ele fica se dividindo pelos salões de todas as festas. Mercúrio se multiplicando. Acho que deve ser isso uma das cinco mil explicações possíveis para o amor.

Poema de Matilde Campilho, em *Jóquei* (2015)

RELATO DE UM SONHO: O SURGIMENTO DA FENDA

Há uma *rachadura* diante de mim,
uma *fenda* que se estende sobre o chão,
separando dois pedaços de terra antes unidos.

O que era uma coisa só agora se tornou duas partes e entre elas
se distingue um núcleo sem luz.

Um traço que corta o chão.

Não consigo ver o que tem ali no meio,
apenas um vazio para onde a luz talvez tenha sido sugada.

Não sei o que aconteceu para a terra assim se dividir, sinto-me
já no meio de uma história cujos precedentes desconheço.

Olho ao redor, não estou sozinha.

-Tania!

Ela está do outro lado da fenda,
não posso alcançá-la a não ser com o olhar,
há uma rachadura entre nós,
como devo atravessá-la?

Nossos olhares se encontram,
ficamos assim por uns segundos,
nos reconhecendo,
nos admirando.
Sinto uma benevolência tão grande em seu olhar.

Sem a necessidade de nenhuma palavra,
ouço Tania dizer que devo entrar na fenda e não tentar cruzá-la.

- Na fenda?

Parece loucura.

Olho aquela rachadura onde a luz não chega e sinto um medo gigante do desconhecido desse lugar. Pular no escuro? Uma atitude sem volta, certamente.

Uma aventura de risco.

Parece não haver em mim coragem para tal mas a presença da Tania faz desse caminho uma possibilidade considerável. Tania não confiaria a mim um destino que eu não pudesse trilhar

e por isso dou um passo em direção a esse buraco,

vou entrar na fenda.

Olho para Tania. Sei que esta é a última vez.

Seus olhos ainda abertos também miram os meus.

Há uma atmosfera invisível que a envolve, uma luminosidade que meus olhos não veem, mas tenho certeza de que está ali. E a certeza dessa constatação não me permite sentir qualquer outra coisa que não uma tranquilidade apaziguadora. Deixo seus olhos para encarar a fenda e, lentamente, livre do medo, lanço meu corpo para dentro dessa cratera.

Guardo o olhar de Tania me soprando confiança.

Pulo.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Gláucia; HEILBORN, Maria Luiza. Não somos mulheres gays: identidade lésbica na visão de ativistas brasileiras. In: Revista Gênero, vol.9, n.1, 2008.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. O que é racismo estrutural? Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.

BACH, Ana María. Las voces de la experiencia: el viraje de la filosofía feminista. Buenos Aires: Biblos, 2010.

BAREMBLITT, Gregório Franklin. Compêndio de Análise Institucional e outras práticas: Teoria e prática. Belo Horizonte: Instituto Félix Guattari, 2002.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e Branquitude no Brasil. In: Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Org.). Petrópolis, RJ: 2002, p.22-58.

CAMPILHO, Matilde. Jôquei. São Paulo: Editora 34, 2015.

CARDOSO, Jesse Rodrigues. Trajetos de Rogério (s): escrituras de um estudante periférico que na descortina-ção da cidade (se) encontra com a população em situação de rua. TCC em Psicologia (UFRGS). Orientação: Luis Artur Costa, 2020.

CARNEIRO, Sueli (2005). A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. Tese de doutorado em Educação. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.

CARVALHO, José Jorge de. O confinamento racial no mundo acadêmico brasileiro. In: Revista Padê: estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos. UniCEUB, FACJS: Vol.2, n.1, 2007.

COSTA, Luciano Bedin da. Cartografia: uma outra forma de pesquisar. In: Revista Digital do LAV. Santa Maria, RS: vol.7, n.2, 2014, p.66-77.

DESPENTES, Virginie. Teoria King Kong. Tradução de Márcia Bechara. São Paulo: n-1 edições, 2016.

DAVID, Emiliano de Camargo. Saúde mental e racismo: a atuação de um Centro de Atenção Psicossocial II Infantojuvenil. 2018. 168 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia: Psicologia Social) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia 2, vol.4. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Maio de 68 não ocorreu. Tradução de Mariana de Toledo Barbosa. Revista Trágica, UFRJ: estudos de filosofia da imanência, v.8, n.1, 2015.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. Tradução de Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 2018.

FLEX, Jane. Pós-modernismo e as relações de gênero na teoria feminista. In: Pós-modernismo e política. HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). Rio de Janeiro: Rocco.

FONSECA, Tania Mara Galli; COSTA, Luis Artur. As durações do devir: como construir objetos-problema com a cartografia. In: Revista Fractal, Rev. Psicol., v. 25, n. 2, Maio/Ago, 2013, p. 415-432.

FONSECA, Tania Mara Galli; NASCIMENTO, Maria Livia; MARASCHIN, Cleci (Orgs.) Pesquisar na diferença: um abecedário. Porto Alegre, RS: Sulina, 2012.

FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

FOUCAULT, Michel. Introdução à vida não-fascista. In: Preface: Gilles Deleuze e Félix Guattari. Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia, New York, Viking Press, 1977, p. 11-14. Traduzido por Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://michel->

foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/vidanaofascista.pdf. Último acesso em 25/04/2021.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.

GOMÉZ, Dorotea Grijalva. Mi cuerpo es um territorio político. Voces descolonizadoras: cuaderno 1. Brecha Lésbica, 2012. Disponível em: <https://brechalesbica.files.wordpress.com/2010/11/mi-cuerpo-es-un-territorio-politico77777-dorotea-gc3b3mez-grijalva.pdf>.

Último acesso em: 01/05/2021.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, N°. 92/93 (jan./jun.), 1988, p. 69-82.

GONZALEZ, Lélia. Lélia fala de Lélia: homenagem à Lélia Gonzalez. In: Revista de Estudos Feministas, UFSC: v. 2, n. 2, 1994.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs: 1984, p.223-244.

GUATTARI, Félix. As três ecologias. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas, SP: Papirus, 1990.

GUATTARI, Félix. As esquizoanálises. In: Revista Ensaio, UFF: n.1, v.1, 2008.

GUATTARI, Félix. Caosmose: um novo paradigma estético. Tradução de Ana Lúcia de oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1992.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. Micropolítica: cartografias do desejo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

GUERREIRO, Raquel de Oliveira; PAPINI, Pedro Augusto; FRANCESCHINI, Erica; FLORES, Paula; CEZAR, Brida Emanoele Spohn; SOUZA, Laura Barcellos Pujol de; ESCOBAR, Gabriel Medeiros; ZACHELLO, Camilla; NEUBARTH, Larissa Ko Freitag; SIEGMANN, Christiane. Um céu estrelado: como acreditar em um mundo sem nós?

Manifesto memória como céu de amor irreversível. In: Revista Polis e Psique, vol.11, n.1. Porto Alegre, 2021.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, vol.5, 1995, p. 07-41.

HERNANDEZ, Aline Reis Calvo. Teoria King Kong: o “escandaloso” livro de Virginie Despentes. Revista Psicologia Política. Vol. 18. n.43. São Paulo, 2018.

HOOKS, bell. A educação como prática de liberdade. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

HOOKS, bell. O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras. Tradução de Ana Luiza Libânio. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

HOOKS, bell. Tudo sobre o amor: novas perspectivas. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2020.

HUR, Domenico Uhg. Guattari e a ecosofia. In: Revista Psicologia Política, vol.15, n.33. São Paulo: 2015.

HUR, Domenico Uhg. Trajetórias de um pensador nômade: Gregório Barenblitt. In: Estudos e Pesquisas em Psicologia (UERJ), v. 14, n. 3, 2014.

KILOMBA, Grada. Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LORDE, Audre. Irmã Outsider. Tradução de Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

LOURAU, René Lourau. Analista Institucional em Tempo Integral. (Org.) ALTOÉ, Sônia. São Paulo: HUCITEC, 2004.

OWEN, Lara. Seu sangue é ouro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1994.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA Liliana da. (Orgs). Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2015.

PAULON, Simone; TREPTE, Renata; NEVES, Rosane. Todo dia se faz tudo sempre igual...? Recortes da desinstitucionalização da loucura Brasil-Itália. In: Revista Mnemosine, Vol.9, n. 2, 2012, p. 180-198.

PIEIDADE, Vilma. Dororidade. São Paulo: Editora Nós, 2017.

RAGO, Margareth. Epistemologia, Gênero e História. In: PEDRO, Joana; GROSSI, Miriam (Orgs.). Masculino, feminino, plural. Florianópolis, SC: Ed.Mulheres,1998.

RICH, Adrienne. É a lésbica em nós (1976). Disponível em: <https://medium.com/qg-feminista/tradu%C3%A7%C3%A3o-de-it-is-the-lesbian-in-us-discurso-de-adrienne-rich-na-modern-language-association-51a247af1f71>. Último acesso em: 01/05/2021.

RICH, Adrienne. Que tempos são estes e outros poemas. Tradução de Marcelo F. Lotufo. São Paulo: Edições Jabuticaba, 2018.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. Tradução por Carlos Guilherme do Valle. Bagoas: estudos gays, gêneros e sexualidades. Natal: v. 4, n. 5, jan./jun. 2010, p. 17-44.

RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. Sejamos realistas, tentemos o impossível! Desencaminhando a Psicologia através da Análise Institucional. In: História da Psicologia: rumos e percursos. (Org) JACÓ-VILELA, Ana Maria, FERREIRA, Arthur Arruda Lead, PORTUGAL, Francisco Teixeira. Rio de Janeiro: Nau Edições, 2013.

ROLIM, Marcos. Notas sobre a aprovação da lei e seu contexto. In: 25 Anos da Lei da Reforma Psiquiátrica no Rio Grande do Sul / organização: Simone Mainieri Paulon, Carmen Silveira de Oliveira, Sandra Maria Sales Fagundes. Porto Alegre, RS: Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul, 2018.

ROLNIK, Suely. A estética de uma vida: a intelectual atormentada. Revista Psicologia e Sociedade, vol.19, 2007.

ROLNIK, Suely. Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2006

ROLNIK, Suely. Esferas da Insurreição: notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SCHUCMAN, Lia Vainer. Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana / Lia Vainer Schucman; orientadora Leny Sato. São Paulo, 2012.

VARELA, Raquel; DELLA SANTA, Roberto. O maio de 68 na Europa: Estado e Revolução. Revista Direito e Práxis, RJ: Vol.9, n.2, 2018, p.969-991.

VICENTE, Gisele. Escrever em Saúde Mental Coletiva: A Pedagogia em Jogo de Luz e Sombra. Dissertação de Mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da UFRGS. Porto Alegre, 2017. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.ufrgs.br/da.phpnrb=001083517&loc=2018&l=b6a8ede007889e6f>. Último acesso em: 04/05/2021

ZAMBRANO, María. Por que se escribe. Revista de Occidente. Madrid: 1934.