

Universidade Federal Fluminense
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia Programa de Pós-Graduação em
Psicologia

LIDIANE APARECIDA DE ARAUJO E SILVA

**Do consultório aos quilombos:
a revolta como energia vital – diálogos da Teoria Reichiana e
autores do campo psicanalítico para a compreensão de corporeidades
negras**

MESTRADO EM PSICOLOGIA

**Niterói
2025**

LIDIANE APARECIDA DE ARAUJO E SILVA

**Do consultório aos quilombos:
a revolta como energia vital – diálogos da Teoria Reichiana e autores do campo
psicanalítico para a compreensão de corporeidades negras**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Psicologia Clínica. Área de concentração: Estudos da Subjetividade.

Orientadora: Profa. Dra. Cristina Mair Rauter.

2025

FOLHA DE APROVAÇÃO SILVA

Lidiane Aparecida de Araujo e Silva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Psicologia Clínica. Área de concentração: Estudos da Subjetividade.

Orientadora: Profa. Dra. Cristina Mair Rauter.

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA:

Prof. (a) Dra. Cristina Mair Rauter

Orientadora

Pro. Dr. Abrahão Oliveira dos Santos

Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. João da Mata Rosa Cesse Neto

Universidade de Lisboa

Prof. (a) Dra. Mariléa de Almeida

UNB - Universidade de Brasília

Prof. (a) Dra. Adriana Soares Sampaio – Suplente

Centro Universitário Instituto Brasileiro de Medicina de Reabilitação (IBMC)

RESUMO

Do consultório aos Quilombos- A revolta como energia vital: Diálogo da Teoria Reichiana e autores do campo psicanalítico para a compreensão de corporeidades negras.

Neste trabalho, tivemos como objetivo inicial propor um diálogo entre Wilhelm Reich e intelectuais negros da Diáspora Africana do campo psicanalítico, que se desdobrou numa pesquisa de campo sobre mulheres quilombolas em duas comunidades rurais do Médio Jequitinhonha, em Minas Gerais. Realizamos um estudo sobre as subjetividades brasileiras a partir do pós-abolição, seguido por uma breve apresentação histórica da Psicologia Reichiana e das Psicoterapias Corporais no Brasil. Discutimos as obras de Frantz Fanon, Virgínia Bicudo, Neuza Santos Souza, Lélia Gonzalez, Isildinha Baptista Nogueira e Grada Kilomba, tendo como foco a especificidade negra para pensar o racismo entre autores que se utilizaram da psicanálise para tal. Pensamos que a revolta foi sempre um sentimento que contribuiu para o fortalecimento da população negra, sendo o quilombo uma organização que bem expressa esses corpos revoltosos. Por fim, apresentamos a pesquisa de campo realizada com mulheres quilombolas, na qual utilizamos o método cartográfico em Psicologia, incluindo uma pesquisa-intervenção sobre os corpos de mulheres quilombolas.

Palavras-chaves: Corpo negro; Mulheres quilombolas; Teoria Reichiana; Revolta, Corporeidades.

ABSTRACT

From the office to the Quilombos - Revolt as vital energy: Dialogue between Reichian theory and authors from the psychoanalytic field for the understanding of black corporealities.

This study initially aimed to establish a dialogue between Wilhelm Reich and Black intellectuals of the African Diaspora within the psychoanalytic field. It has evolved into field research, focusing on *quilombola* women from two rural communities in the Middle Jequitinhonha, Southeastern region of Minas Gerais, Brazil. We conducted an analysis of Brazilian subjectivities in the post-abolition period, which was followed by a brief historical overview of Reichean Psychology and Body Psychotherapies in Brazil. We have taken the writings by Frantz Fanon, Virgínia Bicudo, Neuza Santos Souza, Lélia Gonzalez, Isildinha Baptista Nogueira, and Grada Kilomba, emphasizing the specificity of Black experiences in discussing racism through psychoanalytic frameworks. We propose that revolt has always been a fundamental force in the resilience of the Black population, with quilombos serving as powerful expressions of insurgent bodies. Finally, we present the field research conducted with *quilombola* women, employing the cartographic method in Psychology, which included an intervention-based study on the corporeal experiences of these women.

Keywords: Black body; Quilombola women; Reichean Theory; Revolt; Corporealities.

AGRADECIMENTOS

A minha mãe e meu pai, Eliana Marta e Hércio da Silva (in memoriam), por terem me dado sustentação e contornos de um corpo que sempre se soube negro, desejado e cercado de amor.

Aos meus irmãos, Ernani Cristovão e Claudilene Inês, que, na possibilidade de crescermos juntos, me ajudaram a espelhar brincadeiras, disputas, amizades, cuidados, trocas, belezas e amor.

Às minhas cunhadas, Letícia e Sílvia, que trazem a alegria da ampliação e aberturas com muito carinho e cuidado.

Aos meus amigos *da e para vida*, Kajali, Frank, Joyce, pelo apoio afetivo e pelas leituras realizadas desde quando esta Dissertação ainda era uma semente, um projeto a ser avaliado.

À minha orientadora, Cristina Rauter, que desde o início aceitou a proposta, me autorizou a caminhar e realizar descobertas, com apoio e cuidados necessários nesta trajetória.

Aos amigos que venho constituindo ao longo da vida: vocês são o meu Quilombo.

Aos colegas do meu grupo de orientação, que entre mestrandos e doutorandos, encontrei lugar de compromisso, cuidado, atenção, carinho e que contribuíram com reflexões e apontamentos. Em especial, a Júlia e Thaís, que me ajudaram a decifrar os códigos acadêmicos.

Aos professores do Instituto de Formação e Pesquisa Wilhelm Reich, que auxiliaram na compreensão e aprofundamento da Teoria Reichiana. Em especial, à Denise Dessaune, pela generosidade em compartilhar e pelo seu profundo conhecimento sobre o tema, além de sua atuação na transmissão da teoria no país.

À Marilza Martins, a quem devo a minha entrada na psicologia corporal, e Chris Francisco, com quem sempre pude contar. São mulheres negras que abriram caminhos na Análise Bioenergética e ventilaram o tema do corpo e da racialidade.

À Sociedade Brasileira de Análise Bioenergética, espaço de aprendizagem, construção e ancoragem profissional e à *Comunidade SOBAB*, pelo interesse e abertura na construção do tema.

À equipe Mátia, grupo de mulheres negras intelectuais que se mantém pelo afeto, acolhimento e trabalho na busca pelo exercício do bem-viver.

A Deivison Faustino, que fez uma leitura atenta e amorosa de parte deste trabalho.

À Fiocruz Minas, em especial às pesquisadoras Denise Nacif Pimenta, pelo convite e confiança, a Flora e Polyana, pela parceria que estabelecemos no campo de pesquisa, pelos conhecimentos disponíveis que sempre me foram oferecidos, dos quais me nutri.

Aos moradores do Quilombo, em especial, às mulheres quilombolas que me receberam de braços abertos para a realização da pesquisa-intervenção.

À minha terapeuta, que ajudou a me manter conectada com meu corpo.

Aos meus pacientes, que, na proximidade de suas histórias, me ajudaram a alcançar raciocínios clínicos e cuidado humano.

Às pretas e aos pretos que vieram antes de mim e ocuparam a academia com determinação, coragem e inteligência.

Ao samba e aos sambistas, que por meio de sua melodia me deram força e inspiração para escrever e a energia para concluir.

À minha ancestralidade e aos pretos velhos pelas proteções e orientações sentidas.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1 – A FORMAÇÃO SOCIAL DO PAÍS E O IMPACTO NAS SUBJETIVIDADES BRASILEIRAS: CORPOS EXCLUÍDOS, NEGADOS E INSUBMISSOS.....	33
1.1 Escravização de corpos negros.....	37
1.2 De um passado (aprisionado) escravizado para um futuro (incerto) abolido.....	42
1.3 No pós-abolição: corpos livres ou corpos abandonados?.....	44
1.4 Políticas de embranquecimentos – a (des) integração do negro.....	50
CAPÍTULO 2 – A TEORIA REICHIANA : CLÍNICA E POLÍTICA.....	54
2.1 Práticas Psis Corporais e a Teoria Reichiana no Brasil: o corpo negro na cena (clínica).....	59
CAPÍTULO 3 – CORPOS NEGROS E OS INTELECTUAIS DIASPÓRICOS DO CAMPO DA PSICANÁLISE.....	75
3.1 Sobre corpos, psicanálise e colonialidade.....	75
3.2 O Corpo na psicanálise.....	77
3.3 Psicanálise e corpos negros.....	80
3.4 O corpo negro na obra de Frantz Fanon, Virgínia Bicudo, de Lélia Gonzalez, de Neusa Santos Souza, de Izildinha Nogueira e de Grada Kilomba: aproximações e distanciamentos com a Teoria Reichiana.....	82
3.4.1 O corpo em Fanon.....	82
3.4.2 Breve histórico, movimentos e dinâmicas de vida: Reich e Fanon (encontros e desencontros).....	83
3.4.3 O Corpo em Fanon: diálogos com a Teoria Reichiana. Aprisionamentos e busca por um corpo questionador (questionamento como energia vital).....	89
3.5 - O Corpo na obra de Virgínia Leone Bicudo: <i>a cor que apresenta o corpo</i>.....	104
3.6 Corpo negro em Lélia González: o corpo que subverte.....	117
3.7 O Corpo em Neusa Santos Souza: emocionalidade e luta como forma de encontrar a potência.....	124

3.8	Corpo em Izildinha Baptista Nogueira: a cor que condena o corpo.....	132
3.9	O Corpo em Grada Kilomba: do corpo colapsado, ao encontro com a potência..	137
3.10	Conclusão: corpos negros na psicanálise diaspórica.....	141
CAPÍTULO 4 – QUILOMBO: DO CORPO REVOLTADO AO CORPO COLETIVO		
.....		143
4.1	O corpo negro revoltado: a revolta como energia vital.....	143
4.2	Quilombo: o corpo coletivo.....	151
4.3	Quilombo: significados e sentidos.....	154
4.4	Quilombos são corpos coletivos.....	167
4.5	Quilombagem e Quilombismo: constituição de corpos políticos.....	172
CAPÍTULO 5 – CORPO TERRITÓRIO: CORPOS DE MULHERES QUILOMBOLAS		
.....		175
5.1	Como tudo começou: o despertar para a pesquisa de campo.....	176
5.3	Contextualização histórica, geográfica e política da região.....	179
5.4	Mandacaru quando flora lá na seca: Quilombo Córrego do Rocha.....	180
5.5	Há um vilarejo ali: Quilombo Córrego do Narciso do Meio.....	182
5.6	Aspectos metodológicos da pesquisa.....	184
5.7	Aplicação do método.....	186
5.8	Contextualização do campo: <i>mulheres quilombolas</i>	187
5.8.1	Cartografando corpos de mulheres do Quilombo Córrego do Rocha.....	188
5.8.2	Cartografando corpos de mulheres do Quilombo Córrego do Narciso do meio	194
5.8.3	Análise do Campo.....	203
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....		210
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....		215
ANEXOS.....		233

INTRODUÇÃO

Por que discutir o corpo negro?

Com a intenção de investigar como o racismo e seus efeitos psíquicos constituíram e constituem corpos negros em diáspora, faz-se necessário iniciarmos apresentando a pertinência da discussão. Por que discutir o corpo negro e de qual corpo estamos falando?

O racismo, o preconceito, a intolerância estruturam a forma como as relações se estabelecem na sociedade brasileira; materializam-se no convívio social, assim como no acesso, permanência e mobilidade nas instituições que compõem e irão provocar, nos indivíduos negros, registros afetivos adversos (Silva, 2017, p. 81).

O trecho acima pertence ao capítulo *Racismo no Brasil: questões para psicanalistas*, de Maria Lúcia da Silva, que compõem o livro *Racismo: questões para a psicanálise* (Kon, Abud e Silva, 2017), o qual aponta a perversidade do racismo e como ele pode afetar pessoas negras e, logo, possibilitar percepções, sentidos, vergonhas, medos, ansiedades, mutilações, estranhamentos, cisões, entre outras coisas, motivado pelas relações sociais e um entorno que exclui, apequena, formata, maltrata, impulsiona o auto ódio e que portanto, pautará a constituição e apropriação desse corpo.

Sabe-se que a família é a primeira instituição socializadora do indivíduo. Com esta afirmação, não pretendo romantizar os laços familiares, mas evidenciar a relevância deste espaço social. Porém, para o indivíduo negro, outros aspectos sociais também influenciarão e, muitas vezes, pautarão a formação de comportamentos, aprisionando esse indivíduo em determinados lugares. O silenciamento de elementos multiétnicos ocorre pela escola e, por vezes, pela família, conforme nos explica Eliana Cavaleiro (2015), ao tratar da reprodução de comportamentos que reforçam a negatividade relativa ao ser negro.

Rauter (2024), quando escreve com base em Freud, nos ajuda a compreender sobre a importância fundadora dos anos infantis, visto que o corpo infantil é a base primeira onde serão (à moda de como se adestram dolorosamente os animais de carga) *aferrados os agulhões* produtores de marcas, determinantes na construção da subjetividade. Deleuze diz que os pais ou cuidadores são os primeiros objetos de amor, mas que eles não modelam ou determinam os outros objetos que virão. Exemplo disso é que, no caso da criança negra, o sofrimento causado pelo racismo está além da determinação dos pais e da família, que, na maioria das vezes, atua como escudo protetor frente ao racismo, ainda que, constantemente, o

tema permaneça encoberto, inclusive dentro de casa, dificultando que a criança e sua família consigam se organizar e se fortalecer para evitar e/ou lidar com o racismo.

Assim sendo, o racismo é uma experiência que não pode ser reduzida ao conflito edípico, por exemplo, como questiona Fanon no livro *Pele negra, máscaras Brancas* (2008).

Marques (2023) dirá que não existe diferença entre o desenvolvimento psíquico, emocional e a formação de identidade de uma criança negra e uma criança não negra; o que se torna distinto é a forma de se considerar a produção da subjetividade da criança negra que, sendo ela um ser humano, não acessa as mesmas condições de cuidado e amparo.

Marques (2023) coloca, ainda, a partir da compreensão winnicottiana, uma ampliação da concepção de maternidade, ao dizer que não há sustentação de maternagem simbólica e extensiva da mãe, que está para e na cultura, assim como e para o social. Ou seja, não há *holding* da criança negra pela sociedade.

O racismo insere uma complexidade no desenvolvimento psíquico e afetivo de famílias e pessoas negras e não negras nas diásporas. O desenvolvimento psicosssexual da pessoa negra será também constituído por atravessamentos e qualificações raciais e, no Brasil, com variações da pigmentação quando há a mestiçagem. Lia Schuman (2018) realizou uma pesquisa com famílias inter-raciais e as tensões entre cor e amor, na qual analisou a variação de afeto direcionada a cada membro familiar, a partir do seu fenótipo.

Na Teoria Reichiana, o trauma ocasionado nas fases de desenvolvimento psicosssexuais é proveniente da repressão sexual, compreendendo-se sexualidade em seu sentido mais amplo. Na educação, Reich, segundo Paulo Albertine (1994), acreditava que era uma relação entre frustração e satisfação, ou seja, o indivíduo precisava adquirir a satisfação pulsional para um desenvolvimento adequado.

No Projeto Crianças do Futuro, Reich procurou desenvolver pesquisas que objetivassem minimizar o surgimento das neuroses que ele identificava nos adultos. O estudioso enfatizava a necessidade de coerência no processo educativo, não por meio da oscilação entre a ausência e a presença massiva, mas, sim, por meio de um ambiente que possibilitasse uma contenção externa progressiva, contínua e consistente. Isso significava dizer que é necessário um ambiente que possibilite segurança e compreensão de sensações, sentimentos, desejos, bem como de espaços em que esses desejos sejam libertados, deixando assim, que o indivíduo possa pulsar em direção a vida.

Portanto, falar de corpo é falar de um corpo físico, orgânico, muscular e visceral. Mas é, também, falar de aspectos emocionais, comportamentais e vivenciais que constituem o psiquismo, ou seja, a junção de soma e psique na experiência de estar no mundo. Como se

constitui um corpo que encontra impedimentos, ambientes dúbios, invalidação de percepções, preterimentos, que não é validado em sua dor, é animalizado ou visto como não humano?

Nesse sentido, Fanon (2008) trará que a pessoa negra tem dificuldade de assimilar o seu esquema corporal, sendo que a pele negra precisa ser encoberta por uma máscara branca para lidar com os atravessamentos do racismo, por exemplo. Neuza Santos Souza (2021) dirá que

saber-se negra é viver a experiência de ser massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar a sua história e recriar-se em suas potencialidades (Souza, 2021, p. 46).

Na frase acima citada, Neuza Santos Souza traz a complexidade que envolve ser uma pessoa negra na Diáspora. Neuza apresenta uma perspectiva de subjetividade negra que é violentamente atingida, mas que cria, recria e resgata o potencial de ser negro.

Izildinha Baptista Nogueira (2021) trará a cor do inconsciente, como *significações do corpo negro*; nos fazendo pensar quais significações têm um corpo negro. Virgínia Bicudo (2010) fará uma análise das atitudes de pretos e *mulatos* em São Paulo, refletindo sobre as diferenças e implicações das existências a partir da raça ainda na primeira metade do século XX. Lélia Gonzales denunciara o *lugar de negro*, crítica que também localiza restrições, limitações e encarceramentos. Grada Kilomba (2019), por sua vez, informa que ao escrever sobre *memórias da plantação: episódios de racismo cotidianos*, nos apresenta análises sobre as máscaras do silenciamento, sobre quem tem permissão de falar ou sobre *políticas do cabelo*, o que pautará a percepção do corpo invadido e como a consciência racial se torna fundamental.

Portanto, o meu interesse pela pesquisa surge a partir de minha experiência clínica psicológica como analista bioenergética e terapeuta reichiana (psicoterapeuta corporal), sendo eu uma mulher negra que, ao acompanhar pessoas negras, ao escutar e olhar para elas, tentou perceber como aqueles corpos se constituíram a partir das histórias individuais e coletivas.

Em uma clínica na qual mais da metade dos pacientes é formada por pessoas negras, trago na bagagem como psicóloga a atuação na atenção primária na Unidade Básica de Saúde (UBS) e secundária no Caps Álcool e drogas e CAPS Adulto – Saúde Mental), no Sistema Único de Saúde (SUS), além dos anos iniciais de minha atuação terem ocorrido na Assistência Social da cidade de São Paulo, trabalhando com adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas e suas famílias. Portanto, esses equipamentos configuram lugares com alta

prevalência da população negra, como afirmam as pesquisas sobre usuários das políticas de Saúde (IPEA, 2021), Assistência Social, e Sistema de Justiça (Flauzino, 2006).

Na formação em psicologia, não estudei o tema das relações raciais, possíveis atravessamentos e efeitos do racismo, bem como as possíveis sequelas do histórico da escravidão, da vida que, para a população negra, se apresentava mais precarizada. Portanto, a formação da subjetividade dessa população, a partir de aspectos objetivos –assim como aspectos socioculturais que foram desenvolvidos por esta população –, serviram como recurso, modo de vida e/ou estratégia para lidar com as violências da escravidão e do pós-abolição.

Desse modo, podemos compreender que raça molda corpo e molda para além dos traços físicos. Racismo dilacera sonhos e fragiliza indivíduos e coletivos. Contudo, situações adversas a história também nos contarão que o mesmo corpo que enrijeceu, dançou, batucou, cantou, rezou, gingou, criou, se organizou, lutou, encontrou desvios, caminhos, fluxos e potências.

Por isso, chamo a atenção para a necessidade de falarmos em corporeidades. Nesse sentido, a percepção de corporeidades aqui adotada será a utilizada por Júlio Tavares (2020) e Leda Maria Martins (2020), que, ao estudarem corpos negros, perceberam-nos como um fenômeno que ultrapassa bifurcações e, por isso mesmo, é plástico, dinâmico, resiliente, autopoietico, adaptável e atravessado por distintas formas de *dobras* e *quebras* localizadas no pós-travessia atlântica, ou seja, na Diáspora Africana. Corpo que é captado como plural, constituiu uma síntese dos corpos que foram aprisionados, embarcados e trazidos para a voraz máquina econômica do sistema colonial. Corpo síntese dos corpos-mercadoria que, por séculos, foram banalizados, percebidos e visualizados como ausentes de alma pelos raptos, detratores e algozes coloniais.

Assim sendo, este trabalho se sustenta na compreensão reichiana de Unidade Funcional, ou seja, unidade de soma e psique (mente e corpo), a qual passa pelo entendimento de que as moléstias psíquicas estão enraizadas no corpo (Reich, 2012), no caso, aqui, mazelas provocadas pelos racismos. Torna-se relevante atentar-se para o fato de que essas enfermidades são as mesmas defesas psíquicas definidas pela psicanálise freudiana, mas que Reich aponta a concomitância no corpo físico, por meio dos músculos, órgãos, fluxos energéticos e apresenta o conceito de coraças musculares para explicitar essa afetação mútua.

Diante disso, as perguntas que acompanham as reflexões se propõem a questionar quais corporeidades são constituídas a partir das colonialidades, tanto para indivíduos brancos

como para negros, bem como os encouraçamentos históricos, políticos e cotidianos na sociedade brasileira. Quais histórias coletivas o corpo negro carrega, como dor e como potência? Quais foram as organizações possíveis e necessárias para a sobrevivência? Qual herança da colonialidade aparece nos corpos negros?

Aimé Cesaíre (2010) traz fundamental aprofundamento sobre as relações coloniais e como pessoas brancas, negras e indígenas estabeleceram relações de dominação e dominadores, o belo e o feio, superiores e inferiores, violentados e violadores. Para Cesaíre (2010), a civilização que escolhe fechar os olhos perante seus problemas mais cruciais, é uma civilização ferida; e uma civilização que engana a seus próprios princípios, é uma civilização que está moribunda, ou seja, morrendo.

Ao compreendermos que as máscaras sociais apresentam-se como aprisionamentos, silenciamentos e disfarces para a sobrevivência ou reexistência de corpos que historicamente foram submetidos, podemos entender que as couraças se fizeram necessárias como defesas, mas, que por vezes, também impediram que indivíduos pudessem sentir.

O prejuízo é da sociedade, visto que pesquisas sobre branquitude apontaram aprisionamentos também para pessoas brancas (Muller e Cardoso, 2017), sendo que estas, por meio de pactos narcísicos (Bento, 2022), medos de aniquilamentos e baixa autoestima em uma sociedade capitalista, utilizaram-se de categorias raciais hierarquizadas para manutenção de privilégios e poder.

Pensar o macrossistema a partir dos próprios corpos: Quando a voz não sai, ou quando não se escuta o outro? Quando não se é vista, ou quando a visibilidade expõe? Quando o caminho encontrado para escapar da violência é a busca pelo achatamento das características fenotípicas e aniquilação?

Apresentando a relevância dos aspectos psíquicos nas pesquisas sobre relações raciais, Kabenguele Munanga (2002), no prefácio do livro *Psicologia Social do Racismo*, relata que a Psicologia brasileira é um campo de grande contribuição na produção de conhecimento sobre o racismo e suas consequências na estruturação psíquica, tanto dos indivíduos vítimas como dos discriminadores. Se os comportamentos sociais em uma sociedade racista – como a nossa – pode ser objeto de um olhar interdisciplinar, cabe a cada disciplina implicada dar a sua contribuição dentro de sua especificidade, tornando-se auxiliar e complementar das disciplinas afins.

Fenômeno de grande complexidade, o preconceito racial, para Munanga (2002), é comparado à ponta de um iceberg cuja parte visível corresponde às manifestações do preconceito, tais como as práticas discriminatórias, que podem ser observadas através dos

comportamentos sociais e individuais. A parcela submersa do iceberg corresponde, metaforicamente, aos preconceitos não manifestos e invisíveis que atuam na cabeça de indivíduos, bem como às consequências dos efeitos da discriminação na estruturação psíquica das pessoas.

No Brasil, o racismo aparece a partir de uma prática cotidiana embasada em preconceito de marca e não de origem (Nogueira, 2006). Isso significa dizer que as situações de racismo, quando deflagradas ou verbalizadas por suas vítimas, referem-se a discriminações pautadas nas características físicas, ou seja, fenotípicas, como já mencionado acima. Sendo, portanto, os traços físicos, tais como tipo de cabelo, cor da pele, espessura dos lábios, largura do nariz, tamanho dos quadris, entre outras características, que serão primeiramente identificados como parâmetros para a hierarquização racial.

A racialização tem início no século XIX, com a escola francesa, representada por Joseph Arthur de Gobineau, que se utilizou da aparência física para estabelecer subdivisões hierárquicas no seio da espécie humana. Gobineau fez associações entre características físicas e psicológicas, morais e intelectuais, estabelecendo como modelo de humanidade o homem branco europeu. Assim nasce a ideia de grupos inferiores e grupos superiores, teoria utilizada largamente no Brasil para justificar a escravidão e toda a sorte de perversidades em que vivia a população negra. Assim, no Brasil, o que conta é a aparência e não a origem (Silva, 2017), como mencionado acima.

O termo eugenia vem do grego e significa *bem-nascido*, ou seja, surgiu do objetivo de representar as possíveis aplicações sociais de hereditariedade para obter-se a *melhor reprodução*, com a intencionalidade de aprimorar a raça humana em prol da preservação da pureza de determinados grupos. No Brasil, a eugenia foi introduzida em 1914, em uma tese de medicina e teve a primeira Instituição eugênica da América Latina, chamada *Sociedade Eugênica de São Paulo*, criada em 1918. Em termos práticos, a eugenia encorajou a administração científica e racional da composição hereditária da espécie humana (Stepan, 2005).

Somando ao acima exposto, para o indivíduo negro, será também na concretude da dimensão corporal que as dores dos efeitos do racismo se apresentarão. Como exemplos, tomam-se os alisamentos de cabelo, o número elevado de operações plásticas no nariz realizadas no Brasil, chegando até o surgimento de clareadores de pele¹, como recurso para a diminuição de características negróides, além da política de embranquecimento fortemente

¹ Conectada às teorias eugenistas, a nova beleza fundamentava-se em noções de pureza, naturalidade e saúde perfeita, retratada em imagens femininas fantasmagóricas, que representavam o aperfeiçoamento da raça branca e a limpeza profunda dos corpos (Xavier, 2021).

estimulada e, por vezes, introjetada como possibilidade de branquear e proporcionar para as futuras gerações, menor exclusão.

Maria Cristina Francisco (2020) afirma que essa negação tem como consequência a invisibilidade branca e a invisibilidade negra. Ambas diferentes no contexto e no contato social, visto que, no caso dos brancos, localiza o privilégio, e para os negros, a exclusão. Toda essa movimentação relacional, direcionada pela invisibilidade, residirá no corpo, reproduzindo angústia e dor, certamente muito mais para quem está depreciado no ambiente e na sociedade.

Segundo Izildinha Nogueira (2016) para além dos fantasmas inerentes ao ser humano, resta ao negro o desejo de recusar esse significante (corpo), que representa o significado que ele tenta negar, negando-se a si mesmo, pela negação do próprio corpo. Negar e anular o próprio corpo, nos torna o sujeito *outro*, visto que só existimos como sujeito em relação ao outro, à alteridade. Ser sujeito é, portanto, ser outro. E ser outro é não ser o próprio sujeito, no caso do negro.

A ambivalência, na relação com um mesmo objeto, de tendências, atitudes e de sentimentos opostos – fundamentalmente o amor e o ódio –, é um componente que estrutura o racismo. Por um lado, a sistemática negação e o afastamento de seus valores originais, levando o negro a tomar o branco como modelo de identificação e única possibilidade de tornar-se gente, tendo como consequência o custo emocional da sujeição, da negação e do massacre de sua identidade original, de sua identidade histórico existencial. E, por outro lado, a sistemática vivência da incorporação maciça de padrões, valores eurocêntricos, exteriores a sua cultura de expropriação de seus símbolos e seus criadores (Silva, 2017).

Ecoando demandas contemporâneas, este trabalho pretende aprofundar o debate clínico social utilizando-se dos estudos já desenvolvidos por psicanalistas e intelectuais que transitaram no campo psicanalítico e foram pioneiros nessa discussão. Portanto, este trabalho propõe uma clínica mais comprometida com aspectos psíquicos e políticos, a partir do corpo.

Fanon (2008) explicita que, no mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na construção de sua consciência corporal, pois o conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação.

Ao tratar do corpo negro, explicitam-se atravessamentos históricos, políticos, sociais, econômicos e culturais. Por isso, *corporeidades* parece ser uma definição que amplia e contribui para a discussão, ao mesmo tempo em que opera na elaboração de uma perspectiva crítica à colonialidade do ser, do saber, do poder e da consciência, focada na corporeidade negra (Tavares, 2020). Tavares prossegue perguntando sobre a perspectiva contemporânea, na

tensão da crise capitalista hiper neoliberal com sua política de extermínio da população negra e apoia-se em Spinoza para pensar: Diante de uma sociedade racista, como se constitui o corpo negro?

Portanto, corporeidades tem por objetivo englobar os aspectos subjetivos que constituem esses indivíduos.

Grafar o saber não era, então, sinônimo escrito alfabeticamente. Grafar o saber era, sim sinônimo de uma experiência corporificada, de um saber encorpado, que encontrava neste corpo em performance seu lugar e ambiente de inscrição. Dançava-se a palavra, cantava-se o gesto, em todo o movimento ressoava uma coreografia da voz, uma partitura da dicção, uma pigmentação grafitada da pele, uma sonoridade de cores. E continua. Do corpo advinha um saber, aurático, uma caligrafia rítmica, corpora de conhecimento (Martins, 2021 p. 36).

Leda Martins fala de um corpo que dança, um saber que corporifica, um gesto cantado, uma sonoridade das cores. De maneira poética, Martins apresenta um corpo rítmico que se faz na existência de maneira criativa. A reflexão produzida por Muniz Sodré, no livro *Samba, o dono do Corpo* (1998), ao sustentar que do corpo é exigido uma síncope, ou seja, alteração rítmica que resultará no prolongamento de um som que está no tempo fraco para um tempo forte. Nesse sentido, Sodré avalia que a síncope brasileira é rítmico-melódica, pois, como o escravizado era impedido de manter integralmente a música africana, ele passa a inserir a concepção temporal-cósmico-rítmica nas formas musicais brancas, de origem europeia. Para ele, isso era uma tática falsa de submissão, pois, ao acatar o sistema tonal europeu, o negro, concomitantemente, o desestabilizava ritmicamente, por meio da síncopa. Visto como uma solução de compromisso, o samba é aquele mesmo que a escravatura procurou violentar e reprimir culturalmente na história brasileira; o corpo negro, portanto, entre o fraco e o forte, provoca a mobilização do corpo e, em sua avaliação, a tentativa de resgatar o que se perdeu com a Diáspora negra. Para Muniz Sodré, a integração com a música já era evidente no *Quilombo dos Palmares* (Sodré, 1998).

Na reflexão de Sodré (1998), o corpo negro encontra brechas de existência, identidade e respiro na realidade imposta. É o corpo que ludibria, que canta, que batuca, que luta, que sofre, que angustia, que toca, corpo que ginga, que dança e que ocupa espaço.

Mais uma vez aparece a importância da compreensão desse corpo como unidade funcional. Corpo e mente, ou, dito de outra forma, soma e psique, constituem somente um

corpo, uma corporeidade, dimensionando essas esferas na aproximação da análise com a Teoria Reichiana.

A escolha dos nomes de intelectuais negros diaspóricos para pensar a corporeidade negra, sendo eles Virgínia Bicudo, Frantz Omar Fanon, Lélia Gonzáles, Neuza Santos Souza, Isildinha Baptista Nogueira e Grada Kilomba, partiu justamente por se apresentarem como principais referências das questões raciais no espaço acadêmico e nas teorias psicológicas das últimas décadas.

Importante destacar que todos os estudiosos citados acima fazem estreito diálogo e sustentação por meio da psicanálise, apresentando certo ineditismo diante da temática da racialidade e dos aspectos psicológicos. Entretanto, ao realizar uma primeira e simplista análise desses intelectuais, evidenciou-se à alta prevalência no grupo da Teoria Lacaniana nos estudos sobre a saúde mental do sujeito negro no Brasil.

Ao iniciar o mergulho na produção teórica dos referidos intelectuais, foi possível se perceber que, a partir da década de 70, momento em que as *abordagens corporais* chegaram ao Brasil com maior força, é também identificado o *boom* psicanalítico lacaniano, com o surgimento de sociedades e respaldo internacional (Russo, 1993).

Para Santos (2019), Jaques Lacan é uma figura que abalou os alicerces da metapsicologia, revolucionou dogmas que até então persistiam no mundo psicanalítico, sendo que o autor pergunta-se quais outras mudanças a teoria pode ter impulsionado no campo psi brasileiro, com a chegada do pensamento lacaniano.

Dunker (2016), no livro *Por que Lacan?*, aponta motivações para o estudo clínico da Teoria Lacaniana ao justificar o pensamento clínico não dissociado das estruturas de poder e por oferecer um lugar de primazia para a linguagem. O autor acredita que Jaques Lacan propõe diálogos com outros saberes e pensa a psicanálise como uma pesquisa que se reinventou sem deixar de ser fiel a Freud. Por fim, Dunker (2016) entende que Lacan fornece ferramentas contra a possibilidade de sua teoria, estilo e clínica ficarem obsoletos.

Pacheco (2019), no livro *A psicanálise no Brasil antes e depois de Lacan* (Santos, 2019), refere-se ao poder centralizador hegemônico da IPA² e instituições a ela filiadas, e informa que, a partir do ensino de Lacan, houve uma fratura nesse cenário, na França. Conta que chegou ao Brasil na década de 1970, quando psicanalistas, identificados com essa nova teoria, se encarregaram de propagar seu ensino no País, tornando-se a primeira instituição constituída, a chamar-se de *Centro de Estudos Freudianos* (CEF), que se configurou como o primeiro grupo lacaniano brasileiro a estabelecer-se formalmente com o objetivo de estudar,

² IPA: Associação Psicanalítica Internacional.

debater, produzir conhecimentos e formar psicanalistas, na cidade de São Paulo, em 1975. Dois meses após, surge a segunda instituição lacaniana, nomeada de Colégio do Rio de Janeiro, que foi criada em 1975, pelo polêmico e controverso Magno Machado Dias e por Betty Milan (Pacheco, 2019).

Pacheco (2019) traz relevante destaque para a inserção da psicanálise lacaniana no ensino acadêmico, pois acredita que ela muito contribuiu para difundir as ideias e obras de Lacan no Brasil, bem como o ingresso no País, de um número significativo de psicanalistas lacanianos, vindos da Argentina e que fugiam da violência da Ditadura Militar que aquele país atravessava, sendo que muitos deles foram acolhidos pelo *Instituto Sedes Sapientiae*, em São Paulo.

Portanto, o lacanismo no Brasil veio se consolidando com força e rapidez, sendo que, em 1995, é fundada a *Escola Brasileira de Psicanálise (EBP)*, ligada à *Association Mondiale de Psychanalyse (AMP)*, a partir de várias instituições menores. Isso fez com que o ensino de Lacan e a formação de analistas no Brasil passasse a apresentar articulação com o movimento lacaniano internacional (Pacheco, 2019).

Para Santos (2019), a Psicanálise no Brasil não se deu de forma linear, visto que o país passava por um momento histórico, social e político amplamente marcado por um regime de exceção, ditatorial e concentrador de poder, que transpassava os laços e as produções nacionais. Não seria exagero pensar que as marcas desse período foram impressas também na história e ciência psicanalítica, assim como nos psicanalistas, uma vez que, naquele momento, com poucas exceções, silenciava ou, em alguns casos, alinhava-se e, por vezes, contribuía com a manutenção do regime ditatorial.

Naquele período, Amilcar Lobo, docente da SPRJ³, apareceu como uma mancha na história da psicanálise brasileira, devido ao fato de ter contribuído com a ditadura militar, usando seus conhecimentos psicológicos para ajudar na tortura de presos do regime.

Efeitos perversos foram percebidos ao mesmo tempo em que ocorria um endurecimento do regime ditatorial aplicado no Brasil, chamando a atenção para o fato de que a posição das sociedades de psicanálise permanecia apolítica, sendo justificada, principalmente, a partir de uma suposta neutralidade do ambiente psicanalítico, com especial ênfase nas relações entre psicanalista e paciente, visto que, segundo a psicanálise, deveria ser limitado a um atribuído mundo interno, simbólico e desconectado dos atravessamentos da sociedade *real* (Santos, 2019).

³ SPRJ: Sociedade de Psicanálise do Rio de Janeiro.

Todavia, conforme aponta Coimbra (1995), é importante se destacar que, apesar das ambiguidades, existiram psicanalistas que, de maneira corajosa, assumiram trabalhos de clínica social dentro da Psicanálise, erguendo-se contra forças que se esforçavam para se manterem neutras no período da ditadura militar. Hélio Pelegrino, Eduardo Mascarenhas, entre outros psicanalistas argentinos, se ergueram contra o pacto de neutralidade, não declarado, mas instalado na Instituição.

Em um movimento contrário ao da psicanálise clássica para a época, Ralf Viana, psicoterapeuta corporal e importante divulgador da Teoria Reichiana, sobretudo no Rio de Janeiro, foi o principal responsável pelo surgimento da revista *Rádice, Muito Prazer!*, ainda na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), na década de 1970. Era uma publicação independente, que se propunha a trazer temas atuais, atravessados por uma leitura psicológica com crítica ácida e, portanto, diferenciada, em termos de comparação ao que era publicado pela grande imprensa, que era mais submetida aos padrões de censura em vigor naquele momento (Santos, 2011).

A revista *Rádice, Muito Prazer!* surgiu da junção de um grupo de psicólogos, estudantes de psicologia, jornalistas e artistas com o objetivo de pautar a diversidade e pluralidade e se constituir como um espaço de resistência para o momento, questionando a psicologização das questões, além do esvaziamento das lutas políticas. Santos (2011) refere que a revista teve seu embrião nas experiências de Ralf Viana, no exílio na Argentina e na revista de psicologia da UFRJ, que era uma revista dos alunos do Instituto de Psicologia da mesma Universidade.

Para Albertini (2016), um dado que colabora para a manutenção da superficialidade e pouco conhecimento da Teoria Reichiana refere-se ao fato de determinadas ideias de Reich terem sido intensamente propagadas no clima da contracultura que permeou as décadas de 1960 e 1970. Se, por um lado, a divulgação possibilitou alcances maiores a Reich, reinserindo-o na cena social, por outro lado, conduziu a uma leitura padronizada do seu pensamento, visto que aspectos foram pinçados para ajudar a constituir um movimento contestatório da época, e os contornos de sua obra, não sintonizados com esse tom, se mantiveram à margem para o grande público.

A segunda metade dos anos 1970, ao lado de todos os grupos psi que surgem, tanto no Rio de Janeiro como em São Paulo, marca, também, o aparecimento do movimento lacaniano no Brasil (Coimbra, 1995).

Da mesma forma que os demais grupos psi, o movimento lacaniano vai, entre outras coisas, caracterizar-se pelas críticas que faz ao que era considerado como a verdadeira

psicanálise e, sobretudo, à formação instituída pelo IPA. Trazendo para o Brasil uma série de questões sobre a formação analítica determinada por Lacan, o chamado lacanismo oferece para muitos psis o respaldo teórico para a definitiva quebra do monopólio da psicanálise, mantido pelas sociedades *oficiais*. (Coimbra, 1995). Mas, afinal, o que era considerado como verdadeira psicanálise?

No rastro da difusão psicanalítica, os anos 1980 assistiram a um significativo aumento das terapias *pós-psicanalíticas*, conhecidas também como terapias alternativas, dentre as quais se incluem as chamadas terapias corporais, derivadas, em maior ou menor grau, da Teoria Reichiana (Russo, 1993). Albertini (2011) corrobora com essa visão ao dizer que as terapias alternativas certamente ajudaram a integrar o movimento contestatório dos anos 1960 e 1970, engolindo e ressignificando o próprio enfoque reichiano, tornando-se um tema relevante, pois, no contexto da contracultura, Reich foi propagado apenas por um ângulo, e outros aspectos de sua obra, igualmente importantes – mas não sintonizados com o clima social dominante –, permaneceram à margem.

Seguindo a análise acima, Russo (1993) procurou demonstrar que o surgimento e a difusão das terapias corporais não são exatamente uma decorrência do processo de difusão da psicanálise, mas sim um segundo momento desse movimento, sendo que a popularização da psicanálise é, em si, uma contradição: a psicanálise, tal como concebida pela Teoria Freudiana, é para poucos. Ao se difundir, ela acaba prometendo mais do que pode dar: as exigências e os prazos pelo rigor do método analítico fazem com que sua democratização seja um mito. Universalista de intenção, a abordagem psicanalítica é elitista em suas condições de aplicação.

Assim sendo, a história da psicanálise evidencia dois pontos de grande relevância para a circulação da teoria. A primeira refere-se a formação dos futuros psicanalistas, visto que torna-se uma teoria muito cara monetariamente e aprisionada em um fluxo lento de formação de novos analistas. Outro aspecto é o seu caráter classista que não alcança a parcela média e muito menos mais pobre da população.

Nesse sentido, Cristina Rauter, no artigo *Ato, luta e potência* (2023), afirma que o trabalho clínico, ao ser direcionado para os efeitos do racismo, certamente produzirá efeitos terapêuticos para as pessoas que dele participam. Essa autora acredita que as psicoterapias diversas, bem como a abordagem psicanalítica, apresenta-se limitada quando não realiza conexões com as lutas coletivas, ou pior, na medida que delas se afasta. Rauter (2023) cita Guattari nessa crítica ao modelo psicanalítico, quando a escuta se afasta paulatinamente de tudo que é dito em sua relação com a ação política e cria uma força que empurra os

investimentos do desejo para fora do campo social, trazendo os investimentos do desejo apenas para as individualidades.

Novamente, podemos pensar nas situações de racismo ou nas políticas de ações afirmativas nas universidades que, ao serem vivenciadas, apresentam como tema principal a consciência racial – logo a construção da identidade racial – que implicará movimentos em direção a coletivos que possivelmente auxiliarão o indivíduo na sustentação desse lugar social e psíquico, recém-acessado.

O racismo é uma questão da coletividade, logo, os recursos para lidar com ele e a sua superação também deverão passar pelo coletivo. A hierarquização racial não é realizada com relação a um indivíduo, mas justifica-se por classificar grupos. Exemplo disso é a organização racial que a eugenia realizou em suas pesquisas de pseudociência, como, por exemplo, negros, asiáticos, judeus. A estratégia de dominação é justamente apagar o individual para desumanizar no coletivo. Frases como *peçoas negras têm propensão para a criminalidade*, *corpos negros são mais resistentes a dor*, *judeus são perigosos*, *asiáticos são desprovidos de órgãos sexuais proeminentes*, *indígenas são preguiçosos*, dentre tantos outros estereótipos construídos para desqualificar. Desse modo, por ser o racismo um problema social⁴, trata-se de uma questão de brancos e negros, do coletivo da sociedade brasileira.

Assim, a psicanálise não respondeu a demanda social que lhe foi endereçada, a não ser, dilatando-se em relação à base estreita das práticas duais, em que sua legitimidade se funda. Ela se encontra, por consequência, constantemente ameaçada por um desequilíbrio entre as cargas que ela pode realmente assumir e aquelas para as quais corre o risco de só fornecer cobertura ideológica (Russo, 1993).

O crescimento inesperado das sociedades de psicanálise acabaram gerando um fenômeno notável. Alguns analistas didatas passaram a ter sua clínica quase que só composta de candidatos a analista. Um exemplo bastante ilustrativo desse mecanismo da *Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo* desvela que, nos anos 1970, havia apenas treze analistas didatas atuando em São Paulo, com aproximadamente duzentos e cinquenta interessados na fila de espera, aguardando uma entrevista, tendo em vista uma análise didática, fazendo com que honorários se tornassem altos e poucos conseguissem acessar esse universo (Santos, 2019).

Importante destacar, entretanto, que Virgínia Leone Bicudo, uma das intelectuais que é estudada neste trabalho, apresenta fundamental pioneirismo na psicanálise, tornando-se a

⁴ Levi-Strauss explica que descobriram que raça é uma função entre outras da cultura. A raça nessa perspectiva, não é uma realidade biológica ou genética, mas uma construção social (Wieviorka, 2007, p. 26-29).

primeira mulher analista freudiana, além de importante pesquisadora, que escreveu a primeira Dissertação de mestrado sobre relações raciais (Gomes, 2013) na Faculdade de Sociologia e Política de São Paulo, ainda na década de 1940. Ou seja, mulher e negra, Virgínia Leone Bicudo já sinalizava e ousava adentrar em um cenário repressor, evidenciar o tema das relações raciais, tema que é fundante da sociedade brasileira. Entretanto, a estudiosa não teve sua pesquisa nas ciências sociais publicada na ocasião. Sendo boicotada por intelectuais homens brancos, foi apagada também da história da psicanálise no Brasil, por muitos anos.

Outro intelectual de grande importância no cenário da psiquiatria e da psicanálise foi Juliano Moreira. Homem negro, prodígio em sua trajetória, foi figura relevante nas práticas de humanização dos cuidados nos manicômios do País e apresentou relevantes discussões no começo do século XX sobre a degeneração das raças, sustentada no discurso eugenista dos malefícios da mistura das raças, com significativos estudos.

Porém, é nesse arcabouço teórico que se ancorou os principais estudos da subjetividade negra no Brasil. Russo (1993) descreve que a psicanálise no Brasil possui um ideal estético, visando penetrar uma camada mais específica da população.

Portanto, refletir sobre teorias psis no Brasil, hoje, é refletir sobre apagamentos e invisibilidades de indivíduos, comunidades, jeitos de se viver, valores, religiosidades, entre outros aspectos que não eram considerados ou pouco compunham as análises sociais, espaciais e políticas. Fazer essa análise da história é tentar pôr em relevo o que os teóricos e pesquisadores das classes dominantes tentaram ignorar, como, por exemplo, a participação negra na resistência à ditadura militar.

Mario Magalhães, no livro *Marighella, o guerreiro que incendiou o mundo* (2012), conta a história do revolucionário Carlos Marighella, homem negro que se, por um lado, certa historiografia oficial se empenhou em eliminar da memória do País seus rastros, por outro, ele tratou de não deixar pegadas em mais de duas décadas de clandestinidade rigorosa (Magalhães, 2012).

Outra história pouco conhecida é da militante Thereza Santos, que nasceu com o nome de Jaci dos Santos, em sete de julho de 1938, na cidade do Rio de Janeiro. Filha de uma família negra de classe média baixa, na infância, viveu com os avós na capital fluminense (Rios, 2014). Diferentemente das feministas brasileiras que foram para a Europa ou para a América Latina, Thereza Santos dirigiu-se ao outro lado do Atlântico, sobretudo por conta de seus laços prévios com o comunismo e o anticolonialismo, um ativismo transnacional que garantiu a circulação da atriz brasileira no Atlântico Sul. Em nosso país, conhece-se pouco do ativismo transnacional que se fortaleceu durante a última ditadura (Rios, 2014) no Brasil.

Intelectual mais conhecido, porém com significativa história a ser revelada para o grande público, Abdias do Nascimento saiu do Brasil em 1968, para um exílio voluntário e viajava com passaporte estadunidense de residência, devido à perseguição que se avolumava em decorrência da ditadura militar. Abdias do Nascimento também denunciou a política externa do Brasil no processo de descolonização da África e na manipulação da imagem de *paraíso racial* na condução de uma aproximação econômica de cunho capitalista e neoimperialista, cujo beneficiário exclusivo seria a elite dominante do Brasil. Voltou ao Brasil apenas em 1981, no momento da abertura política, já organizando um evento na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) sobre a *Cultura Negra nas Américas* (Moore, 2008).

Mergulhando na crença do mito da democracia racial, diferentes forças compunham o Brasil naquele momento, que, segundo Costa (2006), permitiu a integração social de muitos mestiços que, por seus traços físicos e pela situação econômica que gozavam, se aproximavam dos brancos.

Lélia Gonzalez (2020), no texto *A democracia racial: Uma militância*, escreveu que enquanto a questão negra não for assumida totalmente pela sociedade brasileira, sendo que negros e brancos juntos possibilitem refletir e avaliar, para desenvolver uma práxis de conscientização da discriminação racial no país, será muito difícil, no Brasil, se chegar efetivamente à democracia racial. Portanto, é perceptível que estamos em um país em que as classes dominantes, os donos do poder e os intelectuais estão a serviço dessas parcelas e não abrem mão para, de fato, existir democracia.

Flávia Rios (2014) contribui com essa compreensão quando afirma que, em meados de 1978, muitos dos jovens que foram influenciados por suas iniciativas político-culturais nos anos iniciais da década de 1970, estavam se preparando para um ato público contra o racismo nas escadarias do Teatro Municipal. Esse movimento envolveu entidades e coletivos negros de várias regiões do País. Era a fundação do *Movimento Unificado contra a Discriminação Racial*, marco central do ativismo negro contemporâneo.

Nesse sentido, acredita-se que muitos brasileiros já aprenderam com o *Movimento Negro Unificado* (MNU) a lição dos protestos negro nas ruas. Esse movimento tem em sua trajetória uma forte referência, pois mesmo não conseguindo eliminar o preconceito, a discriminação e o racismo, o MNU, a seu tempo, assumiu com coragem a tarefa e inspirou a geração de julho de 1978 a desconstruir o mito da democracia racial, a farsa da abolição, a escrever na *Constituição Federal Brasileira* de 1988 que o racismo é crime, a fortalecer a participação das mulheres nos encontros nacionais e internacionais, a celebrar Zumbi e

Dandara como heróis nacionais, a exigir compromisso com o Estado brasileiro em promover a igualdade racial em educação e saúde, garantir as terras dos quilombos, e, sobretudo, a vida da juventude negra (Braus et al., 2020).

Sobre o saber-se negro e as diferenças com corpos brancos, Abdias do Nascimento diz:

Talvez um dos indícios mais destacados da maturidade política corporificado do MNU, seja a sua definição de preso para o negro brasileiro como preso político [sic]. Na medida em que ser negro é um fato político nesse país, um fato decisivo na distribuição do poder, da justiça e das oportunidades; e uma vez que o negro e a comunidade negra são agredidos e reprimidos por serem negros, a definição da prisão arbitrária do negro também se impõe como prisão política. A tortura e outras atrocidades que passaram despercebidas durante tantos séculos por serem cometidas, via de regra, contra os negros, somente se tornaram bandeira de luta quando dirigidas contra os filhos de membros da classe média branca convencionalmente identificados como presos políticos. O MNU, ao assinalar e combater essas outras realidades, levou a diante as posições políticas do movimento negro histórico de que era herdeiro e continuará (1968, p. 22).

Esse cenário de diferentes *Brasis*, de histórias, corpos e funcionamentos invisibilizados, é cantado como denúncia no samba enredo da Mangueira *Histórias Para Ninar Gente Grande*, no ano de 2019.

Brasil, meu nego deixa eu te contar; A história que a história não conta; Do avesso do mesmo lugar; Da luta que a gente se encontrada; Brasil, meu nego a mangueira chegou, com versos que o livro apagou desde 1500 tem mais invasões do que descobrimentos. Mulheres, tamoios, mulatos eu quero o país que não está no retrato”(Miranda et al, 2019).

Uma das principais referências desse período, Neusa Santos Souza, durante a escrita do livro *Tornar-se Negro* (2021), esteve mais próxima da militância negra e de esquerda. Muito bem informada sobre questões sociais, tinha contato, não apenas com a militância negra, mas, também, com a militância política, de maneira geral. Se opondo à ditadura militar, Neusa Santos Souza, se preocupava com as questões da liberdade, da democracia, não investindo apenas na aproximação acadêmica, apesar de transformar isso em preocupação intelectual.

Período de grande efervescência política, foi nesse contexto que os movimentos negros cariocas estavam se reconstruindo em conjunto com outros movimentos populares no final da década de 1970, com a emergência do movimento *Soul/Black Rio* e do *Instituto de Pesquisa das Culturas Negras*. Neusa Santos Souza, assim como muitas outras pessoas militantes negras no Rio de Janeiro, frequentava as discussões e os debates desse movimento,

que tinha o objetivo de disseminar a mobilização negra em África e na Diáspora, discutindo a atuação das pessoas negras estadunidenses e das ex-colônias africanas, buscando criar uma identidade negra positivada (Penna, 2019).

Russo (1993) aponta que, relatar que psiquiatras da primeira metade do século XX se deixaram seduzir pela teoria psicanalítica, talvez nos ajude a compreender o motivo da escolha pela Teoria Lacaniana. A autora continua dizendo que, no decorrer da década de 1960, os psiquiatras psicanalistas disputavam com colegas *organicistas* a hegemonia da psiquiatria. No início, os grandes psiquiatras que ocupavam uma posição de prestígio nos asilos da época, se interessavam pela psicanálise e passaram a estudá-la e a utilizá-la. Em um segundo momento, aparecem os grandes psicanalistas, que passaram a ocupar posições de prestígio em instituições psiquiátricas. Faz parte desse movimento o fato de psicanalistas passarem a comandar uma reforma *liberalizante* nas instituições psiquiátricas. Isso ocorreu no Rio de Janeiro, em especial a partir do final da década de 1960 e durante os anos 1970.

Lacan, entretanto, pertencia à corrente que se opunha aos *medicalistas* e que se aproximava dos artistas e literatos, especialmente dos surrealistas (Russo, 1993). Talvez esse tenha sido outro ponto que fez com que intelectuais negros se interessassem mais pela Teoria Lacaniana, possibilitando a ele se utilizarem da literatura escrita por pretos e mestiços, sobre as questões raciais no Brasil, a partir da subjetivação dessa história. Podemos citar Lima Barreto, que conheceu Juliano Moreira em uma de suas internações psiquiátricas, Cruz e Souza, Machado de Assis, Maria Carolina de Jesus, Solano Trindade, entre tantos outros.

Nesse sentido, Lélia González tem ampla biografia referente a movimentos sociais, políticos e sobre o movimento negro, transformando-se em uma figura pioneira na problematização do lugar da mulher negra no cenário brasileiro e no próprio MNU. González (2020), no artigo *A categoria político-cultural de amefricanidade*, nos explica tratar-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil, que não apenas por razões geográficas mas, sobretudo, na esfera do inconsciente, não vindo a ser um país cujas formações do inconsciente são unicamente europeias e brancas.

Ao contrário, o continente americano é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve inversão do T pelo D e deve 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). Lélia González sustenta essa reflexão a partir da aproximação dos estudos de M.D. Magno⁵, transmissor da Teoria Lacaniana.

⁵ M. D. Magno: Magno Machado Dias, criou o primeiro estabelecimento lacaniano, no Rio de Janeiro em 1975, chamado de Colégio freudiano do Rio de Janeiro, que inicialmente ofereceu formação em psicanálise e formação psicanalítica. O Colégio passou a fazer Saraus com a justificativa de se abrirem para o mundo. O primeiro artista

González (2020) parece responder diretamente quando ressalta que, para o movimento negro e o movimento de mulheres negras, existe a necessidade de serem sujeitos da própria história; e ancorada na Teoria Lacaniana, incentiva o povo negro a ser sujeito do próprio discurso.

Portanto, a psicanálise parecia produzir uma visão de mundo e um certo modo de funcionamento do sujeito, no Brasil, restrito a certos segmentos das classes médias e altas dos centros urbanos do país, que se definem, por um específico e restrito estilo de vida, constituindo nesse sentido, grupos de status.

Importante ressaltar que a Teoria Lacaniana era vista como contestadora, sendo possível se observar que não existia apenas um aspecto para que a psicanálise fosse privilegiada, mas a sua conexão e proximidade com os espaços acadêmicos, o rigor metodológico e a sua aparência refutadora possivelmente subsidiaram parte dos estudos do negro no Brasil como forma de adentrar um terreno já estabelecido e diminuir resistências da Academia, caminho que Reich e as psicoterapias corporais trilharam de maneira incipiente e com muita dificuldade de se estabelecer ao menos no Brasil. Esse aspecto será aprofundado no decorrer dos capítulos, sendo verdade, que Reich, foi no final da vida, estigmatizado e difamado nos Estados Unidos da América do Norte.

Portanto, parece que parte representativa da intelectualidade negra no Brasil que procurou discutir aspectos psíquicos a partir dos atravessamentos raciais, encontrou na Teoria Lacaniana e em seus divulgadores um aporte teórico e metodológico que evidenciava não apenas a possibilidade, a necessidade de passagem do corpo objeto, que foi assujeitado para um corpo sujeito, que pudesse se expressar e simbolizar as experiências vividas de suas próprias histórias, mas também de histórias transgeracionais que por vezes não puderam ser contadas, lembradas e elaboradas.

Essa reflexão traz à memória a música *Casca de Coco*, com o seguinte verso: “*Vovó não quer casca de coco no terreiro, para não lembrar os tempos do cativo*” (Bidi, 1973) ou, ainda, o poema de Conceição Evaristo, que diz:

A voz de minha bisavó; ecoou criança nos porões do navio; ecoou lamentos; de uma infância perdida; A voz de minha avó ecoou obediência; aos brancos donos de tudo; A voz de minha mãe; ecoou baixinho revolta; no fundo das cozinhas alheias; debaixo das trouxas; roupagens sujas dos brancos; pelo caminho empoeirado rumo à favela; A minha voz ainda; ecoa versos perplexos; com rimas de sangue e fome. A voz de minha filha; recolhe todas as nossas vozes recolhe em si as vozes mudas caladas engasgadas nas gargantas; A voz de minha filha recolhe em si; a fala e o ato.

O ontem – o hoje – o agora; Na voz de minha filha; se fará ouvir a ressonância; O eco da vida liberdade.⁶

Nas duas obras literárias citadas acima, é exemplificada a memória inserida no corpo negro, no corpo negro coletivo, como marcas dolorosas, e o corpo como potência de recuperação, presença e fluxo energético.

O livro *Racismo e o Negro no Brasil: questões para psicanálise (2017)*, em seu título, aponta a relevância da discussão, ao mesmo tempo que traz embutido uma provocação para a área que, mesmo no século XXI, ainda pouco se aprofundou nos aspectos psíquicos dessa população. Nesse sentido, termino esta introdução com a provocação: Racismo e o Negro no Brasil, questões necessárias e urgentes para a psicologia reichiana – como resposta para a pergunta realizada no início – sobre a pertinência de se estudar o corpo negro.

A Dissertação começa com o capítulo *Formação Social do país e os impactos nas subjetividades brasileiras*, o qual procurou abordar a exclusão, negação e insubmissão de corpos negros. Foi colocado em primeiro plano o tratamento dado à população negra, principalmente no período pós-abolição, bem como a organização social, legal, política, econômica e os possíveis impactos no psiquismo dessa população. Ocupando as margens das discussões acadêmicas, analisadores como raça, classe, sexualidade, gênero, território, entre outros marcadores sociais das diferenças nos espaços acadêmicos e psis. Esse capítulo apresenta relevante percurso teórico, pois visa subsidiar o raciocínio clínico para que possamos compreender como a história de luta e violências estão inscritas nos corpos de pessoas negras.

O segundo capítulo discutirá *Aspectos clínicos e políticos da Teoria Reichiana, as práticas Psis Corporais e a Teoria Reichiana no Brasil*. Ele apresenta, de maneira sintetizada, os principais acontecimentos da Teoria Reichiana, desde a vinda para as Américas até a sua chegada ao Brasil, além dos pilares teóricos necessários para a discussão posterior que faremos na Dissertação. No panorama realizado, o capítulo abarcou passado, presente e, em alguma medida, perspectivas futuras para as Teorias Reichiana e Neorreichianas no Brasil. O item joga luz sobre fatos históricos e políticos para se entender quais corpos tiveram acesso às abordagens corporais e como ela lidou com os *Brasis* marginais e corpos dissidentes, especialmente os corpos negros.

⁶ Poema: *A Voz de Minha Bisavó*, de Conceição Evaristo. Fonte: Literafro: O portal de literatura afrobrasileira. Disponível em: <[Eco e Memória: Vozes-Mulheres, de Conceição Evaristo - Crítica - Literatura Afro-Brasileira](#)>. Acesso em: 12 mai. 2025.

Vale destacar que contar sobre o movimento de propagação de uma teoria não é tarefa fácil, visto que os movimentos são ondas que descendem umas das outras. Optamos por nos concentrar no movimento reichiano, as Teorias Neorreichianas mais conhecidas e suas reverberações pelo Brasil. A história foi contada, principalmente, a partir de movimentos no eixo Rio-São Paulo, devido à pouca documentação encontrada, até o momento de conclusão do trabalho, sobre outras regiões do País.

O terceiro Capítulo se intitula *Corpos negros e os teóricos negros do campo psicanalítico diaspóricos*. Esse capítulo se inicia com a contextualização do que é corpo para a psicanálise, o sentido de corpo para a Teoria Reichiana e o corpo marcado por colonialidade/colonialismos. O texto se propõe a trazer, de maneira breve, a percepção de corpo para a psicanálise. Posteriormente, é apresentado o percurso de cinco intelectuais que circularam no campo psicanalítico afro-diaspóricos, e procuramos abordar suas pesquisas teóricas circunscritas ao tema corpo.

Neste Capítulo traremos o corpo negro nas obras de Frantz Fanon, Virgínia Bicudo, Lélia Gonzalez, Neuza Santos Souza, Izildinha Nogueira e Grada Kilomba, intencionando realizar diálogos com a Teoria Reichiana. Parte dessas aproximações foi realizada a partir da biografia desses estudiosos e a de Reich, que apareceu de maneira mais substancial no item que aborda o corpo em Frantz Fanon. Isso se deu não apenas por Fanon ser o primeiro teórico discutido dentre os seis escolhidos, e para evitarmos a armadilha da repetição, mas, também, por esses autores serem contemporâneos, chegando a haver registros da percepção que Fanon nutria sobre Reich.

O quarto Capítulo, intitulado *Quilombo: Do corpo revoltado ao corpo coletivo*, tem como objetivo pensar os corpos a partir do coletivo. Ele localiza a revolta em dois importantes campos, sendo eles: o do sentimento – na dimensão individual; e no campo da ação –na dimensão coletiva. O objetivo foi pensar o território e identificar como ele se constitui nos quilombos brasileiros. Procuramos compreender como o corpo individual encontra o comunitário e une indivíduos, tornando-os coletivos e, na sequência, como o quilombo se torna um corpo.

O quinto Capítulo aborda o *Corpo Território: corpos de mulheres quilombolas* e tem a pretensão de apresentar a experiência da pesquisa de campo vivenciado nas comunidades quilombolas *Córrego do Rocha* e *Córrego do Narciso do Meio*, com as mulheres dessas comunidades.

A pesquisa foi realizada com o objetivo de captar a percepção de corpo para as mulheres dos referidos quilombos, a partir dos atravessamentos de ser mulher, negra e

quilombola. Intencionou-se detectar como as mulheres dos quilombos percebem suas corporeidades e quais estratégias de cuidado individuais e coletivas são empregas. Todavia, como pesquisadora e terapeuta corporal, é primordial que eu possa começar este percurso sobre corporeidades negras, discorrendo sobre o meu próprio corpo na realização da pesquisa e no encontro com outros corpos.

Meu corpo e a pesquisa: encontro de itinerários sudestinos (São Paulo, Rio e Minas Gerais).

Nascida em Belo Horizonte, Minas Gerais, resido há quase quarenta anos na cidade de São Paulo. Ainda pequena, com meus pais e irmãos, fui morar na maior metrópole brasileira em busca de uma vida com melhores condições de existência. Minha história é a mesma de milhões de brasileiros que migraram de seus lugares de origem, na tentativa de obter condições mais dignas de vida.

Minha formação, desde a educação básica à universitária, ocorreu no município de São Paulo. Porém, em 2022, realizei a ousadia de estudar em outro estado da federação e ingressei no mestrado em Psicologia, da Universidade Federal Fluminense (UFF), campus de Niterói, RJ.

As viagens para o Rio de Janeiro se tornaram semanais, me dividindo entre dois estados brasileiros, para cumprir os créditos necessários à conclusão do curso. Eu continuei morando em São Paulo e indo para o Rio de Janeiro, permanecendo lá durante alguns dias da semana para estudar.

O meu corpo teve que se acostumar a dormir nos ônibus de viagem e a ler em qualquer lugar. Um corpo que permaneceu muito cansado nesse período. Ao mesmo tempo, a experiência se tornou enriquecida, pois foi na UFF que experimentei lugares ainda desconhecidos para o meu corpo. Foram sensações e percepções desconhecidas para mim, e não estou me referindo à quantidade das viagens.

Meu desconhecimento reside no registro inexistente de manter, por uma quantidade significativa de horas, um corpo mais conectado com o relaxamento e expansão. Circular na UFF foi uma vivência prazerosa. Eu, mulher e negra, moradora da região central de São Paulo, classe média, psicóloga, com trajetórias em espaços comumente ocupados, predominantemente, por pessoas brancas, me surpreendi quando, na Universidade que eu ingressava, percebi que quase 50% dos alunos eram negros. Notei que meu corpo desconhecia a sensação de relaxamento por estar entre iguais. Meu corpo encontrou um lugar de distensionamento até então ignorado.

Os lugares educacionais sempre foram ambientes tensos para mim. Desde a educação básica, até, e principalmente, a Universidade. Isso talvez tenha sido motivado por registros de uma educação repressora e por eu ter sempre sido uma das poucas pessoas negras presentes nesse espaço.

O relaxamento, ou seja, a ausência de tensão, decorria da percepção de que a temática racial na UFF transversalizava os conteúdos e os ambientes da Instituição, nos quais eu acessava.

Desde a sensação de pertencimento ao chegar ao prédio da psicologia e enxergar a pintura de Frantz Fanon na parede da entrada, passando pela possibilidade de escolher entre falar ou não nas aulas, visto que eu não era mais a única pessoa negra no espaço, chegando ao contato com três professores negros nas disciplinas do curso, Luíza Oliveira, Abraão Oliveira e Hildeberto Martins, sendo dois deles, à época, coordenadores da Pós-Graduação.

Textos que abordavam as subjetividades indígenas e negras eram uma constante, o que possibilitou ampliar horizontes intelectuais e corporais. Vivenciar e entender os elementos afro-pindorâmicos do cosmo drama nas aulas, permitia que meu corpo respirasse mais amplamente e sentisse acolhido.

Sei que nem sempre foi assim. A UFF possui uma intensa construção de lutas de alunos e professores, o que possibilitou que esse patamar pudesse ser alcançado. Portanto, perceber que eu estava em um lugar no qual a tensão não era regra, me ajudou a sustentar distâncias, com motivação para a pesquisa, alta qualidade energética disponível nos encontros de orientação e nas disciplinas obrigatórias.

Somado a isso, conforme relatado no último capítulo desta Dissertação, logo no início do mestrado, fui convidada a desenvolver um trabalho de campo em dois Quilombos de Minas Gerais. Esse fato expandiu meus horizontes, ampliou o horizonte da pesquisa e exigiu mais do corpo da pesquisadora que se construía. Comecei a viajar esporadicamente para a região do Vale do Médio Jequitinhonha, em Minas Gerais.

O convite feito me alcançou internamente como possibilidade de acessar minha ancestralidade racial e territorial. Passei a ouvir expressões que escutava somente com minha família expandida, que ainda reside em Belo Horizonte e na região metropolitana de Minas Gerais. Realizar a cartografia com as mulheres quilombolas foi sentido como a oportunidade de estabelecer diálogos com lembranças familiares de quando eu era ainda criança. Em Minas, eu sentia aconchego e tinha a sensação de pertencimento.

Moradora da cidade de São Paulo, o meu registro corporal é construído na intensidade de uma cidade grande, com seus desafios, suas ofertas, seu tempo acelerado, seu

barulho, seus cheiros. Observar, perceber e ofertar um espaço de cuidado para corpos de mulheres, com vivências distintas das minhas, foi um lugar de aprendizado.

Compreendi empiricamente que corpos não são todos iguais, eles são atravessados por aspectos subjetivos e objetivos para além de suas racialidades.

Nessa vivencia, aprendi que, mesmo sendo eu uma mulher negra, retinta, natural de MG, ainda assim, é no *miudinho* que se chega, como nos ensinam o samba e a cultura da região em aos poucos, é que se acessam e se encontram os outros corpos.

CAPÍTULO 1 – A FORMAÇÃO SOCIAL DO PAÍS E O IMPACTO NAS SUBJETIVIDADES BRASILEIRAS: CORPOS EXCLUÍDOS, NEGADOS E INSUBMISSOS.

Recentemente, é possível se observar um movimento gradativo na academia brasileira, a partir de diferentes interpretes. Embora trate-se de uma abertura lenta e tardia, ela sinaliza importante avanço em relação à diversidade de perspectivas, sobretudo sustentada por elementos como raça, classe, sexualidade, gênero, território, entre outros temas que apresentem atravessamentos que nos possibilitam uma compreensão mais complexa e aprofundada sobre essas estruturas.

Este capítulo apresenta as bases fundamentais para trilharmos o caminho sugerido por esta Dissertação, que se propõe a elencar elementos que nos ajudem na organização dessa *colcha de retalhos* da história social brasileira. Assim como uma anamnese, que se faz instrumento necessário para se coletar a história individual, este item se faz primordial para emergir conhecimentos que compuseram a história coletiva no País, para que possamos compreender como essas histórias estão inscritas nos corpos negros.

Trazemos subsídios para discorrer em quais bases históricas se apoiaram autores negros da Diáspora Africana que, no campo da psicanálise, transitaram para analisar *Corporeidades Negras*. Uma vez que esses autores abordaram não apenas o aspecto social do racismo a partir de seus efeitos psíquicos, mas também trouxeram em primeiro plano estratégias de sobrevivência diante de aspectos que causavam dor, martirizavam, diminuía, impediam que pessoas negras se enxergassem como iguais nas relações sociais, principalmente, escutaram queixas alicerçadas no *defeito de cor*⁷. Constataram os obstáculos

⁷ Referência não apenas à obra clássica da literatura brasileira, o livro *Um defeito de cor* é, sobretudo, a relação histórica do período colonial brasileiro, em que existia uma lei que obrigava, caso pessoas negras quisessem

de inserção no mercado de trabalho, aceitação no espaço de atuação profissional, a dor de ser um corpo indesejável, a necessidade de compor grupos de pertencimento social, entre outros tantos aspectos que se relacionam à existência humana, com a singularidade determinante de ser um corpo negro.

Ao tensionar sobre a falácia da neutralidade, percebemos que a história brasileira, por vezes – quando descrita por intelectuais brancos – retratam aspectos sob determinados ângulos e, quando contada por intelectuais negros e indígenas, tem seus contornos amplificados por diferentes lentes críticas. Existe um provérbio africano, de domínio público, que diz que: *Enquanto a história da caça ao leão for contada pelos caçadores, os leões serão sempre perdedores.*

Desde o período da escravidão até os dias atuais, pessoas negras registraram a história, a partir de suas próprias histórias com análises políticas e sociais, tomando-se por exemplo Clóvis Moura escreve, que:

A sociologia do negro brasileiro é, por essas razões, mesmo quando escrita por alguns autores negros, uma sociologia *branca*. E quando escrevemos branca, não queremos dizer que o autor é negro, branco, mulato, mas queremos expressar que há subjacente um conjunto conceitual *branco* que é aplicado sobre a realidade do negro brasileiro, como se ele fosse apenas *objeto* de estudo e não sujeito dinâmico de um problema dos mais importantes para o reajustamento estrutural da sociedade brasileira. Como podemos ver, o pensamento social brasileiro, a nossa literatura, finalmente o nosso *ethos* cultural em quase todos os seus níveis, está impregnado dessa visão alienada, muitas vezes paternalista, outras vezes pretensamente imparcial (Moura, 1988, p. 09).

No trecho acima, Moura alarga ainda mais a discussão e nos apresenta o tema da subjetividade, quando problematiza que existem diferentes maneiras de se contar uma história, pois, ao utilizar-se de estereótipos e hierarquização exposta de maneira alienada do contexto genuíno, será igualmente enviesada como referencial de pesquisa e conhecimento, sustentará interesses de manutenção do *status quo*.

Importante destacar que é ainda recente a fresta provocada por mulheres e homens negros nos espaços da academia com o objetivo de ecoar outras vozes, pois ela aconteceu e continua a ser feita sob forte pressão de alunos e professores da graduação e pós-graduação, principalmente após a ocorrência da política de cotas nas universidades brasileiras. Exemplo dessa mobilização é a Universidade Federal Fluminense, conforme descreve William Penna, na introdução de sua dissertação de mestrado, trabalho que aborda vida e obra de Neusa

atuar em um serviço público no Brasil, a escrever ao imperador para pedir perdão por seu defeito de cor (Provocações, maio, 2024).

Santos Souza e é intitulado *Escrevivências das memórias de Neusa Santos Souza: apagamentos e lembranças negras nas práticas psis*, defendida no ano de 2019.

Vários desses autores, nesse lugar de intérpretes de um País em que não eram considerados nos círculos acadêmicos e nem no meio artístico. Autores que eram invalidados como não pertencentes ao restrito ambiente e cujas obras eram vistas como inferiores, não apenas por pautarem aspectos de uma ferida social, mas, sobretudo, por trazerem em seus corpos histórias de uma memória que fala das margens e a partir dos confins do País.

No Brasil, falar das margens é falar das favelas, dos cortiços, do Norte, do funk, do Nordeste, das regiões ribeirinhas, das escolas de samba, das vielas, das ruas, das comunidades, das prisões, das *fundações casas*, dos *quartos de despejo*, dos quilombos, das congadas, *das casas de alvenaria*, dos albergues, do hip hop, entre tantos outros lugares habitados por corpos negros, por opressão, resistência ou reexistência.

A literatura é um canal que nos permite ter contato com um Brasil que pode ser contado por muitas vozes e que, frequentemente, é o modo de registro comum de momentos históricos e de fatos relevantes, com personagens centrais que nos ajudam a fixar o enredo deste País continental.

Ao justificar seus caminhos de pesquisa, o historiador Matheus Gato (2020) afirma que não é exagero dizer que determinados episódios desapareceram da memória coletiva de um povo e que somente a literatura é capaz de resgatá-los e situá-los em seu tempo histórico. Tal como são os escritos de Cruz e Souza, Lima Barreto, Carolina de Jesus, Antonieta de Barros, Solano Trindade, entre outros literatos, que em suas obras descreveram por meio de sensações, desconfortos, estranhamentos e ausências a percepção de ser um corpo negro na convivência social brasileira. Acessos ou restrições variavam, a depender de sua origem étnica e cor de pele.

Neste trabalho, intencionamos apresentar o corpo em primeiro plano com a finalidade de atingir a formação do País e a subjetividade brasileira. Abordaremos, com atenção especial, possíveis impactos no corpo da pessoa negra que, por um viés principalmente histórico, foi direcionada a ocupar determinados lugares e impedida de habitar tantos outros.

Entender composições da sociedade brasileira, a partir de interesses econômicos e raciais, é fundamental para alcançarmos a formação, constituição e modelagem de corpos negros. Foram essas subjetividades que formaram corpos e, por meio de elementos que se perpetuaram historicamente, que se estabeleceu o pensamento social brasileiro. O corpo dissidente aparecerá como o emergente para entendermos o Brasil. Portanto, pensaremos corpos a partir das relações estabelecidas pelas raças.

Explicar sobre subjetividade é abordar tudo a que se relaciona ao mundo interno e às percepções individuais em polaridade com aspectos sociais externos. Trata-se da singularidade, do que é subjetivo e que está baseado em opiniões e sentimentos internalizados e, no caso da discussão aqui apresentada, caracteriza os fenômenos psíquicos da população brasileira.

Desse modo, objetivamos abordar a subjetividade brasileira a partir do tensionamento social de uma população que chegava às Américas para única e exclusivamente, como pretendido pela colonização, terem seus corpos, saberes tecnológicos, agrários, meteorológicos, entre tantos outros, explorados.

Márcio Farias (2018), no livro *Violência e Sociedade: o racismo como estruturante da sociedade e subjetividade do povo brasileiro*, escreve que o pensamento social brasileiro se viu obrigado a encarar o tema da racialização sob tensionamentos e desconfortos, ao intencionar tratar sobre o significado e os caminhos possíveis a que se destinava o País, desde o século XIX.

Para Guerreiro Ramos (2023), os problemas psicológicos do sujeito negro brasileiro são condicionados pela cultura, que a própria formação social do País concebe uma patologia de base neurótica. Por isso, o autor acredita ser necessário tratar essa organização, se se deseja um verdadeiro cuidado psicológico das massas de cor.

Para isso, utilizamos obras de autores que nos assessoram a mapear como se efetivaram as influências nas subjetividades dos indivíduos negros (pretos e pardos), visando ampliar percepções e sentidos de nossas histórias e de nossos corpos. Objetivamos, ainda, identificar elementos que contribuíram para a subjetividade brasileira que se apresentam no corpo de seus habitantes, sendo que corpo, neste trabalho, é entendido como psíquico/mental, mas também como o físico/biológico, além dos comportamentos, organização e movimento de vida.

Gato, ao citar Fanon, afirma que *Se as raças não são algo dado, Fanon considera necessário elucidar os percursos psíquicos e históricos que teriam implicado na formação de subjetividades raciais* (Gato, 2020, p. XVII).

Nesse sentido, Beatriz Nascimento sustenta a relevância dos estudos da subjetividade do negro brasileiro, colocando foco em aspectos nebulosos e dolorosos que, ao mesmo tempo, permitem acessar a humanidade desses indivíduos. Para Beatriz, será por meio de aspectos históricos que abarcaremos as nuances das identidades negras no Brasil:

Não podemos aceitar que a história do negro no Brasil, presentemente, seja entendida apenas através dos estudos etnográficos, sociológicos. Devemos fazer a nossa história, buscando nossos complexos, estudando-os, não os negando. Só assim poderemos nos entender e nos fazermos aceitar quem somos, antes de mais nada pretos, brasileiros, sem sermos confundidos com os americanos ou africanos, pois nossa história é outra, como é outra nossa problemática. Num país onde o conceito de raça está fundado na cor (Nascimento, 2021, p 45).

Assim sendo, a historiografia contribuirá para resgatar subjetividades de corpos negros escravizados, bem como de corpos recém-libertos e de trabalhadores que buscavam a cidadania em seu universo social (Machado, 2018). Objetivamos aprofundar olhares para as dimensões das pessoas que foram invisibilizadas e, por isso, negadas e coisificadas em contextos de violências e que, mesmo assim, não sucumbiram e encontraram recursos para superar a exploração legalizada e criar suas famílias em uma perspectiva de continuidade.

1.1 Escravização de corpos negros

O Brasil começou suas primeiras movimentações para o tráfico de pessoas sequestradas do continente africano, por volta de 1516 e 1526, vivenciando a exploração em larga escala, transformando essas pessoas somente em instrumentos de trabalho e ganho, para aumento de capital (Bastide, 2008).

Na rota da escravidão, o Brasil foi o país que mais recebeu negros de África para serem escravizados, chegando a cifra de 4 milhões de pessoas.

Os corpos negros foram corpos desagregados devido ao tráfico de escravos, em que pessoas de origem africana foram transportadas para os demais continentes (Lopes, 2011).

Ao analisar como a escravização influenciou a formação da subjetividade no Brasil, Farias (2018) dirá que a bagagem coletiva no lugar de sujeitos sociais e permeados por paisagens complexas no território africano possibilitou aos escravizados recursos, cujas estratégias serviram, não apenas para a negação subjetiva do sofrimento imediato, mas também um horizonte de vida possível. Nesse sentido, a reação de construção e fuga para os quilombos, deixam transparecer a defesa como recurso psíquico de negar a sociedade colonial, e esses sujeitos puderam habitar um lugar em que restituíam laços éticos e morais, senso estético e sensível, em uma mesma escala de humanidade.

Apresentando um sujeito mais ativo, Querino (2018) segue nessa mesma direção, ao dizer que, no Brasil, a escravidão também impeliu o africano a revoltar-se, e, em Palmares, os

elementos que se somaram não tiveram por alvo a vingança, mas sim o objetivo de escapar das violências tirânicas e viver em liberdade, nas mais genuínas aspirações do homem. Desertando os engenhos e fazendas, os escravos construíram a Confederação de Palmares, em defesa de sua liberdade. Além disso, para esse autor, o negro brasileiro não é um africano desterrado, mas sim um sujeito fundador de nacionalidade, e que é povo negro a rocha sobre a qual o povo brasileiro está assentado.

Pautado por teorias da assimilação⁸, Darci Ribeiro (2015), ao tratar do período da escravidão, afirma que nos engenhos e nas minas, as pessoas negras escravizadas se viram alocadas compulsoriamente em moradias que não atendiam às suas necessidades, mas sim, à rentabilidade do senhor. Para Ribeiro, o tratamento aplicado aos escravizados forçava uma aculturação da forma de viver dos brasileiros. Nesse sentido, o autor acredita que os escravizados passaram a acessar uma gama de elementos adaptativos, associativos e ideológicos e assimilaram aqueles recursos.

Ao escrever sobre a formação do povo brasileiro, Darci Ribeiro (2015) demonstra surpresa diante da constatação de que como pessoas indígenas e pretas, que foram exploradas das mais diferentes maneiras, conseguiram permanecer com suas humanidades preservadas. O autor avalia que esse fato se deveu ao um grande esforço de autorreconstrução no fluxo de seu processo de se reajustar. Ribeiro acreditava que os únicos caminhos possíveis de saída da condição de escravizado era por meio da morte ou da fuga.

Interessado na formação do povo brasileiro e tendo feito extensa pesquisa, Darci Ribeiro (2015) afirma que a *brasilidade* se deu por meio de um contínuo esforço de elaboração da própria imagem e a consciência como comunicadora de abertura para uma nova identidade étnico cultural. Ribeiro defende o movimento de assimilação e, por vezes, parece descaracterizar aspectos específicos dos povos negro e indígena. Em diferentes trechos, o autor se refere a esses povos de maneira pejorativa, descrevendo o africano como boçal, ao tratar da sua chegada em novas terras.

A escravização apresentou algumas diferenças durante os séculos pelos quais vigorou e, ao final do período mais próximo da abolição, passaram a surgir escravizados e libertos que realizavam inúmeros serviços na rua. Quanto aos indivíduos que eram trabalhadores de ganho⁹ das ruas de Salvador - BA e continuavam sob o julgo dos senhores de escravos, Reis

⁸ Assimilação: A teoria da assimilação nas ciências sociais é o processo pelos quais, grupos ou indivíduos se integram a uma cultura dominante, adotando seus valores, costumes e língua.

⁹ Trabalhador de ganho: Os escravos de ganho eram escravizados que trabalhavam nas ruas, entregando uma parte do dinheiro que ganhavam aos seus senhores. Obrigados a trabalhar para o seu senhor, mantinham alguma autonomia e podiam acumular dinheiro para comprar a sua liberdade. Também conhecidos como jornaleiros, ou escravos ao ganho como são mais comumente conhecidos, representavam uma parcela significativa dos escravos

(2019) afirma que muitos deles tinham seus corpos registrados, com o objetivo primeiro em servir ao disciplinamento e ao controle policial daqueles trabalhadores da rua:

Além das informações fisionômicas dos ganhadores como cor da pele, altura, cabelo, barba, olhos, orelhas, boca, nariz, foram acrescentadas marcas inscrita em seus corpos que pudessem facilitar a identificação de cada um (Reis, 2019, p. 331).

Portanto, corpos negros, quando não aprisionados, recebiam registros classificatórios de controle sobre grupos que incutiam medo, fomentado pelos estigmas.

Outro aspecto de corporeidade presente no período refere-se à capoeira. Araújo et al. (2006), ao tratar da ocupação das ruas, afirmam que a capoeiragem era a mais significativa (re)invenção cultural nas cidades da Diáspora, aparecendo mais frequentemente no Rio de Janeiro, segundo registros. Araújo et al. (2006), descrevem que, naquela época, na capoeira, usava-se uma série de instrumentos cortantes, como facas e adagas, além da habilidade marcial específica dos africanos e seus descendentes, o que a tornava especial.

Araújo et al. (2006) referem que a expressão *o capoeira* virou termo para se referir a um tipo de pessoa, com determinadas características, sendo mais do que um simples jogo de capoeira. Araújo et al. (2006) contam que, em algum momento, se passou a relacionar a capoeira¹⁰ a crimes, definindo, assim, muitas vezes, a experiência negra urbana.

Para garantir seu ofício, um escravo de ganho precisava ficar praticamente o dia inteiro na rua, na tentativa de obter os ganhos com sua mercadoria e conquistar o dinheiro combinado com o senhor. Por isso, dominar a arte da defesa pessoal era condição necessária para proteger-se no trabalho. (Araújo et al., 2006) apresentam a importância desse comportamento de defesa, inclusive para mulheres quitadeiras que ao serem acusadas de turbulentas, tinham na verdade a estratégia de defesa de seus corpos das violências das ruas.

Para Reis (2019), as ruas se assemelhavam a campos de batalha nos quais a classe trabalhadora se prejudicava desde sempre, deixando um rastro de vastidão sobre os corpos desses grupos. Reis descreve-os como corpos estropiados, abusados, retalhados por diversas cicatrizes em toda parte, membros quebrados ou amputados, olhos que não enxergavam, orelhas que não ouviam, pernas que mal andavam:

urbanos. Esses escravos realizavam trabalhos diversos, eram artesãos, barbeiros, vendedores, quitadeiras, quituteiras, carregadores, entre outras atividades.

¹⁰ A capoeira foi proibida no Brasil pelo Código Penal de 1890, através do Decreto nº 847. A prática era considerada uma contravenção penal, punida com prisão de dois a seis meses. A capoeira foi considerada subversiva e violenta e foi alvo de perseguição racista. A repressão foi semelhante à que ocorreu com outras manifestações culturais, como o candomblé e o samba.

Assim, tínhamos uma sociedade acostumada a observar, descrever e classificar as características físicas, ocupacionais e morais dos indivíduos sobretudo, da classe trabalhadora livre, liberta e escravizadas que tal proceder se inspirasse, necessariamente, em métodos científicos de policiais importados da Europa. Lombroso teria muito a aprender com o sistema de identificação do Brasil imperial escravocrata. Faziam seu tipo criminoso, aliás, as maçãs do rosto salientes, as orelhas de abano e a gagueira do tocador de berimbau (Reis, 2019, p. 342).

Observamos, portanto, que para a pessoa negra, durante o período da escravização, muitas eram as tensões colocadas, relacionadas à manutenção da própria vida.

Para Manuel Querino (2018), o alicerce dos negros revoltados estava a serviço da própria liberdade e, por isso, não se mediam sacrifícios e eles não se conformavam com o injusto sofrimento. Mostrando conscientização em relação ao que sofriam, acreditavam que era por meio das lutas que poderiam diminuir as desiguais condições de vida.

A abolição da escravidão ocorreu somente no ano de 1888, após a assinatura da Lei Áurea, se tornando o Brasil o último país no mundo a abolir a escravidão, após quase 400 anos de escravização. A situação para as pessoas negras, entretanto, ganhou novos e delicados contornos.

Matheus Gato (2020) resume bem o cerco que passou a ser feito contra as pessoas negras, por meio de criação de estereótipos que inspiravam a imagem da vida de inconstâncias desses trabalhadores, com comportamentos nomeados de vadiagem, permeados pela criminalidade, a inadequação do modo de vida e até do tipo de alimentação, resultando em uma constatação de improdutividade.

Mariana Carvalho (2006) nos conta que os negros, ao serem libertos, em vez de se transformarem em trabalhadores assalariados, passaram a ser considerados vagabundos pelas classes dominantes, pois, na visão daquela sociedade, preferiam uma vida de vícios e desocupação ao invés de exercerem uma ocupação permitida.

A vadiagem se configurava como agência das pessoas pobres pela criminalidade por ser contrária ao dever social a que esse segmento da população estava destinado. Em outras palavras, o trabalho assalariado foi negado aos negros, pois, passando a estampar uma ameaça à acumulação de capital. Os negros eram marginais ao processo produtivo.

A aposta era implantar uma nova ética do trabalho, que tinha por objetivo disciplinar as camadas populares, para que tivessem prazer em serem úteis e cumprirem o seu papel na sociedade de classes, que estava cindida em dois polos distintos, sendo que um deles representava o mundo do trabalho e o outro, na polaridade da ociosidade e do crime,

estabeleceu-se em um contexto marginalizado, que é contrariamente invertido do mundo da moral, do trabalho e da ordem (Carvalho, 2006).

Lilia Schwarcz (2004) chama atenção para a rápida associação realizada entre vadios e homens de cor, reorganizando as teorias eugenistas, para validar a produção da figura do criminoso, esquecendo-se de que uma ampla parcela populacional havia adquirido o direito à igualdade formal.

Schwarcz (2004) explica ainda que o que se deduz vira marca de identidade, inclusive pelo desconhecimento do ambiente que passa a ter corpos negros livres. O resultado disso é o enquadramento do sujeito no lugar de antissocial, fixado na aparência do vadio, que nasce como um encadeamento entre corpo e comportamento, cristalizando a ideia de que todo negro é criminoso ou malandro, e todo malandro, certamente, será negro.

Assim sendo, em 1889, a vadiagem, legitimada pelo Código Penal, assegurou-se como ato delituoso, a ser um crime por Lei no âmbito geral da distribuição dos padrões comportamentais (Carvalho, 2006).

No artigo *A vadiagem e sua inscrição nos corpos*, Lilia Schwarcz (2004) diz que, naquela época, o corpo se torna território privilegiado para os discursos sobre as diferenças individuais e sociais, são, mais especificamente, transformados em modelos racialistas. Ou seja, as teorias eugenistas encontram respaldo e espaço para se fortalecerem no cenário que se desenhava. Assim como as categorias de pertencimento e identificação são culturalmente construídas, para Schwarcz, a vadiagem é, ao mesmo tempo, ausência e presença; um corpo que carrega traços, mesmo que não se apresentem fatos. A cor da pele, como apontado aqui, marca sobre o corpo, não necessariamente uma origem, mas uma memória social.

Portanto, o corpo transforma-se em um depósito da nação que não se localiza somente em um passado escravocrata ou desvalorização do trabalho manual, mas, também, e acima de tudo, revivifica o passado que se presentifica na existência de corpos insurgentes.

Guerreiro Ramos (2023) relata que os estudos sobre o negro apresentam a ideia de que a abolição da escravatura, ocorrida em 1888, tenha desaparecido com os problemas da população negra. Na verdade, o período pós abolição apresenta nuances de contrariedade que solidificaram o racismo no país.

Entretanto, a abolição fez surgir camadas de disfarces e comportamentos implícitos, que não eram mais explicados pela escravidão, pois ela não mais existia. Mas a diferença, as perseguições e as dificuldades de acessos eram sentidas pela população negra. João José Reis (2019) descreve bem esses aspectos:

Com o declínio da população africana, a discriminação especificamente dirigida a eles seria aos poucos transferida para seus descendentes, agora na forma de um racismo com velocidade científica, de elite, embora uma versão mais antiga e popular, baseada no estigma da escravidão, continuasse a alimentar o imaginário daquela sociedade, mesmo após a abolição. Nascia ali uma nova ordem, não mais etnicizada como na época da hegemonia africana no ganho, mas racializada e com acentuado sotaque de classe. Seria, porém, uma instituição africana, o canto de trabalho, a servir de escola sob cuja égide, na Bahia, os ganhadores brasileiros começariam a se entender enquanto classe trabalhadora, sem esquecer que eram também negros de cor (P. 356).

Evidencia-se, então, que, o que anteriormente era étnico, podendo sugerir origem, nos anos subsequentes a escravidão – com a miscigenação e a interrupção de pessoas sequestradas de África –, o tratamento desigual passou a ser dado para as pessoas que, mesmo com nacionalidade brasileira, tinham corpos marcados pela cor. A cor que permitiria melhor, ou pior, tratamento social.

1.2 De um passado (aprisionado) escravizado para um futuro (incerto) abolido

Podemos concluir que se deve ao processo de escravização e à colonização a forma reduzida que se enxerga a pessoa negra no Brasil. A primeira relação de existência feita parece ser pela via do trabalho e da exploração dessa mão de obra.

Clóvis Moura (2023) dirá que a história do povo negro no Brasil emaranha-se na formação da nação brasileira, acompanhando seu caminho histórico e social. Trazido como imigrante sequestrado e – mais do que isso – como escravo, o negro africano e os seus descendentes participaram com todos os componentes que sustentaram o trabalho durante quase quatro séculos de escravidão no País. Moura apresenta textos, nos quais ele incluí o negro na sociedade de classes, mesmo quando ainda era escravizado. Falaremos melhor sobre esse aspecto, no Capítulo 4 deste trabalho, intitulado *Corpos coletivos*.

Para Manuel Querino (2018), a negritude aparece como fator de civilização nacional, o qual estabelece a pessoa negra também como um colono, visto que para o autor, essa pessoa é o ente que emprega na terra todo o sentido humano, a partir da economia e cultura. Querino acredita que a pessoa negra brasileira tinha o talento da civilização, a vocação da civilização, em detrimento do português, que até era corajoso e hábil em sua avaliação, no exercício da força, mas um péssimo colonizador, inimigo das artes, da imprensa e da indústria, entre outras coisas.

Ynaê Santos (Santos, 2023) escreve que o Brasil é uma nação que se estruturou por meio do racismo, desde 1822, ano da independência do país, devido à inexistente mudança na

estrutura econômica e nas esferas para a mobilidade social após a criação do Brasil-Império. Quase como uma utopia discursiva, -e, para a pesquisadora, pensar um país que validasse o colono negro como proponente de civilização, sobretudo em um momento em que as noções de progresso e modernidade contrastavam com a negritude e tudo aquilo que estivesse relacionado com o continente africano:

Num país em que a escravização sempre esteve associada ao negro, e no qual as mazelas desse escravismo ainda não foram reparadas, basta atentarmos para o racismo que nos estrutura, utilizar palmares para repensar a história brasileira ainda é algo necessário e natural. Sobretudo porque este foi o movimento protagonizado por negros e negras (africanos e crioulos) na busca de liberdade e, em alguns casos, na luta por uma sociedade menos desigual. Isso pode parecer um tanto óbvio, mas uma das maiores violências produzidas pela escravidão e pela maneira como a sua história foi (mal) tratada nos últimos 130 anos reside justamente na baixa autoestima encontrada em boa parte da população negra e mestiça do Brasil, que foi sistematicamente ensinada que seus ancestrais faziam parte do “cenário” na história brasileira, na condição de escravos, e por isso mesmo alijados dos grandes feitos e decisões que constitui o nosso passado (Santos, 2018, p. 43).

Santos (2023) apresenta a história do Quilombo dos Palmares como uma linha de apoio necessário para que pessoas negras se sintam mais fortalecidas em busca de uma vida menos aprisionada, mais autônoma e mais livre, na qual pudessem se nutrir em busca de origens negras que não eram apenas calcadas na escravidão.

Portanto, ouvir histórias de libertação parecia significar respiros para a manutenção da sobrevivência e a esperança de um futuro livre, mesmo e, principalmente, no pós-abolição.

Maria Helena Machado (2018) relata que a pesquisa da história brasileira costuma categorizar os estudos sobre os movimentos da população negra no País, de maneira dicotômica, tornando-os engessados em polaridades como resignação ou rebeldia, docilidade ou resistência, perdendo a complexidade psíquica e os meandros de comportamentos modulados por singularidades. São esses temas, segundo a autora, os mais discutidos ao abordar o período escravagista no Brasil.

Essa dualidade parece decorrer da escassez de olhares para essa socialização, que permitiria analisar nuances e diferentes atravessamentos de uma população que se inventou e reinventou inúmeras vezes, de diferentes maneiras, para continuar a existir.

Como exemplo disso, Machado (2018) cita a ideia divulgada por Gilberto Freyre sobre o retrato do escravo adaptado ao mundo dos senhores e das casas-grandes, definido a imagem do escravizado doméstico, aculturado e, principalmente, acomodado o bastante para vivenciar a mestiçagem como mecanismo capaz de lhe oferecer possibilidades de escapar da rigidez de uma sociedade escravista. No outro polo, a autora cita a figura do escravizado aquilombado,

que resistiu ao universo do branco, pesquisado por Clóvis Moura, na qual, ao afirmar a rebeldia do escravo, inspira-se no trabalhador do campo, o africano recém-chegado, não subserviente ao universo branco, que lutou para negar o sistema escravista, intencionando reviver no espaço do quilombo seu universo cultural de origem.

Machado (2018) continua, ao dizer que:

A historiografia construiu a imagem do escravo violento e rebelado baseado em um conceito de resistência considerado como formas extremas de negação ao sistema: as insurreições organizadas e os quilombos. A objeção principal que a nova história social tem feito a concepção tradicional de resistência é que esta subtraí a análise das possibilidades de oposição no interior do sistema. As pequenas faltas, a figura do escravo preguiçoso ou fujão, os desvios da produção agrícola do senhor, o trabalho malfeito ou constantemente inacabado podem significar, eles importantes na constituição do sistema, aos esclarecerem aspectos fundamentais da mentalidade escrava da escravidão (P. 30).

No trecho acima, a autora apresenta a necessidade de se avançar nos estudos da historiografia para além da imagem do escravizado que reage de maneira violenta ou se rebela ao sistema, ao que parece não pela exposição das formas de reação, mas pela superficialidade com que são tratadas. Entendo que a pesquisadora explicita a carência de avançar em pesquisas e interesses de personagens e movimentos que interferiram na história do País, além de sob as maiores atrocidades realizadas com pessoas, na história da humanidade, como foi a escravidão negra, história essa que é feita também de afetividades e singularidades decorrentes de incontáveis variáveis que imprimem a possibilidade de saída do lugar da objetificação mercadológica.

Importante dizer que, no pós-abolição, como escreve Gato (2020), sobre a capital do Maranhão que se vivia períodos de festas e cortejos de pessoas negras, populares, estudantes e políticos, em exaltação à abolição definitiva da escravatura, que havia modificado toda a estrutura econômica e social do Brasil da época.

1.3 No pós-abolição: corpos livres ou corpos abandonados?

O ex-escravizado foi chamado de cidadão repellido, por Clóvis Moura (2021), ao evidenciar que a pessoa negra – recém-liberta – não foi absorvida como mão de obra no processo de trabalho naquele momento, passando a ser livre na proporção indispensável para que não fosse marginalizada. A situação se complicava à medida que se somava ao número elevado de pretos que, ao saírem da condição de cativos, não foram incorporados ao mundo do trabalho.

Sendo a pessoa negra a própria mercadoria, Moura (2021) afirma, ainda, a dificuldade encontrada pelo negro, quando livre, de se integrar socialmente em um curto espaço de tempo, após sobreviver à escravidão, que o alienava daquele sistema de produção, em razão da não permissão para que a pessoa negra tivesse acesso à mercadoria gerada. Entretanto, a mudança da condição de escravizado para trabalhador liberto lhe fazia acessar a falta de ocupação regular.

Com a abolição da escravatura, tornou-se numericamente alta a população desocupada, e ela não foi incorporada ao processo de trabalho assalariado, aumentando o número de desocupados, que somava quase o dobro de trabalhadores livres.

Uma substituição às pressas, realizada no conjunto da economia brasileira – em que a passagem da mão de obra escrava para a mão de obra livre e assalariada, ocorreu com a injeção de mão de obra maciça estrangeira, desequilibrando o ritmo da absorção do ex-escravo pela economia de modelo capitalista, impedindo-o de participar em igualdade de condições com aqueles que vinham de fora. Tanto na indústria nascente como na agricultura, houve um trabalho racional de fixação do imigrante, enquanto as populações negras flutuantes eram transformadas, paulatinamente, em exército industrial de reserva (Moura, 2021). Esse aspecto histórico traz à lembrança a música cantada e eternizada por Dona Ivone Lara, sambista carioca, no ano de 1981:

Um sorriso negro, um abraço negro; Traz...felicidade, Negro sem emprego, fica sem sossego, Negro é a raiz da liberdade (...). Negro é uma cor de respeito, Negro é inspiração, Negro é silêncio, é luto, negro é...a solidão, Negro que já foi escravo, Negro é a voz da verdade, Negro é destino é amor, Negro também é saudade (Barbado e Portela, 1981).

Na letra de música citada acima, em minha opinião, o verso que mais forte é sentido, é aquele que refere-se à frase “negro sem emprego, fica sem sossego”, pois ela registra o desassossego de um povo. Apesar de ter sido escrita no início dos anos 1980, em plena ditadura militar, essa composição reflete o temor histórico da não inserção no mercado de trabalho, no qual a comprovação de uma ocupação ou a carteira de trabalho assinada era um requisito e uma espécie de *salvo conduto* para o direito de ir e vir, sendo que essa insegurança nos corpos negros persiste até os dias atuais, principalmente quanto aos mais velhos.

A frase, por vezes dita nas abordagens policiais: *sou trabalhador*, é uma tentativa de interromper possíveis violências. Importante resgatar que na história da saúde no Brasil, o direito à saúde era garantido apenas para quem trabalhava com registro em carteira, até a universalização do Sistema Único de Saúde (SUS).

Cabe ressaltar que, no Capítulo 3 desta Dissertação, citamos Virgínia Bicudo, que realizou, na década de 1940, a primeira pesquisa com pretos e mulatos na cidade de São Paulo, visando captar a sensação das pessoas negras nas primeiras décadas do pós-abolição e como estavam estabelecidas as relações raciais e as possibilidades de existências do povo negro, a partir da linha da cor.

O ex-escravizado estava jogado a própria sorte e em estado de espera à mercê do subemprego, do desemprego e da marginalização. A mulher negra se inseriu nos trabalhos não qualificados de doméstica – em substituição à mãe preta e à mucama –, no subemprego nas fábricas e à prostituição forçada (Moura, 2021).

Cristina Rauter (2018), corroborando as ideias dos autores acima e – ao escrever sobre a imigração alemã no Brasil –, afirma ausências de esforços e de política pública para inserir o ex-escravizado no mundo do trabalho formal, sendo que, no entanto, se propagava a *escassez de braços* para as vagas de emprego.

Sem emprego e sem moradia, pessoas negras foram jogadas para as *beiradas* e os extremos das cidades, para as margens dos direitos e, mesmo construindo favelas nas regiões centrais como resistência, constituiu-se o estigma de favelado.

Ynaê Lopes dos Santos conta que o desafio ao se estabelecer os rumos do Brasil se concentrou na necessidade de, após a abolição da escravatura, se constituir uma identidade nacional. Em outras palavras, era se perguntar: *como fazer de um País dividido por incontáveis violências, habitado por pessoas das mais diferentes origens, uma nação com um projeto de país?*

Ainda que os abolicionistas intencionassem a libertação dos escravizados, estava longe de haver consenso entre eles sobre a percepção que se tinha do direito de igualdade, mostrando que o conceito racialista imperava na época.

Com esse campo de forças formado, *como fazer para se constituir a ideia de uma unidade, uma identidade nacional?*

Matheus Gato (2020), pesquisador que estudou a manifestação O *Massacre dos libertos*¹¹, afirma que, após a abolição, a construção social da liberdade no Brasil se efetivou de maneira desigual em diferentes regiões, de norte a sul do país, dado que a efetiva libertação das últimas pessoas escravizadas no Brasil foi decretada em *uma canetada*, sendo que esse fato repercutiu em variações: conforme o desenvolvimento econômico e sua função no

¹¹ Trata-se de um episódio ocorrido no Estado do Maranhão em São Luís, no ano de 1889, em que de 2 a 3 mil pessoas ex-escravos, saíram em passeata para protestar contra as notícias sobre a Proclamação da República, que temendo que a mudança de governo viesse a restaurar a escravidão e foram recebidos com tiros, refletindo em um massacre.

sistema de exportação, a densidade populacional da população negra e mestiça nas regiões; a aceitação do trabalhador livre nas diversas agriculturas escravistas; a presença do incentivo estatal ou privado em favor da imigração estrangeira europeia ou asiática; o atraso ou modernização do sistema produtivo da grande lavoura; a força política do latifúndio no pós-abolição; e a relevância dos estados e regiões na condução da política brasileira.

Florestan Fernandes e Roger Bastide (2008), sobre o novo cenário que se desenhava no pós-abolição, pareciam realmente acreditar que a transição na sociedade de classes havia se iniciado no Brasil. A inserção no proletariado dos indivíduos negros, ao mesmo tempo que acontecia a sua integração às classes, marcava o fim de uma fase e o começo de uma nova era na história do negro na vida econômica.

Não se sabe se por ingenuidade ou por leitura equivocada social, Fernandes e Bastide (2008) julgavam estar diante de um processo de recuperação econômica da pessoa negra e da certeza de sua reabsorção e aceitação na sociedade da época. Fernandes (ano), entretanto, registrou sua dúvida sobre o quanto o ritmo do processo político favoreceu ou prejudicou o ajustamento do negro ao regime de produção capitalista e da sociedade de classes e, mesmo sem admitir, escreveu que a real possibilidade de ascensão da pessoa negra, bem como suas chances de movimentação econômica, continuava subordinada a concepção que principalmente os brancos, mas também os próprios negros, elaboraram o ideário a respeito do elemento de cor na nova ordem social.

As afirmações acima significam dizer que a inserção da pessoa negra, na esfera do trabalho, ficaria a cargo do maior ou menor racismo e insegurança que as pessoas brancas manifestassem.

Sobre a cidadania para as pessoas negras, cativos ou livres, a abolição foi uma transformação política radical, que afetou profundamente o modo com que eles enxergavam os seus direitos e o seu sentido de pertencimento à nação brasileira (Gato, 2020). Para Gato, apresentou-se um quadro complexo que possibilita analisar a constituição de uma cidadania negra, de segunda classe, no Brasil.

Ser cidadão é ter direitos e deveres, participar da vida em sociedade com direito à cidadania. Ter direito à vida, direito à liberdade, direito à propriedade, direito à igualdade perante a lei, direito à educação, direito à saúde, direito à moradia e deveres, tais como cumprir obrigações, pagar impostos (Brasil, 2022).

Diversos autores apontam que a população negra foi deixada à sua própria sorte, não sendo realizadas políticas de trabalho, renda, habitação, escolarização, entre outros. Na verdade, leis foram implementadas, e, dessa população, foram retirados direitos, por meio de

tentativas de novos e *modernos* aprisionamentos. Existiu a lei que proibia a inclusão de pessoas negras nas escolas, a lei que impedia pessoa negras de terem terras e a Lei da Vadiagem. Ainda, aspectos da cultura negra afro-brasileira foram sendo impedidos de serem cultuados, tanto religiosos, como recreativos. Exemplos disso são a capoeira, as rodas de samba, os atabaques, entre outras manifestações.

Para Guerreiro Ramos (2023):

Mal egressa da escravidão, a população negra em nosso país entrou para a vida republicana econômica, cultural e psicologicamente despreparada. Economicamente, toda essa população constituía o grosso das classes de baixo poder aquisitivo. Culturalmente, ela se apresentava afetada quase que totalmente pelo analfabetismo e psicologicamente tal população carecia dos estilos adequados à vida civil superior'. É esse todo um complexo psicológico-social elaborado em cerca de quatro séculos. Complexo que se exprime em atitudes que tem um longo passado e estão fundamente arraigadas na alma nacional e numa estrutura de classes rigidamente tecida, trabalho de cerca de quatro séculos de dominação do branco e do brancóide (P. 44).

Todos os aspectos definidos como impactantes na vida da população negra no pós-abolição refletiram na condição psíquica mais ou menos organizada de uma população. Guerreiro Ramos (ano) sublinha que esses fatores se tornam psicológicos à medida que se referem à sobrevivência de uma gente que foi deixada à própria sorte.

Florestan Fernandes (2008), ao escrever sobre a *Integração do negro na sociedade de classes*, constata que o preconceito de cor se manifestava de maneira discreta, velada e *morna*. Contudo, isso não impede que ele corresponda a um padrão histórico-cultural e que, em conformidade com este padrão, opere de modo constante, geral e coordenado socialmente. Com importante influência nos estudos da época, esse autor atribuía o problema brasileiro, predominantemente, às questões de classe e minimizava o preconceito racial.

Fernandes (2008) acreditava que, para se estabelecer uma política de integração racial, os diversos segmentos da população de cor mereceriam atenção especial e decidida prioridade. Isso se deve ao fato de que seria difícil reaproveitar, em sua totalidade, essa importante parcela da população nacional no regime de trabalho livre e, ainda, porque não se podia continuar a manter, sem grave injustiça, o *negro* à margem do desenvolvimento de uma população que *ele* ajudou a levantar.

Caio Prado (2011), na mesma linha que Florestan Fernandes, apresenta uma percepção de que a formação étnica do Brasil é a de um país profundamente mestiço. A mestiçagem,

signo pelo qual se formou a etnia brasileira, resulta, segundo Prado, da capacidade excepcional do português de *cruzar com outras raças*.

Mesmo com o número relativamente pequeno de colonos brancos que o colonizaram, o território brasileiro foi capaz de *absorver*¹² as massas consideráveis de negros e indígenas, continuando, assim, a impor seus padrões à colônia, que, mais tarde – embora separada da *mãe pátria* –, ou seja, de Portugal, mantinha os caracteres fundamentais da sua civilização.

Ynaê (2018) aponta que figuras como Sílvio Romero, Oliveira Viana, Euclides da Cunha e Nina Rodrigues apresentaram uma gama de interpretações do Brasil, em uma aproximação com o discurso científico que se apresentava na Europa. Naquele momento, teorias eugenistas se fizeram presentes e sustentavam pseudociências no País. Duas forças pareciam disputar o Brasil: por um lado, as teorias eugenistas, e, por outro a propagação do País como o paraíso da mestiçagem racial. O Brasil tem uma história que apresenta aspectos encobertos, disfarçados, negados, redesenhados, redefinida em sua história.

Ainda no início do século XX, Nina Rodrigues foi o primeiro a realizar estudos sobre a influência africana no Brasil, utilizando-se de teorias da antropologia criminal lombrosiana¹³ e do positivismo social, o qual defendia a inferioridade do negro (Santos, 2023). Mesmo sendo Nina Rodrigues um dos maiores estudiosos da questão africana no País, esse fato não o impediu de propor que os descendentes de africanos ficassem isolados para que o Brasil pudesse, de fato, tornar-se uma nação civilizada e branca, uma vez que no pós-abolição, o Brasil era um país de maioria numérica negra.

Nesse sentido, nos anos 1930, a influência africana no Brasil foi descrita de forma mais positiva pelos intelectuais de então, a partir da publicação das obras *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, e *O negro brasileiro*, de Artur Ramos de Azevedo. Relevantes na época, essas obras desencadearam forte impacto na produção intelectual brasileira, sobretudo na formação do pensamento social brasileiro, criando, dessa maneira, novas formas de pensar o Brasil e a *brasilidade*, ou seja, como atributo a quem é brasileiro, que nasceu no Brasil, referindo-se ao que é considerado típico do país, seus costumes, cultura ou gente.

Outro aspecto importante ao falarmos sobre a construção social de corpos negros é o aspecto da sexualização e objetificação desses corpos. Gilberto Freyre (2006) apresenta uma visão romantizada das relações raciais no Brasil, mas localiza a pureza, a melancolia e a inteligência na raça branca e a perversão, idiotice, alegria, a arte da culinária, entre outros

¹² Grifos meus.

¹³ Médico italiano que, nos estudos da criminologia, criou o perfil do criminoso através das características físicas.

aspectos de subserviência, para negros e indígenas. Freyre reforça o lugar da iniciação sexual a partir do papel da mulata e da mucama.

Lélia Gonzalez (2020) apresentará a figura da mulata e da doméstica como a divisão da funcionalidade da mucama, que, na divulgação Freyriana, também apresentava um cunho sexual. Gonzalez justificará a manutenção dessas figuras nas relações sociais brasileira, como a manutenção em razão da lógica da dominação.

O termo *mulato* tem origem na língua espanhola, descende da palavra *mulo*, ou seja, animal gerado a partir do cruzamento do cavalo com a jumenta. Essa definição passou, então, a designar pessoas que eram filhos mestiços das negras escravizadas com seus senhores (Schwartz, 2017).

O aprisionamento afetivo de corpos de mulheres negras é retratado na literatura a partir da ideia preconceituosa de que *a branca é para casar, a mulata pra fornicar e a preta pra trabalhar* (Pacheco, 2008).

Ynaê entretanto, destacando que, apesar da apresentação mais inclusiva da africanidade no Brasil por esses dois intelectuais, avalia que a contribuição da população negra aparece nessas pesquisas de maneira subestimada, pois foi apenas vinculada a aspectos culturais da história e da sociedade brasileira (Santos, 2018). A pesquisadora enfatiza que a sustentação do *ethos*¹⁴ nacional brasileiro dessa *cultura africana* foi feita conjuntamente ao mito da democracia racial, que consiste em ausência de discriminação racial, definindo o Brasil como multirracial, país em que as diferentes raças (entendidas tanto a partir da perspectiva biológica como da sociológica) viviam sob a égide da harmonia e igualdade.

1.4 Políticas de embranquecimentos – a (des) integração do negro

No início do século XX, após haver sido identificado pelos intelectuais da época que o Brasil era numericamente um país negro (e, diga-se de passagem, continua negro até hoje), sendo o país mais negro fora do continente africano e o segundo, mesmo quando considerados países africanos, ficando atrás apenas da Nigéria. Começou-se uma política de incentivo a imigrações europeias e japonesa.

Além disso, é nessa fase que as teorias eugenistas ganham força. A solução encontrada foi misturar a população com o objetivo de clareá-la.

¹⁴ Refere-se à disposição, costume e hábito. É o conjunto de traços e modos de comportamento que conformam o caráter ou a identidade de uma coletividade. Tornando-se portanto, a soma funcional de todas as experiências vividas.

Os defensores do branqueamento progressivo da população brasileira viam na mestiçagem o primeiro degrau nessa escala. Concentraram nela as esperanças de conjurar a “ameaça racial” representada pelos negros. Viram-na como marco que assinala o início da liquidação da raça negra no Brasil. Embora considerado como uma ponte étnica entre negro e branco, a qual conduziria a salvação da raça branca, o mulato não goza de um status social diferente do negro. Se durante a escravidão, os mulatos puderam receber alguns tratamentos privilegiados em relação aos negros, por terem sido filhos de senhores de engenho, hoje, eles são, na sua grande maioria, filhos e filhas de pais e mães da classe pobre e, portanto, constituem-se na maior vítima da discriminação racial, devido à ambiguidade cor/classe além de serem mais numerosos que os ‘negros’ (Munanga, 2004, p. 101).

Para Kabenguele Munanga (2004), o indivíduo miscigenado apresenta importante sofrimento identificatório diante da dupla informação que lhe é passada todo o tempo. Na opinião desse intelectual, a política substanciada pela ideologia do branqueamento impõe pressão e uma força psicológica intensa sobre os africanos e seus descendentes, pois eles sofreram a alienação de sua identidade, transformando-se, cultural e fisicamente, em brancos. O autor acredita que a ambiguidade existente na linha de cor/classe social e o embranquecimento formam condições estratégicas que auxiliaram individualmente na ascensão de negros e mestiços na sociedade brasileira. O impacto longo desse aspecto histórico na psique de indivíduos negros será tratado mais profundamente quando analisarmos o corpo na obra de Neusa Santos Souza, que pesquisou a pessoa negra e a sua identidade racial.

Lima Barreto, em 1920, já escrevia sobre um Brasil racista e as marcas que carregava em sua própria existência. Nascido em 13 de maio de 1881 e falecido em 1922, Lima Barreto nasceu nos últimos anos da escravização legal no País e morreu ainda na primeira metade do século XX. Lima Barreto, em sua obra, apresenta personagens marcados pelo racismo em uma sociedade cruel, Ele, inclusive, reclamava da importunação da polícia quando estava nas ruas. Barreto desenvolveu o alcoolismo, e muitos de seus personagens, segundo seus biógrafos (Schwarcz, 2017) manifestavam temas que abordavam os incômodos do próprio autor. No livro *Diário do hospício* (Barreto, 2010), o autor escreve sobre a experiência de estar em uma casa de alienados, conhecendo o importante médico psiquiatra Juliano Moreira¹⁵. Lima Barreto desenvolve o alcoolismo e, assim como seu pai, enlouquece, talvez como forma de existir em uma sociedade que não lhe recebia bem, que não validava sua escrita, suas obras e seu jeito de ser, mas, principalmente, a sua cor. Sua exclusão se deu também nos círculos intelectuais, uma vez que não foi aceito em vida pela Academia Brasileira de Letras, e / ou pelos círculos de autores consagrados da época.

¹⁵ Médico psiquiatra, que foi diretor do Hospital Nacional dos Alienados no Rio de Janeiro, durante os anos de 1903 a 1930. Juliano foi o introdutor da psiquiatria no Brasil.

Outra importante personagem da nossa história, que evidenciou tais aspectos por meio da escrita, é Carolina Maria de Jesus. A pesquisadora Gabriela Martins Pereira (2019), em sua tese de doutorado – ao se debruçar sobre a obra da escritora – refere ter sido capturada pela dimensão de corpo que aparece em sua escrita. Mulher, negra, favelada e emigrante, originária da cidade de Sacramento, em Minas Gerais, mas morando em São Paulo, na favela do Canindé, na região central da cidade, é, por meio dos gestos e dos lugares que Carolina, segundo Martins, insere corpo na centralidade das narrativas, ou mesmo, a captura do próprio corpo que escreve, visto que para a pesquisadora, ela se desloca, sentindo e fazendo sentir pelos territórios nos espaços por onde circula. Corpo, discurso e território são aspectos inseparáveis na escrita de Carolina, evidenciando aspectos discutidos no texto Gabriela Pereira, que afirma:

Na infância em Sacramento, seu corpo indissociável de sua cor, traz para o visível a escravidão não como herança, mas como destino... Um corpo que pressupunha aceitar para além de humilhações morais, violências físicas e sexuais, uma vez que o lugar delimitado para ele insinuava tal comportamento. Nos anos que se seguiram Carolina acompanharia a violência e a pobreza serem racializados. Seu corpo não apenas denunciaria sua história destino, ex-escrava, mas passaria também, a agregar atributos que, para além da já costumeira desqualificação de sua existência de sua história, saberes, discursos, práticas, capacidade e afeto indicariam uma conduta indesejável. Sua presença passaria imediatamente a ser associada a ideia de marginalidade, de obsolescência, de desprezo, daquilo que deveria ser eliminado, ou como ela mesmo diz, queimado ou jogado fora no ‘quarto de despejo’. Expandido para além da epiderme, seu corpo passaria a carregar além da cor, outros símbolos manifestos pela sociedade (Pereira, 2019, p. 70).

Nessas duas trajetórias de escritores relevantes de nossa literatura, apresentamos como o corpo para a pessoa negra é marcado e lhe determina alcances de vida ou de morte. Ao fazer a marca da cor, nos cabe refletir como a colonialidade atravessou as subjetividades brasileiras e como essas subjetividades se constituíram.

Nesse trecho do livro *Diário de Bitita*, no qual Carolina Maria de Jesus relata suas lembranças, ela apresenta a seguinte percepção da época:

Havia pretos que morriam com vinte e cinco anos: de tristeza, porque ficaram com nojo de serem vendidos. Hoje estavam aqui, amanhã ali, como se fossem folhas espalhadas pelo vento. Eles tinham inveja das árvores que nasciam, cresciam e morriam no mesmo lugar. Os negros não são imigrantes, são acomodados. Não sonham com outras plagas. Às vezes, o homem era vendido e separado de sua esposa. Os sinhôs haviam espalhado que eles eram amaldiçoados pelo profeta GAM¹⁶. Que eles haviam de ter a pele negra e ser escravos dos brancos. A escravidão era como uma cicatriz na alma do negro (Jesus, 2014, p. 61).

¹⁶ Maneira de escrever de Carolina Maria de Jesus, que cursou até a segunda série do ensino fundamental, destoando da norma culta.

Para Munanga (2004), a mestiçagem representou o caminho para nivelar todas as diferenças étnicas, raciais e culturais que prejudicavam a construção do povo brasileiro e pavimentou o caminho não acabado do branqueamento. Ela ficou e marcou significativamente o inconsciente e o imaginário coletivo do povo brasileiro. O estudioso segue:

O mestiço brasileiro simboliza plenamente essa ambiguidade, cuja consequência na sua própria definição é fatal, num país onde ele é de início indefinido. Ele é ‘um e outro’, ‘o mesmo e o diferente’, ‘nem um nem outro’, ‘ser e não ser’, ‘pertencer e não pertencer’. Essa indefinição social, conjugada com o ideário do branqueamento, dificulta tanto a sua identidade como mestiço quanto a sua opção da identidade negra. A sua opção fica hipoteticamente adiada, pois espera, um dia ser ‘branco’, pela miscigenação e/ou ascensão social (Munanga, 2004, p. 140).

Nesse trecho, Munanga (2004) explicita a angústia contida na constituição do corpo mestiço. Coloca na indefinição da mestiçagem, por vezes ancora esses sujeitos à espera de ser branco, nessa sociedade que condena corpos negros, como a possibilidade de diminuição do sofrimento e mobilidade social.

De corpos negados a corpos excluídos, este Capítulo realizou uma contextualização de aspectos sociais e políticos que compuseram o cenário de racialização no país. Buscamos fazer um caminho para explicitar um panorama do tratamento e ideologia destinada a corpos negros.

Nessa breve panorama histórico, contado em poucas páginas, pudemos perceber aprisionamentos simbólicos e reais de corporeidades negras, a negação social e política do ser negro e as exclusões do cenário econômico para pessoas negras.

Como diz Lélia Gonzalez; “o racismo se constituiu como a sintomática que caracteriza a neurose cultural brasileira” (2020, p. 76), encontrando a tentativa de negação por meio do mito da democracia racial.

Um país submerso na negação é um país em que seus habitantes trarão nos próprios corpos a tensão e desconfortos, tanto no psíquico como no somático. Geni Nunez (2023), psicóloga e intelectual guarani, dirá que a invasão colonial não aconteceu apenas sobre a terra, no seu sentido mais literal, mas também no território-corpo, impondo crenças e funcionamentos de monoculturas. Isso significa dizer que se estabeleceu a imposição de uma única forma para ser, sentir e se relacionar.

Para continuarmos a pensar corpos negros, no próximo Capítulo, fazemos a contextualização história, logo política da clínica reichiana no Brasil e sua implicação com essa parcela da população brasileira, que traz corpos marcados por estigmas e dores.

CAPÍTULO 2 – A TEORIA REICHIANA: CLÍNICA E POLÍTICA

Este Capítulo tem por pretensão explicar brevemente os principais pontos da Teoria Reichiana e os pilares conceituais que sustentam tal abordagem clínica. Esta contextualização teórica visa embasar reflexões futuras e auxiliar na condução dos capítulos sequenciais deste trabalho.

Para tanto, faremos um apanhado da história reichiana e os conceitos que utilizamos no decorrer da Dissertação com o objetivo de dialogar com os autores que discutem corpos negros. Nossa intenção é auxiliar o leitor na compreensão dos aspectos clínicos da obra reichiana, para que possamos caminhar no mesmo sentido.

Wilhelm Reich inicia na psicanálise como discípulo de Sigmund Freud. Em 1922, Reich se aprofunda na análise das resistências, desenvolvendo a Teoria da Análise do Caráter¹⁷e, ainda como psicanalista freudiano, apresenta o conceito de energia a partir da economia sexual que derivou da energia libidinal freudiana (Wagner, 1996), chegando à ideia das couraças.

Ao se aprofundar na questão energética e bioenergia, Reich assenta a passagem para sua fase clínica, nomeada de Vegetoterapia caracterológico-analítica, a qual consiste em flexibilizar atitudes crônicas de caráter, por meio de reações no sistema nervoso vegetativo. O estudioso intenciona liberar os bloqueios que foram feitos para não acesso dos afetos e das emoções, com a perspectiva de resgate do fluxo do orgasmo natural. Nos últimos anos de vida, Reich alcança a construção teórica da Organoterapia, a partir da constituição de técnicas médicas e pedagógicas que utilizam a energia biológica, chamada de orgone, energia que está na natureza, no cosmo e no próprio organismo do indivíduo.

¹⁷ Estrutura de Caráter na Teoria Reichiana refere-se a sua maneira estereotipada de agir e reagir. O conceito orgonótico de caráter funcional e biológico, e não um conceito estático, psicológico e moralista (Reich, 2001).

A técnica da vegetoterapia de análise do caráter é o restabelecimento da motilidade biopsíquica através da flexibilização da rigidez (encouraçamento), do caráter e da musculatura. Essa técnica de tratamento das neuroses confirmou a descoberta da natureza bioelétrica da sexualidade e da angústia. Sexualidade e angústia são funções do organismo vivo que operam em direções opostas, em que a expansão é agradável, e a contração sinaliza angustia. Esse trabalho analítico possibilita que o indivíduo acesse suas camadas mais profundas de prazer e angustia.

Entretanto, ao longo dos anos de vida, Reich destinou especial ênfase para a fase entre a psicanálise e a vegetoterapia, provocando-o a debruçar-se para decifrar os aspectos sociais que interferiam no desenvolvimento, organização e funcionamento do indivíduo. Ele partiu do individual para o coletivo e do sujeito para pensar os aspectos sociais, ou seja, o grupo social e suas adesões.

Reich se propôs a pensar os aspectos sociais e políticos que mobilizavam as massas na sociedade europeia, uma vez que acreditava ser o psiquismo moldado nas relações sociais, o meio e contato com o outro indivíduo que formará o caráter mais ou menos encouraçado, ao longo de sua vida e a partir de suas experiências (Reich, 2012).

Foi no atendimento clínico para a população assalariada e empobrecida que Reich começou a perceber a importância de compreender o funcionamento psíquico vinculado aos aspectos políticos e a sociedade moralista que reprimia sexualmente seus indivíduos, provocando, assim, a produção e o estabelecimento da neurose.

Assim, neste Capítulo, pretendemos expor os principais conceitos que utilizamos no decorrer da escrita deste trabalho de mestrado, que são: unidade funcional, couraças, bioenergia, fluxo orgástico, potência orgástica, peste emocional, economia sexual e autorregulação. Esses são alguns dos principais conceitos da Teoria Reichiana, com os quais dialogaremos para abordar corpos negros.

Assim que começaram os atendimentos psicanalíticos, Wilhelm Reich identificou a existência das resistências inconscientes, seu impacto no processo terapêutico e o sucesso do tratamento, fazendo com que desenvolvesse meios clínicos para acessar e trabalhar as defesas mobilizadas que dificultavam o início do tratamento. Ele percebeu que as resistências que apareciam no nível psíquico, também se evidenciavam no nível corporal. Com base nisso, Reich delimitou o entendimento de *unidade funcional*. Esse conceito refere-se à concepção da inexistência da divisão entre mente e corpo, apresentando, ao mesmo tempo, uma ação no sentido contrário (Reich, 2012), operando segundo leis biológicas que poderão ser modificadas em decorrência de influências sociais e biológicas.

A existência de fixações e conflitos psíquicos provocam alterações cruciais no ajustamento da energia bioelétrica, ancorando-se no corpo. Por essa razão, Reich afirma não ser realizável – nem tolerável – separar processos psíquicos e somático, pois as perturbações são enfermidades biológicas que se expressam no campo somático tanto quanto no psíquico (Reich, 2012).

Outro conceito fundamental para a Teoria relaciona-se com a descoberta da *bioenergia*, significando energia vital, visto que se trata da descoberta de Reich de que todo o funcionamento do psiquismo se dá por meio de energia. E essa energia terá variação de quantidade e formas de uso de um indivíduo para o outro, necessitando ser descarregada e carregada para um corpo ser saudável.

A economia sexual trata-se da energia libidinal da Teoria Freudiana, ou seja, da organização da quantidade energética que o indivíduo emprega para as suas atividades cotidianas. Para Reich, esse aspecto do mecanismo psíquico não engloba apenas a esfera psicológica, mas também a biológica. Daudon (1991), em seu livro que se propõe a ser um dicionário reichiano, escreve que a economia sexual refere-se à origem, à forma como o indivíduo emprega a sua energia na vida. Em sua interpretação da Teoria, afirma que “a luta na economia sexual é somente um setor da luta dos explorados e dos oprimidos contra exploradores e os opressores” (Daudon, 1994, p. 178). Portanto, por economia sexual entende-se a administração inconsciente da energia sexual transformada em angústia (Reich, 1995).

Nesse sentido, um recurso reichiano para lidar com a angústia na compreensão da vegetoterapia é a autorregulação, pois refere-se ao ajustamento encontrado biologicamente pelo corpo desde o nascimento do indivíduo. Por regulação, se entende a busca do organismo por uma harmonia funcional, a partir de um conjunto ordenado de sistemas internos, que acessam espontaneamente energias específicas do organismo e certo desbloqueio energético, que atingem a autorregulação (Daudon, 1991).

Para Reich, a *couraça* é a forma na qual as primeiras experiências são preservadas no corpo, como obstáculo ao pleno funcionamento do organismo. A couraça é uma força que não apenas impede o rompimento, mas exerce uma pressão de fora para dentro, apresentando a rigidez do organismo como solução final (Reich, 2012).

Podemos entender, também, que couraças são as defesas inconscientes, psíquicas e musculares construídas ao longo da vida do indivíduo, como um recurso encontrado para a sua sobrevivência. Muitas vezes traduzida como armadura, a couraça foi criada como uma defesa, mas acaba funcionando também como uma dificuldade de sentir e viver. Compreendo

que corpos encoraçados são prisões psicofísicas construídas pelo sujeito que podem assujeitá-lo em uma vida de pouca potência ou mesmo criar moradia na impotência.

Nessas análises clínica-políticas, Reich se empenhou em compreender as nuances do fascismo, como um analisador da sociedade da época¹⁸, que ainda se mostra muito atual. No livro *Psicologia de massa do fascismo* (2001), ele afirma ser imprescindível considerar as três camadas da estrutura biopsíquica para a compreensão da funcionalidade da pessoa contaminada pela *peste emocional*.

Podemos pensar nas camadas de uma cebola: no nível superficial da cooperação social, não se encontra em contato com o cerne biológico profundo do indivíduo, isso faz com que ele se apoie em um segundo nível, localizado em uma camada intermediária, constituída por impulsos cruéis, sádicos, lascivos, sanguinários e invejosos. É o inconsciente, ou o reprimido para a Teoria Freudiana, e, na linguagem da economia sexual, os impulsos secundários. A terceira e última camada, na qual se localiza a camada mais profunda do cerne, para um indivíduo com peste emocional, permanecerá não acessado (Reich, 2012).

Importante resgatar que a trajetória de interesse e estudos do jovem Reich inicia-se com o tema da sexualidade, motivo pelo qual aproxima-se de Freud e entra para os espaços de psicanálise da época. Reich desenvolve sua teoria sustentado pelas fases do desenvolvimento psicosexuais, quando leu o texto Freudiano *Os três ensaios da sexualidade*, de 1905 (Freud, 1996b).

Reich aponta o sentido revolucionário do corpo na vivência do orgasmo, apresentando-se como uma atitude real de entregar-se para a vida. No livro *a Função do Orgasmo*, Reich argumenta que a economia sexual nasceu da psicanálise Freudiana, com seu maior desafio, aprovação do conceito da *potência orgástica*. Reich criou a fórmula do orgasmo¹⁹ que se define por uma situação de tensão, que será sucedida por aumento gradativo de carga energética e, ao atingir o alcance máximo para aquele indivíduo, naquele momento, deverá se iniciar uma descarga em igual proporção de carga, para que se atinja a relaxação.

Reich acredita que qualquer atividade humana deveria funcionar a partir da fórmula do orgasmo, que ele entendia como fórmula da vida (Reich, 2012).

Potência orgástica na visão reichiana é a capacidade de soltar-se livremente de quaisquer inibições, ao fluxo da energia biológica, ou seja, do que está sendo sentido

¹⁸ Escrito em 1933, *Psicologia de Massas do Fascismo* foi uma maneira de analisar aspectos do funcionamento psíquico coletivo da sociedade Europeia, devido à Segunda Guerra Mundial.

¹⁹ Reich se utilizou da dinâmica da relação sexual, para analisar encoraçamentos e propor um corpo, logo uma vida que caminhe em direção à vida.

fisicamente (Reich, 2012); é a capacidade de descarregar completamente a excitação sexual (energética) que precisou ou aprendeu a ser reprimida.

Desse modo, a saúde psíquica dependerá da potência orgástica do indivíduo, do ponto até o qual pode entregar-se e experimentar o clímax de excitação natural, das correntes vegetativas do organismo.

No caso da impotência orgástica, aspecto de que padece um número significativo de pessoas, devido aos bloqueios da energia biológica, provocando que esses bloqueios se tornem a raiz de ações desconectadas com sua mais verdadeira vontade. A condição essencial para curar perturbações psíquicas é o restabelecimento da capacidade natural de amar, que dependerá tanto de condições do meio (políticas e sociais) como psíquicas.

Entendemos que o adoecimento psíquico é consequência do caos sexual da sociedade, devido à moral sexual existente, e que esse caos tem o intuito de subordinar psiquicamente o indivíduo, efetivando a ancoragem psíquica de uma civilização mecanizada e autoritária, tornando o indivíduo incapaz de agir por si mesmo.

Na visão reichiana, o fascismo é a conduta emocional basilar essencial da pessoa que é oprimida em uma sociedade autoritária, com sua maneira nebulosa e mecanicista de encarar a vida. O funcionamento fascista é pensamento do personagem do *Zé ninguém* (homem médio), nomeado por Reich no livro *Escuta Zé ninguém* (1982/2007), que é subjugado, sedento de autoridade e, ao mesmo tempo, revoltado, mas que reside na impotência.

Na construção reichiana, o *Zé Ninguém* é uma pessoa acometida da peste emocional que almeja estabelecer, de qualquer maneira, o seu modo de vida aos outros. Os indivíduos com peste emocional não toleram opiniões que ameacem seu funcionamento, que destruam a estrutura encorajada que construíram para si e, assim, joguem luz para a irracionalidade de seus pensamentos.

A pessoa acometida pela peste emocional luta contra outros modos de vida. Nesse sentido, podemos pensar no racismo, na LGBTQIAPN+ fobia, na xenofobia, na machismo, misoginia, na intolerância religiosa, entre tantas outras violências tão presentes e, muitas vezes, inseridas nas leis e normas do Estado.

A peste emocional é um organismo cuja mobilidade natural foi continuamente dificultada, e, desde o berço, desenvolve formas artificiais de movimento. Do mesmo modo, um homem atravessa a vida com aparatos da peste emocional, quando expressões autorreguladoras naturais da vida são suprimidas desde o nascimento. Explosões epidêmicas da peste emocional manifestam-se em atitudes violentas, disseminadas de sadismo e criminalidade, em pequena e grande escala. A impotência orgástica nem sempre leva à peste

emocional, mas a pessoa acometida da peste emocional apresenta-se orgasticamente impotente (Reich, 2012/1995).

A compreensão reichiana é a de que a estrutura de caráter do indivíduo reflete a cultura patriarcal e autoritária, transformadas em defesas psicofísicas, que refletem em um corpo encouraçado, opondo-se à sua própria natureza interior e contra a miséria social existente. A couraça provoca isolamento, empobrece a possibilidades de trocas com o externo, refletindo em um cenário de miserabilidade sexual fixando o indivíduo na impotência neurótica. Para Reich o ser humano moderno alienou-se e estabeleceu uma relação hostil com a vida.

Reich diz que o corpo analisado vem de uma história sociopolítica cultural e fisiológica. Os conceitos reichianos são interligados, fazendo uma leitura social e política da realidade e que, por isso, a clínica reichiana é política. A entrega para a vida, para o amor e a maior potência orgástica está ligada ao acesso à materialidade para uma existência humana saudável.

Diante do exposto, partimos para os próximos capítulos deste trabalho com condições conceituais de analisar sentidos e trajetos argumentativos escolhidos.

No próximo item conhecemos como ocorreu a entrada e permanência da Teoria Reichiana no Brasil e as práticas psis no país.

2.1 Práticas Psis Corporais e a Teoria Reichiana no Brasil: o corpo negro na cena (clínica)

Este subitem visa contextualizar sobre a chegada da Teoria Reichiana no Brasil. Pretende compreender o seu percurso histórico e político no país, através de uma lente crítica que nos ajude a identificar os caminhos percorridos pela teoria, bem como entender quais corpos foram alcançados pelas abordagens corporais em seu início e continuidade no país.

Procuramos nos atentar para os pressupostos da teoria clínica reichiana, suas raízes e como se efetivou o encontro com os diferentes *Brasis*, como o negro, dos povos originários, o caboclo, o sertanejo, o periférico dos centros urbanos, ou seja, o encontro com o povo brasileiro, entre tantos constituídos dentro deste país continental chamado Brasil. Nossa linha condutora continuará a ser corpos dissidentes, especialmente os corpos negros.

Nesta parte da pesquisa acessaremos mais elementos que nos auxiliaram a perceber, quiçá responder, questionamentos iniciais que nos motivaram a realizar este trabalho,

justificativa anteriormente apresentada na introdução deste estudo, devido a anseios e delimitações sobre o interesse de se pesquisar o corpo e corporeidades negras.

Enfrentamos o desafio de, paralelamente à reflexão sobre a história da Teoria Reichiana e práticas corporais no Brasil, localizarmos a população negra na esfera social.

Capturar o movimento de propagação de uma teoria não é uma tarefa fácil, visto que um movimento abrange diversos outros movimentos, além de ser composto por inúmeros participantes de maior ou menor destaque no cenário nacional, que se comunicam e, por vezes, realizam atividades concomitantes em diferentes regiões de maneira vascularizada. Por esse motivo, trataremos a história das psicoterapias corporais de base reichiana, procurando evidenciar o alcance da Teoria e os terrenos por onde foi germinada, de maneira sintetizada.

Iniciamos pela chegada do criador da Teoria Reichiana às Américas. Em 1939, Wilhelm Reich, que era Austro-húngaro, após estabelecer moradia na Áustria, Berlim, Dinamarca, Suécia e Noruega – onde permaneceu por cinco anos (Albertini, 2011), vem para o continente americano, mais precisamente, para os Estados Unidos, procurando escapar de perseguições políticas e ideológicas.

Marcado por uma vida permeada por rompimentos institucionais, sendo eles com a Sociedade de Psicanálise de Viena, posteriormente com a Sociedade de Psicanálise de Berlim, e, na sequência, com o Partido Comunista da Alemanha, uma vez que é a partir da Segunda Guerra Mundial que o cientista Reich peregrina por diversos países Europeus e decide ir para as Américas, buscando a tão difundida *liberdade americana*.

Contudo, pouco tempo após a sua chegada ao *novo mundo*, Reich começa a sofrer perseguições do governo estadunidense. O período era do macartismo, que consistia na prática de acusar alguém de subversão ou de traição. O termo tem suas origens nos Estados Unidos e ficou conhecido como segunda ameaça vermelha, que, durando de 1950 a 1957, foi caracterizado por uma acentuada repressão política aos comunistas, assim como por uma campanha de medo à influência deles nas instituições estadunidenses e à espionagem por agentes da União Soviética.

De maneira detalhada, Sara Matthiesen nos conta que sobre Reich, que:

Em 1939 embarcou para os Estados Unidos da América, integrando-se a New School for Social Research como professor Associado de Psicologia Médica. Em 1942 fundou o Instituto Orgone e a clínica de Diagnóstico desse instituto, empenhando-se na instauração do Orgonomic Infant Research Center, voltado ao estudo da criança saudável, da possibilidade de preservação da auto regulação, e da implantação dos primeiros socorros orgonômicos. Empenhado em suas pesquisas e na utilização do ‘acumulador de orgone’, aparelho por ele criado em 1940 para fins terapêuticos, Reich não escapou dos ataques difamatórios que tiveram início com a

publicação, em 1947, de artigos de Mildred Eddy Brad, estopim para a investigação da FDA (Food and Drug Administration), que culminou em inúmeras visitas a Orgonon, a princípio informais, até a abertura de processo civil, no qual Reich, Ilse, a Wilhelm Reich Foundation e demais associados foram formalmente acusados de violarem as leis ao comercializarem ‘acumuladores de orgone’, rotulando-os falsamente com base em justificativas terapêuticas associadas a publicações que versam sobre uma suposta energia orgone (Mathiesen, 2007, p. 26-27).

Reich, naquela época, estava desenvolvendo seus estudos relacionados à energia Orgne²⁰, passando a residir no estado de Rangeley, na cidade de Maine; onde comprou uma fazenda a qual considerava ter abundância de energia orgone para realizar seus experimentos e descobertas.

Naquele momento, Wilhelm Reich se envolvia com pesquisas relacionadas à cura do câncer e à construção dos acumuladores orgônicos²¹ (Lowen, 1982). Todavia, ele não conseguiu concluir os seus estudos, pois foi perseguido pela Food and Drug Administration (FDA), um órgão que exercia a vigilância sanitária e tinha a função de autorizar ou não a realização de procedimentos clínicos e novas drogas medicamentosas para a população daquele país.

A perseguição resultou na prisão de Reich, que veio a morrer oito meses depois, em 1957, ainda na cadeia, em decorrência de problemas cardíacos. Em 1956, um ano antes de seu falecimento, por determinação judicial, muitas de suas obras foram queimadas (Boadella, 1985) e/ou guardadas com a promessa de abertura posterior de 50 anos, vindo a permitir o acesso público apenas em 2007 (Mathiesen, 2007).

Biógrafos de Reich, para melhor compreensão de sua obra, optaram por dividi-la em três fases: a psicanalítica freudo-marxista, de 1922 à 1929, a vegetoterapia carátero-analítica, de 1929 à 1948, e a Organomia, de 1948 até o seu falecimento, em 1957 (Coimbra, 1995).

Reich, entretanto, ao propagar a sua obra, deixou inúmeros discípulos e alunos, que deram prosseguimento fiel à sua Teoria, além de outros, que se utilizaram das bases conceituais reichianas, mas desenvolveram outras abordagens.

Na América Latina, sabe-se que sua obra se disseminou no Brasil, fruto inclusive de interesse desse Capítulo, e no México, com o Instituto Reichiano do México, no qual Denise Dessaune²², uma brasileira que atualmente reside no Rio de Janeiro, fez sua formação e

²⁰ Energia Orgone: Reich acreditava ter feito a descoberta de uma nova energia, sendo orgone uma palavra derivada de orgânico e organismo (Lowen, 1982).

²¹ Acumuladores Orgônicos: são caixas formadas por paredes metálicas por dentro e madeira por fora, criadas por W. Reich com o objetivo de concentrar energia orgone.

²² Denise Dessaune ganha relevância singular nesta tese, visto que é umas primeiras reichianas negras no Brasil.

retornou ao Brasil no final de 1980, também como divulgadora da Teoria, com predominante atuação na prática clínica.

Não possuímos informações de outras instituições ou grupos reichianos constituídos na América Latina²³, para além dos citados. Sabe-se da existência de Instituições de Análise Bioenergética na Argentina²⁴ (Krsul, 2014) e profissionais analistas bioenergéticos no Uruguai²⁵. Krsul (2014) afirma que nesse período, parte da América Latina passava por ditaduras.

Sobre o cenário Latino Americano, Eduardo Galeano diz que:

[...] é a região das veias abertas. Do descobrimento até os dias atuais, tudo sempre se transformou em capital europeu ou, mais tarde, norte americano, e como tal se acumulou e se acumula nos distantes centros de poder. Tudo: a terra, seus frutos e suas profundezas ricas em minerais, os homens e sua capacidade de trabalho e de consumo, os recursos naturais e os recursos humanos. O modo de produção e a estrutura de classes de cada lugar foram sucessivamente determinados, do exterior para a sua incorporação à engrenagem universal do capitalismo (Galeano, 2010, p. 18).

A Teoria Reichiana desembarca no Brasil, envolto pelas reverberações da contracultura e, como referiu Pedro Castel (1998), com certo tempo de atraso para chegar por essas bandas. A contracultura, ocorrida na década de 1960, tratou-se de um movimento que contestava padrões sociais, políticos e culturais da época, além de apresentar como principal marca a rebeldia e a insatisfação com o sistema capitalista, com a guerra do Vietnã e com a sociedade sexista. A contracultura foi uma resposta à industrialização, ao crescimento econômico, à racionalização científica do pós-guerra, um fenômeno cultural contestatório que se desenvolveu nos Estados Unidos e no Reino Unido, se espalhando sequencialmente por grande parte do mundo ocidental, entre o início dos anos 1960 e meados dos anos 1970, em Londres, Nova York e mais tarde São Francisco, sendo os locais do foco das atividades.

A contracultura ganhou impulso, agregado a outros movimentos como o movimento pelos direitos civis da população negra estadunidense, movimento este que evidenciou as diferenças raciais e o modelo de apartheid exercidos nos Estados Unidos para pessoas negras. Apresentando reações, logo, evidenciou coletivos e lideranças como Martin Luther King, Malcom X, o Partido dos Panteras Negras, Ângela Davis, Rosa Parks, entre outras figuras de destaque, que se rebelaram e encabeçaram a luta contra a segregação racial, denunciando invisibilidades, objetificações e violências para com indivíduos negros (Silva, 2024).

²³ Para maior aprofundamento, precisaríamos fazer uma pesquisa mais detalhada na coleta de dados, entretanto este mergulho não é possível de ser realizado para esta Dissertação, todavia reforçamos a relevância do tema.

²⁴ Instituto Argentino de Análise Bioenergética-IAAB

²⁵ Uruguai não possui Instituições oficiais para a formação em Análise Bioenergética. Apenas profissionais.

Paulo Albertini (2011) afirma que um aspecto que carece de melhor investigação refere-se à relação que se estabeleceu entre o pensamento reichiano e o movimento de contracultura, uma vez que os estudos reichianos sustentam conceitos libertários, principalmente quando o assunto é sexualidade, tema que inegavelmente ocupou o quadro contestatório do momento vivido nas décadas de 1960 e 1970, em uma dimensão mundial. Por isso, para Albertini, é necessário que analisemos a influência do movimento da contracultura na reduzida compreensão pela população sobre o significado da Teoria Reichiana.

A crítica feita é a de que a parte parece ter se tornado o todo de uma produção técnica terapêutica e literária. Aspectos importantes da obra reichiana, contudo que não ecoavam com o clima da época, permaneceram encobertos, fazendo com que a Teoria Reichiana não atingisse todo o seu valor clínico e político originário. Albertini (2011) reforça que foram negligenciadas as reflexões de Reich sobre os riscos que uma desconstrução dos costumes de maneira imediata poderia ocasionar no enrijecimento de comportamentos humanos, construídos sob contextos repressivos (Albertini, 2011), como era a sociedade da época.

Era um período, também, em que, nos Estados Unidos, a relação estabelecida com o corpo acontecia influenciada por uma espécie de culto à estética corporal, recebendo o nome de *body-building*, o qual tratava-se da cultura da aparência de um corpo sustentado pela indústria capitalista e um conjunto de práticas de massa (courtine, 1995). *Body building* é o nome dado à prática de fisiculturismo, que consiste em desenvolver a musculatura do corpo. O objetivo é aumentar a massa muscular e reduzir a gordura corporal.

No Brasil, a psicologia foi regulamentada em 1962, por meio da Lei 4.119, de 27/08/1962, e obteve seu primeiro currículo oficial fixado pelo Conselho Federal de Educação, em 1963, trazendo, em um primeiro momento, um olhar mais pedagógico do que psicológico para a formação universitária (Rocha, 2000).

O período da Ditadura Militar modificou a vida social, política e cultural dos brasileiros (Santos, 2011). Na verdade, esse sistema interveio na possibilidade de viver ou não viver de parte da população, nas diversas esferas sociais. Essa interdição se presentificou também nas universidades, uma vez que elas se constituíam como um dos principais espaços de ensino, do exercício livre do pensamento, do sentir e do elaborar (Krsul, 2014), determinando novas diretrizes que pretendiam reformar a estrutura da academia, implementando uma lógica voltada para um formato tecnicista com o principal intuito da atuação no mercado de trabalho (Santos, 2011):

com o golpe militar de 1964 e a instalação de um regime repressivo, o avanço da Psicologia e as suas conquistas foram logo retardadas, pois o Ministério da Educação decidiu fazer mudanças nos currículos. Essas mudanças, aparentemente sutis, baseavam-se principalmente na valorização de disciplinas próprias das Ciências Biológicas, em detrimento daquelas vinculadas às ciências humanas, especialmente a 'Filosofia' e a 'Sociologia' (Rocha, 2000, p. 94).

Portanto, o trecho acima nos faz perceber os impactos da ditadura no curso de Psicologia, que fora adaptado para formar profissionais menos críticos e mais amparados por compreensões biológicas do funcionamento humano. A Ditadura Militar no Brasil ocorreu de 1964 a 1985, quando, nos anos seguintes, o país entrou na fase da redemocratização.

Em 1978, por meio de intensa mobilização social e articulação nacional de negros e negras, criou-se o Movimento Negro Unificado, que representava diversos entes da Federação e que se organizavam desde o início daquela década, em resposta a inúmeros episódios de racismo.

Os casos que ganharam maior visibilização naquele momento, tratavam da morte de um operário negro, ocorrida em uma delegacia da cidade de São Paulo, além da expulsão de quatro atletas negros de um clube de esportes na capital paulista (Pereira, 2013).

É no final da década de 1970, motivadas pelo momento político de efervescência que o País atravessava, que as áreas de psiquiatria, psicologia e psicanálise *engrossam o caldo* e passam a indagar suas próprias atuações. Na psiquiatria, é um período em que o País se encontra aquecido pela *luta antimanicomial* organizada (Castel, 1998).

A reforma psiquiátrica, conforme escreve Amarante (1995), desponta na conjuntura da redemocratização do País, apresentando como principal crítica o modelo do sistema nacional de saúde mental, com especial ênfase nas estruturas de *saber* e nas instituições psiquiátricas clássicas.

Assim nasce o *Movimento de Trabalhadores de Saúde Mental (MTSM)* cuja intenção primordial foi constituir um espaço de luta não institucional e de debate com direcionamentos de propostas que visassem à real mudança da assistência psiquiátrica, juntando informações e trabalhadores em saúde, associações de classe, bem como entidades e setores mais amplos da sociedade.

É realidade do nosso país que a maior parte das pessoas que se encontram reclusas em hospitais psiquiátricos ou cadeias são da raça negra. Nesse sentido, Passos (2018), no artigo *Holocausto ou Navio Negreiro*, aponta *inquietações para a Reforma Psiquiátrica brasileira* e defende que questionar o espaço manicomial e suas expressões históricas e/ou atuais, debatendo as relações de raça, gênero e classe, é destrinchar a engrenagem da formação social

brasileira e dar notoriedade a um debate que permaneceu apagado ao longo da construção, implementação e efetivação da reforma psiquiátrica. Passos (2018) conclui que a luta manicomial somente terá verdadeiramente nova direção, quando corpos e a própria história forem racializadas no País.

Já no âmbito da psicanálise, havia certo desagrado com a centralização das instituições ligadas ao IPA²⁶ na psicanálise:

Interessante notar que alguns psicólogos e psicanalistas, estes últimos ligados às Sociedades vinculadas a IPA desempenham, durante toda a década de 70 e mesmo na seguinte, importantes papéis nas lutas de resistência pela democratização da sociedade brasileira. Ligando-se a partidos políticos e/ou diferentes movimentos sociais do período, esses psi tem uma expressiva participação, inclusive por meio de denúncias que fazem na grande imprensa, quando há permissão da censura para isso. Porém, parece haver um corte entre suas atuações enquanto cidadãos e aquelas enquanto profissionais. Em seus esforços psi, não há implicação política com os diferentes movimentos sociais. E a força e o poder que têm algumas subjetividades hegemônicas, já vistas anteriormente, quando acionadas e fortalecidas por alguns dispositivos e instituições como a ‘verdadeira’ psicanálise e formação analítica (Coimbra, 1995, p. 58).

Os espaços e o modelo de formação que vigorava no meio psicanalítico passavam a ser questionados pelos psicanalistas, no Brasil e na Argentina. Tais questionamentos influenciaram no aumento significativo das terapias de base analítica, do movimento institucional, do psicodrama, da Gestalt Terapia, entre outras abordagens psis, além do desenvolvimento das técnicas dos trabalhos psicológicos em grupo, principalmente, com a chegada dos terapeutas argentinos no Brasil (Castel, 1998), fugidos da cruel ditadura militar vivenciada na Argentina.

Cecília Coimbra, na apresentação de seu livro *Guardiãs da Ordem: uma viagem pelas práticas psis no Brasil do milagre*, ao analisar a psicologia no país, se compromete e fatalmente realiza profunda contextualização da *classe média*²⁷ dos anos 1960, 1970 e 1980. Contudo, como nesse período a população negra se encontrava nas classes mais precarizadas, apresentando um retrato do Brasil que passava fome, como anunciado, não houve contextualização dessa parcela populacional.

Importante apontar que o livro de Cecília Coimbra foi publicado no ano de 1995, época em que ainda estava fortalecida a ideia de democracia racial no País, o que nos sugere

²⁶ IPA – Associação Psicanalítica Internacional, fundada por Sigmund Freud, em 1910.

²⁷Foram apresentados subsídios para compreendermos que neste período o Brasil completava 90 anos da abolição da escravatura. Portanto, como visto no primeiro Capítulo desta Dissertação, a maioria da população lutava ainda pela inserção no mercado de trabalho e desse modo ocupava as classes mais baixas da economia. Grifos meus.

como motivo da racialidade ter sido pouco abordada como marcador social da diferença no alcance das práticas psis no Brasil.

Ao falar de um Brasil que se mobilizava, e observando os movimentos que ocorriam no período, Coimbra (1995) nos informa que, na década de 1960, pôde-se perceber que a participação das mulheres no cenário da profissionalização e do engajamento político cercava-se de maior valorização, apesar das barreiras estabelecidas pelos companheiros de militância. Nesse sentido, ao fazermos um recorte racial, diversas autoras, tais como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Luíza Bairros, Sueli Carneiro, entre outras, vão falar sobre a dificuldade de aceitação das mulheres negras e de suas pautas nos espaços de construção sócio-político-cultural, tais como movimentos sociais e partidos políticos. Compondo pautas centrais para essas pessoas, a inserção no mercado de trabalho, espaços dos quais permanecem excluídas até os dias de hoje, por exemplo, na figura da empregada doméstica.

Coimbra (1995), entretanto, assinala que existiram práticas psis como forma de resistências praticadas ainda nos anos 1970. Ela analisa, porém, que escassos foram os grupos psis que, mesmo na segunda metade da referida década, articularam-se com as novas subjetividades produzidas pelos diferentes movimentos sociais, sendo que somente na década seguinte foi evidenciado o compromisso de maneira mais nítida pela profissão. Explicitava-se, assim, a existência de uma série de movimentos nascidos nas periferias das metrópoles brasileiras, que chegavam às camadas médias urbanas (Coimbra, 1995):

[...] começa-se a se quebrar através de ações concretas e cotidianas, a tirania do intimismo, em que o público é desqualificado, desvalorizado, e o político é rejeitado. Entretanto, por força do próprio contexto brasileiro de desemprego, de salários indignos e, sobretudo, nas periferias das grandes cidades, pelo alto índice de mortalidade infantil, pela falta de saneamento básico, pela existência de valas negras que correm a céu aberto, pela falta d'água, pelo lixo amontoado, pela falta de transportes, moradias e serviços de saúde decentes, muitos principiam sair de dentro de suas intimidades. Principalmente aqueles que mais sofrem com as péssimas e precárias condições de vida provocadas pela expansão do capitalismo irrompem a cena pública, reinventam novas formas de reivindicar seus direitos, constituindo-se como sujeitos políticos, lutam pelo direito de serem cidadãos (Coimbra, 1995, p. 44).

Ao mesmo tempo, é nesse contexto que surge o chamado aumento da psicanálise dos anos 1970, que na verdade foi um *boom* das práticas psis, envolvendo os críticos do poder das instituições psicanalíticas e sua hegemonia de mercado, tendo em sua *cola* as psicoterapias somáticas, no final da mesma década. no embalo da renovação social, do movimento da contracultura, que se esquivava, pela teia social, da repressão na Ditadura Militar (Castel, 1998).

Ainda nos anos 1960, a primeira pessoa a apresentar influências reichianas em sua proposta clínica foi o médico psiquiatra José Ângelo Gaiarsa, que se utilizava, também, de influências junguianas e de teóricos do psicodrama para sustentar seu trabalho em psicoterapia e no campo da cultura, um enfoque crítico em relação à moral sexual repressiva (Albertine, 2011). Gaiarsa foi visto por muitos como o *pai do movimento reichiano* em São Paulo (Castel, 1998).

Um número significativo de terapeutas corporais, considerados da primeira geração, frequentaram espaços terapêuticos e os grupos de estudos criados por Gaiarsa. Em 1966, ele fez uma pesquisa sobre o comportamento sexual da juventude, publicado na *Revista Realidade*. Gaiarsa, no ano de 1983, realizou um trabalho pioneiro para a psicologia reichiana, que tratou-se de sua inserção na televisão (Favre, 2020), contribuindo com resoluções de problemas dos telespectadores ao vivo por 10 anos (Gaiarsa, 2010), apresentando um quadro na televisão aberta, no canal Bandeirantes de Televisão. Nesse programa, Gaiarsa ensinava exercícios respiratórios e refletia sobre funcionamentos de corações²⁸ adoecidas, na tentativa de popularizar a Teoria, abordando situações cotidianas com o objetivo de divulgar recursos para lidar com aspectos emocionais, na forma de psicoeducação.

Roberto Freire é outra pessoa importante que figura no cenário nacional da psicologia reichiana. Criou a Somaterapia, única abordagem neorreichiana genuinamente brasileira. Segundo João da Mata (2024), Freire teve acesso à Teoria Reichiana em 1968, por intermédio da mediação artística de uma peça de teatro que assistira em Paris de um grupo estadunidense²⁹, na qual Reich era apresentado a partir do livro *Escuta Zé Ninguém* (Serafim, 2022). Fascinado pela crítica reichiana, Roberto Freire, embebido de influências da antipsiquiatria – entre tantas outras, começou a propor trabalhos psicoterapêuticos em grupo.

Coimbra (1995) avalia que, entre os corporalistas no eixo Rio-São Paulo, Roberto Freire é o único que traz em seus discursos, de forma clara, a palavra política. Portanto, a Somoterapia se define como uma abordagem clínica pautada por uma análise libertária do trabalho reichiano, que se traduz na busca por “insurgência da vida liberada, do escândalo como acontecimento existencial e do tédio como revolta diante das acomodações” (Mata, 2024, p. 85).

A terapêutica da soma consiste em ser uma terapia feita a partir do corpo em toda a sua dimensão, superando a noção de psiquismo e racionalidade. Em 1990, procurando ampliar os

²⁸ Couraças: conceito reichiano que trata sobre as defesas construídas pelo indivíduo ao longo da vida.

²⁹ Grupo de Teatro “The Living Theatre”, com a peça “Paradise Now”. Este grupo apresentava críticas ao governo americano (Serafim, 2022).

processos bioenergéticos do corpo a partir de influências brasileiras, é adotada a prática da capoeira angola na somaterapia.

É interessante observarmos que a Capoeira é uma das influências brasileiras utilizada na vivência do soma, sendo de origem afro-brasileira, como mencionado no primeiro Capítulo, um recurso da população negra que, mesmo escravizada, criou formas de organização psíquica, tornando-se fonte para que a sociedade brasileira, como um todo, também usufruísse dessa sabedoria corporal, política e social:

Isso ocorreu quando constatamos a importância de um trabalho corporal mais constante e eficaz para ajudar na descronificação da couraça muscular, e na economia energética necessária para enfrentar os conflitos neuróticos. E entre as modalidades corporais que tínhamos disponíveis, a capoeira se mostrou a mais instigante e completa, além de ser ligado às raízes históricas do Brasil (Mata, 2020, p. 13).

Alguns estudiosos contemporâneos vão identificar na capoeira os fundamentos do *Grounding*, um conceito da Análise Bioenergética, criado por Lowen. Faço esse apontamento, ancorada na necessidade de marcarmos as influências negras, com a explícita intenção de dar visibilidade e registrar na história, visto que abrasileirar saberes negros é uma estratégia colonial de apagamentos e negação de corpos.

Para Coimbra (1995), entre os discípulos brasileiros, os que mais influenciaram os corporalistas brasileiros foram o estadunidense Alexander Lowen, criador³⁰ da Bioenergética o inglês David Boadella, criador da Biossíntese, e a norueguesa Gerda Boyesen, criadora da psicologia Biodinâmica.

Coimbra (1995) escancara a crítica direcionada às práticas corporais no Brasil, afirmando que os neorreichianos engendam uma clínica que mantém um caráter despolitizado do corpo, além de apresentar-se a serviço do sistema capitalista, adaptando subjetividades a partir da recusa em absorver as influências freudo-marxista da Teoria Reichiana. A autora credita que priorizaram de maneira psicologizante a parte mais adaptativa da obra reichiana.

Alexander Lowen, particularmente, além de resgatar a psicologia do ego³¹, com o objetivo de problematizá-la em termos energéticos, refazendo, de maneira contrária, o percurso de Reich, vincula a Bioenergética como parte do amplo Movimento do potencial

³⁰ Jhon Pierrakos iniciou a Bioenergética junto com Lowen, visto que eram analisando de Reich. Entretanto, após um breve período, Pierrakos decide seguir caminhos que uniam aspectos da espiritualidade e cria o cor-energético.

³¹ A psicologia do ego é uma escola psicanalítica que estuda o ego, a parte consciente da personalidade humana. Ela se baseia na teoria de Sigmund Freud sobre a mente, que inclui os conceitos de id, ego e superego.

humano³², que é paradoxalmente contrária às bases reichianas, visto que está fundamentalmente amparada no materialismo e em seus aspectos embrionários:

Por esses caminhos percorridos, chega-se à conclusão que a produção político-social do corpo, enfatizada por Reich, é totalmente esquecida por Boadella, Lowen e Gerda e outros discípulos norte-americanos. A dimensão sócio revolucionária da terapia reichiana, em suas primeiras fases, desaparece com estes discípulos. Reich em seus primeiros escritos relacionou estrutura de caráter com estrutura social, o que não aconteceu com estes discípulos (Coimbra, 1995, p. 279).

Coimbra (1995), então, ao trazer a função social e política das práticas psis, faz o movimento de questionar quais foram os modelos de subjetividades, logo, as práticas reichianas introduzidas no Brasil na segunda metade dos anos 1970, fortalecidas e produzidas como ofertas no território brasileiro, com uma área de transformação social, deixando escapar esse impulso original e se ajustaram ao mercado do consumo das tecnologias de bem-estar³³.

Engrosso o questionamento de Coimbra (1995), me perguntando: para quem se direcionava a intencionalidade do bem-estar? Quais corpos tinham espaço social e político que podiam ver e serem vistos? Recurso clínico fundamental nas abordagens corporais.

As psicoterapias corporais no Rio de Janeiro, segundo Castel (1998), surgem posteriormente ao surgimento em São Paulo. Castel (1998) relata que, na chegada, o principal atributo era o ecletismo que se estabelecia tanto no Rio como em São Paulo. Isso aparecia, por exemplo, com relação ao que se designava como bioenergética, e, na verdade, tratava-se um arcabouço vasto de práticas que por vezes divergiam com o pensamento de Alexander Lowen. Essa fase consistia em relativa indiferenciação de linhas, e imprecisões teóricas, sinalizando proximidade do movimento alternativo, que engloba o lado místico.

Nas práticas corporais, era comum dar-se certa ênfase aos trabalhos de grupo, ou classes de exercícios, inclusive como principal veículo de transmissão do conhecimento, com escasso pensamento crítico e alto pragmatismo. Essa falta de sustentação crítica-teórica se evidenciou em um caso ocorrido no II Ciclo Reich, no ano de 1983, no Rio de Janeiro, com participação de 400 pessoas, em que as técnicas dos trabalhos corporais foram aplicadas de maneira acrítica, e pessoas que participavam do encontro entraram em desorganização psíquica, necessitando que pessoas do próprio grupo auxilia-se na contingência dos mais

³² O Movimento do Potencial Humano (MPH) foi um movimento contracultural que surgiu na década de 1960. O movimento tinha como foco o desenvolvimento do potencial humano, a crença de que todas as pessoas têm um potencial extraordinário.

³³ Muito utilizado no senso comum, o *Bem estar* refere-se a condição *individual* do indivíduo. Conceito eurocêntrico, diz de um estado atual, de um momento, de um registro.

vulneráveis. O fato estremeceu a comunidade reichiana, constatando que era preciso aprofundar a Teoria e evitar o amadorismo experimental (Castel, 1998).

No Rio de Janeiro, uma pessoa pioneira nas práticas corporalistas é Carlos Ralf Viana, psicólogo, comunicador social e um dos criadores da *Revista Rádice*, que abordou os mais variados temas, primordialmente com circulação externa aos ambientes psi, apresentando-se como espaço político-cultural cercado por atitudes de contestação e de resistência, que eclodiram naquele período. A revista foi publicada por quatro anos e sete meses. Na sequência, se produziu o *Jornal Luta e Prazer*, que foi realizado em conjunto com outras pessoas e financiou a realização de congressos e simpósios de terapias corporais. Ralf Viana é uma das referências do Rio de Janeiro na difusão da Teoria Reichiana e da Análise Bioenergética no País (Santos, 2011):

Em suas páginas lê-se sobre as relações de poder no campo da medicina, interpelações sobre a psiquiatria preventiva, sobre a educação, sobre a cientificidade da psicologia; o uso de drogas, o preconceito racial, sexo, casamento, macumba, prisões e desaparecimentos políticos no Brasil e na América Latina, os efeitos da tortura, as transformações no campo da saúde mental no Brasil e outros países, a experiência da anti psiquiatria, além de entrevistas e matérias com inúmeros autores conhecidos no cenário brasileiro como Nise da Silveira, Luiz Alfredo Garcia -Roza, Gilberto Velho, Samuel Chaim Katz, Jurandir Freire Costa, Eduardo Mascarenhas, Hélio Pellegrino e, também, nomes internacionais como Ronald Laing, Franco Basaglia, Felix Gatarri, Wilhelm Reich, Carl Rogers (Santos, 2011, p. 23).

Nos movimentos psis corporais, um espaço que se apresentou relevante foi o Instituto Sedes Sapientiae, localizado em São Paulo. Vale destacar que a importância desse Instituto não ocorreu apenas para as terapias corporais, a partir da década de 1970, mas também para as práticas psis, como um todo.

O Instituto Sedes Sapientiae se apresentou como um espaço de resistência para as práticas psis de maneira geral. Ana Vererônica Matner e José Gaiarsa destacaram-se nas psicoterapias corporais, muito por terem coordenado o primeiro curso no Instituto Sedes Sapientiae, dentro da abordagem corporal, convidando, desde 1975, vários expoentes do movimento corporalista mundial (Coimbra, 1995). Pedro Castel acredita que a existência de uma organização institucional mais estruturada pelos corporalistas da capital paulista possibilitou a construída ancoragem em uma produção teórica mais sólida (Castel, 1998).

Felipe Salgado (2023) aponta que o funcionamento das terapias corporais no Rio de Janeiro desenhavam diferença significativa com São Paulo, visto que entende ser que foi na prática carioca que se estabeleceram os elementos reichianos, uma vez que haviam sido negligenciados no movimento paulista em seu começo.

Entre 1978 e 1980, Emílio Rodrigué e Marta Berlin, psicanalistas oriundos da Argentina, após romperem com a APA³⁴, devido inquietações sobre a função e de quem a psicanálise alcançava, passam a residir na Bahia e a realizar *workshops* frequentados por muitos terapeutas de São Paulo (Coimbra, 1995; Castel, 1998).

Pensando na divulgação da Teoria, o percurso de Wilhelm Reich entra na academia nos anos 1980, via Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), que abre um núcleo de ensino de terapia corporal e, desse espaço, se desdobra o curso de *Análise do Caráter*, dado por André Gaiarsa, e o curso sobre Reich, lecionado por Fábio Landa, na intencionalidade de retomarem o lado político dos pressupostos.

Regina Favre (1991), em seu artigo *Terapias reichianas – vinte e cinco anos depois*, contextualiza as psicoterapias e faz apontamentos críticos, ao dizer que, em 1977, é nesse curso na PUC, que consciente da ausência teórica, os corporalistas resgatam o Reich político, em um movimento de integração da obra. Favre relata ainda que desse grupo, se propagou outros que enfrentaram a tarefa da terapia social reichiana com *meninos de rua*³⁵ e *presidiários*. Aqui vemos um interesse pelo aspecto social, todavia ainda com a ausência da racialização desta clientela.

Em 1983, é fundado o *Centro de Integração Orgonômica W. Reich* (CIO), se efetivando como a primeira instituição formadora de orgonoterapeutas e terapeutas sexuais do Rio de Janeiro, que apresentava-se a partir de um estatuto para o seu funcionamento, objetivos e uma linha teórica declarada. Dele, inicialmente, participaram Denise Dessaune³⁶, Eugenio Marer, e o argentino Felipe Fernandez. O CIO demonstrava preocupação com um rigor científico em seus estudos e um retorno a Reich. A formação exigia uma gama de controles institucionais, com o intuito da preservação do título de orgonomista no encerramento da formação (Coimbra, 1995).

Salgado (2023) escreve que o CIO tinha como intenção estudar, pesquisar, reproduzir teorias, desenvolver e divulgar a obra de Reich, a partir de suas reais concepções, que atravessavam várias áreas do conhecimento, tais como física, biologia, ciências da natureza, política, sociologia, biologia, sexologia, sendo algumas delas localizadas fora do campo da psicologia.

Denise Dessaune (2024) diz que, na formação do CIO, o grupo contava com aulas de professores convidados, que traziam temas relevantes. Uma dessas pessoas convidadas foi Lélia Gonzales, que ministrou aula no parque Laje, no Rio de Janeiro.

³⁴ APA – Associação Psicanalítica Argentina

³⁵ Nome usado na época para falar de crianças e adolescentes em situação de rua.

³⁶ Atualmente compõem o Instituto de Formação e Pesquisa Wilhelm Reich, no Rio de Janeiro.

Nesse período, alguns eventos foram realizados, e o primeiro deles foi chamado de *Simpósio Alternativo do Espaço Psi*, realizado em 1980, com o tema *Sério/Alegre*. O Simpósio foi organizado pela *Revista Rádice*, sendo que o segundo Simpósio ocorreu em 1981, com o tema *Política do Corpo*, e, em 1982, ocorreu o terceiro Simpósio, com o tema *Expressões de Vida, seguido pelo quarto Simpósio, com o tem Prevenção, Psicologia e Política*. Aconteceram também *Os Ciclos Reich*, nas *Faculdades Integradas Estácio de Sá*, chegando a receber 1000 participantes, nessa mesma época. De fato, ao verificarmos a sequência dos temas escolhidos para os Simpósios, podemos constatar a evidência da ancoragem e consistência política que buscava o movimento.

Em 1989, o italiano Frederico Navarro veio ao Brasil, a convite dos coordenadores do CIO, uma vez que ele havia desenvolvido novas técnicas para a realização clínica do trabalho da vegetoterapia. Navarro foi incumbido de organizar subsídios para a prática em vegetoterapia, por um dos discípulos diretos de Reich. Ao perceber ambiente fértil para fortalecimento teórico-técnico, Navarro criou, em 1989, a instituição que recebeu o nome de Instituto de Ergonomia Ola Raknes (IOOR), no Rio de Janeiro, em conjunto com um grupo de brasileiros. Navarro implanta uma metodologia da vegetoterapia sob bases neurofisiológicas, desenvolvidas por ele como discípulo de Ola Raknes.

Para melhor compreensão dos caminhos e diferenças teóricas, torna-se importante explanarmos brevemente as abordagens neoreichianas citadas anteriormente e sua chegada ao Brasil.

A Bioenergética, como era chamada, foi criada por Alexander Lowen e Jhonn Pierrakos, em 1950 (Lowen, 1982). Assim, a Análise Bioenergética vem para o Brasil na década de 1980, quando grupos de formação de terapeutas foram organizados por Myrian Campos e Liane Zink (Weigand, 2005). Mulheres e psicólogas de classe média alta, Myrian de Campos, Eliana Isola, Conceição Valadares e Eulina Ribeiro fundaram a Sociedade Brasileira de Análise Bioenergética, tornando-se a primeira instituição brasileira a certificar analistas bioenergéticos internacionalmente. Como esperado, essa prática clínica se manteve apartada para determinada classe social, com enfoque clínico e individual. Esse retrato era comum para a própria psicologia brasileira, que, por muito tempo, se manteve elitista.

Em 1989, surge o instituto de Análise Bioenergética do Nordeste, que se constituiu por psicoterapeutas de São Paulo, Salvador e Recife, na ocasião da vinda de Alexander Lowen ao Brasil. Em 1996, criou-se a Federação Latino Americana de Análise Bioenergética, que tem como objetivo ser um centro científico internacional e educacional em benefício da psicoterapia corporal, composta por Sociedades de Análise Bioenergética na América Latina.

Entretanto, naquele momento, apenas instituições brasileiras compunham o quadro de associadas da FLAAB.

Vale destacar que Cecília Coimbra (1995), em sua pesquisa, critica a subserviência das instituições neo-reichianas brasileiras diante das Instituições Internacionais. Coimbra aborda a filiação dos Institutos brasileiros ao Internacional Institute for Bienergetic Analysis (IIBA)³⁷

Outra Teoria Neoreichiana, com forte inserção no Brasil, é a *Biossíntese*. A palavra Biossíntese significa integração da vida. Abordagem trabalha com o conceito organizado a partir da existência de três correntes energéticas fundamentais, ou *fluxos vitais*, que circulam pelo corpo. A circulação ocorre por meio das camadas da pele, germinativas celulares (ectoderma, endoderma e mesoderma) do óvulo fecundado, a partir do qual se constituem os diversos sistemas orgânicos. Essas correntes se expressam em um fluxo de movimento por todos os caminhos musculares: fluxo de percepções, pensamentos e imagens que percorre o sistema neurosensorial (Boadella, 1992).

A Psicologia Biodinâmica é uma abordagem que se utiliza da psicoterapia e massagem terapêutica, desenvolvida pela psicóloga e fisioterapeuta norueguesa Gerda Boysen. A abordagem tem por objetivo atingir o autoconhecimento, a potência e a criatividade, enfatizando o cuidado com a relação terapêutica, com o objetivo de recuperar a plena circulação libidinal e a espontaneidade. Ela percebe cada pessoa como única e proporciona uma intervenção adaptada às suas necessidades e possibilidades, de modo a conscientizar o que é inconsciente, em um processo gradual e profundo. Trata-se de uma abordagem que integra, de modo sistêmico, técnicas de massagem, em que o toque aparece como meio de comunicação não verbal, utilizando-se da associação livre de ideias e de movimentos, tornando-se exercícios mobilizadores (Boysen, 1986).

Paulo Albertini (2011), estudioso da obra reichiana no Brasil, afirma que, desde 1990, percebe-se o aumento no número de trabalhos acadêmicos dedicados ao estudo da abordagem reichiana. Essa presença na academia sinaliza mudanças de rumo em relação à transmissão das ideias reichianas no país:

De uma introdução embalada pelo clima anárquico e contestador da contracultura, mais voltado para a prática de vivências emocionais do que para a formalização conceitual, caminhou-se, progressivamente, para uma preocupação com a sistematização e problematização do pensamento reichiano (Albertini, 2011, p. 172).

³⁷ Instituto Internacional de Análise Bioenergética: Instituto criado por Lowen em 1956 e tornado internacional em 1976.

A referida produção acadêmica foi estudada por Sara Matheesen, em 2007. Albertini (2011) observou que as produções têm realizado diálogos do enfoque reichiano com outros pensadores, tais como Freud, Foucault, Deleuze, Gatarri, Jung, Piaget, Bergson, Nietzsche, Rousseau e Espinosa. Será, portanto, a inserção na academia, a partir da proximidade com aspectos reais da vida dos brasileiros e de seus diversos brasis, que poderá ser construída não apenas uma psicologia mais comprometida, mas também uma psicologia corporal preocupada na construção de uma clínica política.

Falar das abordagens corporais é falar de aspectos que se movimentam, avançam e retrocedem e se apresentam em disputa. A inserção do cuidado psicológico com a população negra e indígena é um desses espinhosos campos que tem se apresentado também nas terapias corporais com problematizações, para que olhemos para as marcas da colonização e da racialização em nosso território. Farias e David (2020) no artigo *Pode a psicologia escutar? Reflexões sobre a demanda negra*, nos provoca a pensar sobre a demanda ética, política e epistemológica, apontando que a demanda negra evidenciada tira o corpo branco da norma e as elites do centro.

Mesmo na atualidade, a psicologia não é acessível a todas as pessoas. Nas últimas décadas, a psicologia tem se inserido nas políticas públicas, nas áreas de saúde, assistência social, educação, justiça, entre outras: “No entanto, sua presença ainda se concentra de maneira muito restrita a determinadas regiões do país, apresentando grande oferta nos grandes centros e escassez nas periferias” (Silva, 2024, p. 65). Em 2018, a Bioenergética passou a compor as Práticas Comunitárias e Integrativas de Saúde, dentro do contexto do Sistema Único de Saúde (SUS), representando importante avanço na oferta de cuidado.

No próximo Capítulo, olhamos para subjetividades negras, a partir do diálogo de intelectuais negros que, no campo da psicanálise, têm contribuído com análises psicossociais da sociedade brasileira e se ocuparam em pensar sobre corpos negros, com a Teoria Reichiana. Identificamos aproximações teóricas relevantes no olhar para corporeidades negras, em sociedades em que o racismo marca existências, e a Teoria Reichiana poderá contribuir com o cuidado para essa população.

CAPÍTULO 3 – CORPOS NEGROS E OS INTELLECTUAIS DIASPÓRICOS DO CAMPO DA PSICANÁLISE

3.1 Sobre corpos, psicanálise e colonialidade

Este Capítulo, se propõe a trazer de maneira breve a percepção de corpo para a psicanálise e, posteriormente, apresentar os caminhos que seis psicanalistas afro-diaspóricos trilharam, ao trazerem, como base de análise, corpos negros em períodos do século XX e XI.

Após apresentarmos a compreensão de corpo para a psicanálise formada ao longo do desenvolvimento da própria teoria, seguimos em análises sobre os corpos negros, em uma sociedade colonial e profundamente racista. Abarcar como se constituíram e se constituem corpos que foram colonizados em Abya Yala, definição indígena para o território das Américas (Viezzler e Grondin, 2021), ou na América latina, ou, ainda, na *América Ladina* (termo cunhado por Lélia González para denominar os povos que se constituíram nas regiões da América Latina).

Faustino (2019) chamou de mal-estar colonial o sofrimento psíquico gerado pelo racismo e a produção da subjetividade no Brasil a partir da sua história de violências e negação.

Fanon apontou que, além da Ontogênese e da Filogênese, defendida por Freud, faz-se necessário, para pensarmos a pessoa negra, ou seja, corpos negros, acoplarmos, também, a Sociogênese, que significa estudar as relações sociais que o indivíduo estabelece ao longo da vida.

É necessário observarmos que, em muitos momentos, a psicanálise enxergou o sujeito europeu como modelo de ser humano *universal*, não apenas ao empregar os fundamentos dessa teoria, mas, sobretudo, ao entender corpos e identificar sentidos.

A psicanálise, como toda e qualquer teoria criada, foi constituída em um determinado espaço e tempo. Isso significa dizer que sua aplicação não se faz universal, pois não existe um sujeito universal, como denunciou Frantz Fanon, em seus escritos, e contextualizou Elizabeth Roudinesco, em *Sigmund Freud, na sua época e em nosso tempo (2016)*, sinalizando a impossibilidade da neutralidade, pois todo mundo que fala, escreve ou pensa, faz de um lugar, de um tempo histórico e experiências vividas.

Por isso, torna-se importante diferenciar o corpo descrito no século XIX, que era o objeto de estudo da psicanálise da época, para que, compreendendo outras possibilidades e fatores atuais de neurose, possamos nos aproximar das corporeidades negras, não apenas no acercamento com a Teoria Reichiana e a proximidade ou distanciamento teórico com psicanalistas negros, mas, sobretudo, na coleta de dados a partir de trabalhos corporais realizados com mulheres quilombolas, no Médio Jequitinhonha, em Minas Gerais.

Não se faz possível esperar que o corpo de uma mulher europeia, da sociedade austro-húngaro em pleno século XXI, seja o mesmo encontrado em um quilombo brasileiro. Um deles será negado. O objetivo não é hierarquizar, mas sim localizar a constituição de corpos históricos e políticos, que encontraram recursos ousados, possíveis e criativos para sobrevivência, existência e reexistência de vida.

No livro *O corpo encantado das ruas* (Simas, 2023), Luiz Antônio Simas, no trecho abaixo, descreve corpos invisibilizados, periféricos e marginalizados dos cenários científicos como corpos escutáveis, que a psicanálise tradicional e elitista desconsiderou e, no Brasil, foi estigmatizado:

As ruas são como arquivos, verdadeiras bibliotecas da história que pesquiso, escrevo e pela qual sou apaixonado. Ela, afinal é ancorada em um princípio: malucos, crianças, mulheres, bichas, sambistas, funkeiros, amantes desesperados, fracassados em geral, a vizinha do lado, o fantasma, a iaô, a prostituta, a beata, a minha mãe, a passista da mangueira, a filha de Deus e o filho do Diabo, o pierrô, a colombina, o pirata de araque, o bicheiro, o empurrador de carro alegórico, a assombração, o macumbeiro, o portuga do botequim, o Rei Momo, o Menino Jesus do teatrinho da quermesse e a rezadeira suburbana não são objetos da história. São sujeitos dela (Simas, 2023, p. 109).

Esse fragmento textual nos remete a perceber que o alcance da ciência deveria se dar por encontrar, olhar e escutar outros corpos que se movimentam de outras maneiras, com outros ritmos, com outras afetações e com outras histórias.

A psicanálise não foi pensada para corpos racializados e, ainda por vezes, não é. O estudo da psicanálise iniciou-se a partir de corpos de mulheres brancas, europeias, de classes sociais privilegiadas, que apresentavam sintomas físicos que não se faziam compreensíveis pela medicina da época, pois a queixa não se evidenciava no corpo biológico.

Chamadas de histéricas, que tem, por definição, se tratar de uma doença de origem nervosa, sem a evidência de uma lesão anatômica visível, inicialmente, era compreendida como uma doença que se manifestava em mulheres, visto que, para o entendimento da época, se passava no útero e estava ligada às funções genitais (Fonseca, 1997).

Compreender quais corpos são os corpos da psicanálise freudiana do século XIX, quais lugares esses corpos ocupavam, quais funções domésticas exerciam, a quais papéis sociais se destinavam, nos possibilita compreender para diferenciar. Diferenciar os corpos de lá, dos corpos de cá nos permite aproximar de marcas históricas e conteúdos conscientes e inconscientes, bem como formas de vida e de ver o mundo, sinalizar sofrimentos, cuidados, recursos, estratégias de saúde, entre outros aspectos fundamentais, não apenas na constituição de um corpo, mas, sobretudo, na sustentação deste corpo.

Como se forma corpo, como ele se constitui? O que é biológico, psíquico, social, espacial e ou se desenvolve a partir do relacional?

Como exemplo dessa influência objetiva e constitutiva do espaço clínico psicanalítico, temos Wilhelm Reich, que, tendo sido discípulo de Freud, inicia seu trabalho com a psique humana e, ao inaugurar seus atendimentos nas Policlínicas, rapidamente identifica que o sofrimento das mulheres operárias se apresentava para além dos conteúdos psíquicos inconscientes, visto que traziam relevante concretude nas questões, apresentando sofrimentos objetivos, motivados pela situação socioeconômica e pelo capitalismo, como a alta carga de trabalho, por exemplo, a falta de dinheiro, o abandono pelo pai de seus filhos, ou, ainda, o reduzido tamanho do espaço doméstico e a falta de privacidade para a vivência da sexualidade (Gabaron-Garcia, 2023).

3.2 O Corpo na psicanálise

Ao falarmos de corpo na psicanálise, faz-se necessário abarcar que a ideia freudiana do corpo cria um modelo diferente da que vigorava em sua época. Freud delimita, desde os primórdios de seu trabalho, um corpo erotizado, erogenizado, que é também autoerótico e pulsional (Mendonça, 2006).

É importante ressaltarmos que não existe *a psicanálise*, mas *as psicanálises*, com as suas diferentes escolas, contestações e influências. Neste subitem, nos mantemos tanto quanto possível nos limites das Teorias Freudiana, Reichiana e seus debatedores.

Segundo Rodrigues (2008), o corpo da psicanálise germina do corpo orgânico da ciência médica. Celeiro de diversas influências culturais científicas que levaram seu criador a redimensionar o lugar do fisiológico na formação do psiquismo, logo da dimensão do corpo na própria psicanálise. Inicialmente, o corpo da psicanálise foi o corpo das histéricas, visto que é no atendimento às histéricas e nos estudos sobre histeria que será considerado o início dessa abordagem (Freud, 1996a, p. 21), constituída por aspectos traumáticos e por uma

sexualidade asfixiada em que se produz a fantasia como estratégia encontrada corporalmente, para dar vazão a conteúdos emocionais. Isso posto, manifestava a forma encontrada pelo corpo que se evidencia nos sintomas, nas conversões, somatizações, paralisias nas quais o psíquico e o somático se moldaram em uma resposta possível diante da repressão da tensão sexual, o que torna a existência da pessoa inundada de angústia e dor.

Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, de 1905, leitura que fascinou Reich quando começou a se aproximar da psicanálise – ainda estudante de medicina, enfatiza-se que a sexualidade é encarada como necessidade. A atividade sexual sustenta-se, primeiramente, nas funções que servem à preservação da vida e, posteriormente, se tornará independente dessas (Mendonça, 2006).

Podemos dizer que a fase do desenvolvimento sexual descrita na psicanálise faz constituir corpo para aquele ser que cresce, pois será a partir das marcas geradas em cada fase que o psíquico será formado. Freud aponta para outras direções o papel do corpo aferindo de acordo com o desenvolvimento das postulações e, com a chegada da teoria das pulsões, o corpo inaugura declaradamente novo patamar.

Portanto, o corpo na psicanálise, com o fluir do tempo, obtém novo alcance por meio da linguagem do inconsciente, do sentido das representações, passando a ser compreendido como um corpo pulsional, um corpo para além da representação (Rodrigues, 2008).

Freud então, ao tratar sobre corpo, caminha para um conceito mais amplo, localizando-o entre o psíquico e o somático. O corpo pulsional, para Freud, é uma necessidade, uma vez que institui a energia que dá movimento ao psíquico. A meta da pulsão é sempre a satisfação, que somente pode ser alcançada quando o estado de estimulação presente na fonte pulsional é suspenso.

Para a Teoria Freudiana, existem quatro direcionamentos possíveis para a pulsão, que são: 1) a transformação em seu oposto; 2) o retorno ao próprio eu; 3) o recalque; e 4) a sublimação. Freud afirma que a pulsão de vida será definida a partir do registro da corporeidade, do prazer, da satisfação das necessidades libidinais, da não repetição à compulsão, para uma vida sem patologias. Assim, a pulsão é essencialmente conservadora e sua principal intencionalidade é a manutenção da vida.

Ignácio Paim (2021) escreve que, diante de uma sociedade que é produtora de neurose, a pessoa negra, ao ser (re)negada e fragmentada em sua constituição, guardará em seu corpo a inscrição e a essência de sua negritude, como forma de vínculo com sua ancestralidade, não como representação, mas, sim, como impressões e traços. Para Paim, ser negro tem a ver com andar na marginalidade da sociocultura, ocupando, assim, o lugar de estrangeiro de si mesmo.

Pautado, na Teoria Freudiana, Paim (2021) acredita que são atravessamentos de thanatos³⁸ que se apresentam no corpo e na alma, impactando uma negritude que, mesmo sendo fonte de vitalidade, flerta com o banzo³⁹, herança da geração anterior, que foi desterrada, despatriada e sequestrada. A partir desse apontamento de Paim (2021), aparece a pulsão de vida e de morte como constitutiva da psique da pessoa negra. É interessante observarmos como o sentimento de banzo foi registrado no corpo negro (soma e psique) e foi recurso para constituir corporeidades negras. Na Teoria Reichiana, das pulsões se resume somente na pulsão de vida como a alimentação e sexualidade, com seus componentes agressivos e destrutivos, sendo primária e inerente ao organismo humano. Wagner (1996) dirá que, para Reich, é natural da ação de Eros, fazendo com que as pulsões sexuais e de autoconservação se apresentem como um par antitético, em que a recompensa de uma depende do trabalho da outra, utilizando-se do entendimento tradicional de que amor é pulsão sexual, e a necessidade de comer (fome) é pulsão de autoconservação. Movido pela pulsão de autoconservação o corpo se contraí, gerando tensão devido à falta; e na pulsão sexual, o corpo se expande gerando energia, necessitando, assim, descarregá-la.

Para Reich, em sua prática clínica, todas as manifestações psíquicas que poderiam ser interpretadas como pulsão de morte provaram ser produtos da neurose social. Para ele, a sociedade patriarcal, moralista e autoritária é adoecedora.

Nesse sentido André Martins apresenta, no livro *Pulsão de Morte? Por uma clínica psicanalítica da potência*, a interessante reflexão:

A pulsão seria vista como aquilo que move as coisas, que as põe em movimento, de forma a elas imanente-emoções, impulsos –, resultando, portanto, no movimento intrínseco da vida, na expansão contínua das coisas – o que, *ipso facto*, leva a seu uso, a sua transformação, aos ciclos, ao mesmo tempo à renovação e ao perecimento, como dois aspectos do mesmo movimento – e não, portanto, por uma dialética, com ou sem síntese. Algo como: na natureza (no sentido Spinoziano de substância ou campo constituinte de todas as coisas), nada se perde, tudo se transforma – sendo a pulsão o movimento desta transformação contínua (Martins, 2009, p. 327-328).

Portanto, para a psicanálise o corpo é criado por meio da combinação de três registros de experiências com o mundo e com o outro, sendo as marcas traumáticas, ou de prazer dessas vivências, o mapeamento pulsional desde as zonas erógenas, a constituição narcísica de uma imagem unificante (Fingerman, 2021).

³⁸ Na mitologia grega, é a personificação da morte. Na psicanálise pós-freudiana, refere-se à pulsão de morte.

³⁹ A palavra se origina da língua africana quimbundo e refere-se ao sentimento de melancolia em relação à terra natal e de aversão à privação da liberdade praticada com os escravizados.

Em acordo com o acima exposto, Ivanise Fontes (2010) relata que, no cotidiano do atendimento analítico aos pacientes que somatizavam, foi constatado um impasse, visto que determinadas regras psicanalíticas impediam a expressão de suas manifestações corporais.

Para Fingermann (2021), ao falarmos sobre corpo para a psicanálise significa abordar o corpo, com suas marcas, com sua imagem, com suas configurações, realizando o mapeamento das suas representações, seus limites, suas extensões pulsionais, sua inclinação para a sexualidade e o encontro dos corpos.

Portanto, corpo não se faz sozinho. Corpo não se constitui na individualidade. Corpo se faz nos encontros, seja marcado por dores, angústias, prazeres e alegrias.

Reich entenderá o corpo calcado na Teoria Freudiana da pulsão de vida, sustentado na vida biológica, vegetativa, na qual relaxamento, ou contração, será experienciado pelo corpo a partir de maior ou menor tensionamento e repressão vivenciada ao longo da vida:

A Teoria Reichiana das pulsões está assentada na distinção entre dois grupos fundamentais de pulsão, a saber, as pulsões biológicas naturais e as pulsões antissociais secundárias. O primeiro grupo compreende as necessidades biológicas alimentação e prazer sexual, correspondendo, assim, à primeira teoria das pulsões de Freud e sua oposição entre pulsões sexuais e de autoconservação, designadas por Reich como pulsões primárias de vida ou libido enquanto energia sexual-vital. Para Reich, a pulsão de vida ou libido é regida pelo princípio de prazer: A vida vegetativa do ser humano, que ele compartilha com toda natureza viva, aspira pelo desenvolvimento, atividade, prazer e evita o desprazer (Shimabukuro, 2020, p. 13).

Mas será, também, na visão reichiana, a agressividade natural um aspecto pertencente a pulsão primária de vida (Shimbukuro, 2020), visto que, para o indivíduo existir, resistir e reexistir ele precisará ir em direção ao Eros. Pulsar para a vida é se libertar de amarras. Um corpo que busca a liberdade é um corpo que precisa encontrar a sua agressividade enquanto potência para não se deixar exterminar e para criar, encontrar e deixar fluir novas formas de vida. Essa é a história ainda pouco contada do povo negro e indígena nas diásporas.

3.3 Psicanálise e corpos negros

O encontro entre a psicanálise e corpos negros não é algo recente. A psicanálise surgiu na Europa, chegando ao Brasil no final do século XIX e início do século XX, divulgada por Juliano Moreira, psiquiatra que foi um dos precursores da referida Teoria no Brasil. A

primeira menção sobre a Teoria Freudiana no Brasil foi feita por Juliano Moreira, ao citar Freud em uma conferência – ainda nos anos de 1899 (Prestes, 2020).

Importante destacar que Juliano Moreira era um homem negro, nascido em 1873, sob a Lei do Ventre Livre e se destacou, ainda muito novo, devido sua notável inteligência, entrando para a Faculdade de Medicina da Bahia, com apenas 13 anos de idade. Podemos considerar que Moreira foi o fundador da psiquiatria moderna no Brasil (Prestes, 2020).

Figura singular e importantíssima na história, Juliano Moreira empenhou-se em contestar hipóteses eugenistas para inúmeras moléstias de grande ocorrência no Brasil, que eram atribuídas a miscigenação como causa e propagação de inúmeras doenças.

Como a psicanálise no Brasil se proliferou e, inicialmente, cresceu no celeiro da medicina, a ciência que aqui chegava também carregava seus traços eugenistas: “A psicanálise no Brasil foi apropriada com o caráter higienista da medicina: um dos objetivos centrais da política higienista no Brasil passou pela preocupação do negro se tornar o fator primordial de degenerescência do povo brasileiro” (Torquato, 2015, p. 26).

Diante disso, para pensarmos corpos negros, faz-se necessário um senso crítico apurado e o diálogo com pensadores, intelectuais e pesquisadores que se propõem a estudar as interseccionalidades necessárias. As autoras Sousa-Duarte e Morais (2024), no artigo *Uma Psicanálise negra: desobediências ontológicas e epistêmicas de Psicólogas e psicanalistas racializadas*, relatam que:

Diante do reconhecimento da psicanálise, foi a experiência vivida do negro o motor de deslocamento ontológico que viabilizou desobediências epistêmicas configuradas na articulação da Psicanálise com teorias sociais. Esse resultado evidencia o entrelaçamento entre colonialidade do saber e do ser na matriz colonial do poder e enfatiza a desobediência ontológica como via fundamental para práticas psis antirracistas (2024, p. 1).

Assim sendo, compreendemos que a psicanálise historicamente apresentou dificuldades, motivadas por resistências conscientes e inconscientes a pensar outros corpos; no caso aqui discutido, a pensar corpos negros.

Nesse sentido, Simas nos ajuda a pensar o desconforto com corpos subalternizados:

O controle dos corpos sempre foi parte do projeto de desqualificação das camadas historicamente subalternizadas como produtoras de cultura. Esse projeto de desqualificação da cultura é a base da repressão aos elementos lúdicos e sagrados do cotidiano dos pobres, dos descendentes dos escravizados e de todos que resistem ao confinamento dos corpos e criam as potências de vida. O corpo carnavalizado, sambado, disfarçado, revelado, suado, sapateado, sincopado, dono de si, é aquele que escapa, subindo no salto da passista, ao confinamento da existência como

projeto de desencanto e mera espera da morte certa. O carnaval é o duelo do corpo e da morte (Simas, 2023, p. 110).

Dito isso, no próximo subitem, tratamos elementos para pensar corpos negros, a partir de autoras e autores da Diáspora negra, que ousaram pensar e escrever sobre a subjetividade de pessoas negras.

3.4 O corpo negro⁴⁰ na obra de Frantz Fanon, Virgínia Bicudo, de Lélia Gonzalez, de Neuza Santos Souza, de Izildinha Nogueira e de Grada Kilomba: aproximações e distanciamentos com a Teoria Reichiana

Como dito anteriormente, escolhemos os referidos autores que se utilizaram da teoria psicanalítica para abordar a subjetividade de pessoas negras em diversas regiões da Diáspora. Procuramos identificar, para o diálogo, os mais conhecidos na psicologia brasileira.

3.4.1 O corpo em Fanon

Este Capítulo intenciona evidenciar as aproximações e distanciamentos da compreensão de corpo em Fanon, com relação à compreensão de corpo em Reich. Esses dois intelectuais beberam da psicanálise para construir suas teorias, seja concordando ou rechaçando aspectos dessa influência teórica. Fanon inclusive afirma, segundo Faustino (2018), querer ser visto como uma pessoa do seu tempo histórico, com os atravessamentos que aquele tempo e as questões pertinentes a ele continham. Será interessante observar como esses dois intelectuais e clínicos apresentam a formação de um corpo, seus atravessamentos e suas potências.

Para Albertini (2016), Wilhelm Reich enlaçou vida e obra em apenas um projeto e percorreu um caminho delimitado pelo engajamento em propostas de intervenção social.

Com evidente inclinação para uma clínica política, Fanon e Reich manifestam convergências e divergências na compreensão dos corpos que se apresentavam na primeira metade do século XX. Nesse sentido, Reich dirá “que cada ordem social cria nas massas que a compõem as estruturas de que ela necessita para atingir seus objetivos fundamentais” (Reich, 2001, p. 21). É possível que, nesse sentido, possamos reescrevê-la, dizendo que o colonialismo e a sociedade capitalista forjarão tantos caracteres quantos necessários para a sua sustentação e manutenção.

⁴⁰ Nos concentraremos no corpo negro devido ao fato de se referir-se ao objetivo do trabalho. Mas é importante ressaltar que muitos desses autores apresentam construções da identidade branca, uma vez que quase todos eles abordam as relações coloniais e raciais em suas análises.

Conforme Cristina Rauter (2023) apontou, a *clínica e a política* estão indissociavelmente vinculadas, por isso, torna-se fundamental pensá-las a partir dessa correlação, se temos a intenção de construir modos de resistência aos processos de subjetivação capitalista. Essa frase sugere bem a implicação de ambos, com o acréscimo de que, para Fanon, a variante colonialismo aliena e, portanto, rouba o indivíduo de sua potência.

3.4.2 Breve histórico, movimentos e dinâmicas de vida: Reich e Fanon (encontros e desencontros)

Começamos as aproximações da Teoria Reichiana por Frantz Omar Fanon, em detrimento das intelectuais Virgínia Bicudo, Lélia Gonzalez, Neuza Santos Souza, Izildinha Nogueira e Grada Kilomba, não por uma questão apenas cronológica, mas, também, e principalmente, pelo fato desse autor apresentar significativa inserção nas diásporas negras, impactando percursos e influenciando movimentos políticos.

Iniciamos o diálogo desses dois expoentes de seu tempo, por aspectos históricos e interesses políticos, visando aproximá-los, a partir de suas inquietações, para se chegar a um possível diálogo entre eles, que será desenvolvido no decorrer do texto.

Podemos dizer que Reich e Fanon se assemelharam a figuras malditas em alguma fase de suas breves vidas, pois segundo Louis Gordon (2008), um intelectual que discutisse a obra de Frantz Fanon em um ambiente acadêmico nos Estados Unidos arriscava-se a ser dispensado daquela instituição.

Wilhelm Reich também, no período em que esteve nos Estados Unidos, foi estigmatizado e encarado como bergsoniano⁴¹, maluco (Albertini, 2016), chantagista e charlatão (Boadella, 1985).

Reich nasceu em 1897, na Áustria. De origem judaica, era um homem branco e pertencia a uma família bem estabilizada financeiramente. Após a morte da mãe de maneira trágica e o falecimento de seu pai por depressão, o jovem Reich lutou na Primeira Guerra Mundial (Reich, 1996) sendo depois de um ano promovido para o cargo de tenente, passando, assim, a comandar uma tropa (Boadella, 1985). Insatisfeito com a ociosidade mental forçada pela guerra, Reich, que pretendia cursar a universidade, começou a faculdade de direito, mas não gostou, mudando-se para medicina com grande entusiasmo e energia (Boadella, 1985). Formou-se médico e foi discípulo de Freud, tornando-se muito próximo do criador da psicanálise.

⁴¹ Henri Bergson: filósofo francês contemporâneo (1859-1941).

Entretanto, quando Reich traz o corpo para o processo terapêutico, preocupa-se com o *como* e, dessa forma, cria-se uma proposta de intervenção clínica pautada na compreensão de que o corpo carrega marcas, se organiza e se estrutura, evidenciando defesas que lhe foram necessárias ao longo da vida.

Esse *como* diz respeito às questões técnicas, ao *como* fazer, pois não se tratava apenas de tornar consciente o inconsciente; o mais importante seria encontrar maneiras de fazê-lo, enfrentando as resistências apresentadas pelo analisando, a partir de um trabalho ordenado e sistemático. Era fundamental que o paciente conseguisse perceber o que ele tendia a repelir.

A teoria do orgasmo sustenta-se na biologia e na psicanálise, evidenciando que a energia libidinal parada será a causa de neuroses.

Segundo Reich, ao objetivar estabelecer a potência orgástica dos atendidos, era insuficiente liberar as excitações genitais existentes das suas inibições e repressões, estando a energia sexual cravada nos sintomas. Sendo assim, a dissolução de qualquer sintoma desprenderá uma quantidade de energia psíquica (Reich, 2012), tratando-se, então, do ponto de vista econômico da teoria (Reich, 1995).

Reich volta o seu interesse para a análise das resistências psicológicas envolvidas no processo da análise. Essa técnica recebeu o nome de Análise do Caráter e, posteriormente, desenvolveu a vegetoterapia, uma abordagem que tinha por objetivo resgatar as correntes vegetativas, ou seja, o fluxo energético do indivíduo, até chegar na Orgonoterapia (Boadella, 1985).

Para David Boadella (1985) e boa parte de seus biógrafos, Wilhelm Reich apresenta contrastes extraordinários em sua história de vida, visto que aproximou-se da psicanálise, e Freud o considerou um clínico brilhante. Ainda assim, Reich foi expulso da sociedade psicanalítica de Viena, pois suas opiniões se tornaram muito radicais do ponto de vista social. Faz-se necessário pensar quais seriam essas opiniões radicais, ou seja, ir à raiz da sociedade vienense.

Em Berlim, Reich foi um lutador do movimento contra o fascismo, mas os comunistas destruíram suas obras, em virtude de uma psicologia mais profunda. Em Oslo, fundou uma nova escola de terapia psicossomática, contudo, a imprensa atribuiu a ele o rótulo de *judeu pornográfico*. Na França, foi acusado de ter resultados fantásticos em seus experimentos biológicos e nos Estados Unidos da América, ao descobrir uma irradiação na atmosfera, foi acusado de farsa pelo departamento do governo estadunidense e teve todo o seu material destruído. Reich morreu em 1957, na prisão, após dois anos de detenção. Existem

diversos rumores com relação à morte de Reich, pois parte dos neoreichianos e pós-reichianos acreditam que ele tenha sido assassinado (Boadella, 1985).

O macartismo surgiu, no final da década de 1940, nos Estados Unidos, e intencionava criminalizar as práticas interpretadas como comunistas e promover o desgaste e desestabilização do Partido Democrata, utilizando-se de perseguições políticas e ideológicas.

Durante a prática do macartismo, instalou-se uma *caça às bruxas*, que consistia em acusações a pessoas e instituições que apresentavam supostas vinculações ao comunismo soviético, que incitava a população estadunidense a denunciar membros da família, colegas de trabalho e amigos. O macartismo trouxe como consequências o acirramento das tensões entre os Estados Unidos e a União Soviética, no contexto da Guerra Fria, e o fortalecimento do imaginário anticomunista no continente americano.

Frantz Fanon nasceu na ilha da Martinica, em 1925, uma pequena ilha de território francês, localizada no caribe (Oliveira, 2018). Homem e negro veio de uma família de classe média, estudou com o intelectual Aimé Césaire na adolescência (Faustino, 2018) e, após lutar na Segunda Guerra Mundial, pelo exército Francês, formou-se médico psiquiatra. Estudou filosofia na França e utilizou-se da psicanálise e da fenomenologia para embasar suas reflexões e/ou discordar dessas teorias, quando elas restringiam seu pensamento. Dirigiu o departamento de Psiquiatria do Hospital Blida⁴² na Argélia e tornou-se membro da Frente de Libertação da Argélia⁴³, entrando, assim, na lista de cidadãos procurados pela polícia em todo o território francês. Fanon morreu de pneumonia, no ano de 1961, nos Estados Unidos, enquanto buscava tratamento para leucemia (Gordon, 2008).

Tanto Reich como Fanon apresentam a história pessoal atravessada por envolvimento em movimentos sociais e políticos de sua época, por obrigação ou autoconvocação, são personalidades que não estavam apenas antenados nas questões sociais, mas também se implicavam na luta e escolhiam lados. Demonstravam possuir personalidades sensíveis aos aspectos políticos, econômicos, sociais e raciais, inconformados com as relações que se estabeleciam no *mundo* que os atravessava.

Reich lutou na Primeira Guerra Mundial, em 1914 (Reich, 1996), e Fanon, ainda muito novo, uniu-se ao exército francês durante a Segunda Guerra Mundial, inicialmente contra a vontade de seus pais (Cherki, 2022), ocasião em que foi por duas vezes condecorado por bravura. Posteriormente, já como psiquiatra, juntou-se às forças de resistência no norte da

⁴² Hospital de Blida: Hospital psiquiátrico de Blida, localizada em Joinville na Argélia, onde Fanon trabalhou e introduziu a socioterapia. Mais tarde pede demissão e em resposta é expulso do local.

⁴³ Frente de Libertação da Argélia.

África (Gordon, 2008), pois acreditava que a transformação social, em uma sociedade estruturalmente desigual, seria o caminho também para a superação do sofrimento psíquico.

Fanon percebeu a linha da cor no regramento dos exércitos franceses, isso quer dizer que ele identificou no exército francês uma hierarquização em função da cor dos soldados (Pires, Queiros e Nascimento, 2022), desse modo, evidenciou-se a desigualdade racial mesmo quando a luta parecia ser a mesma.

Outro aspecto que une Reich e Fanon refere-se aos escritos biográficos, às influências teóricas sobre outros intelectuais, grupos políticos, construções teóricas, sinalizando a relevância e a contribuição dessas duas personalidades para o desenvolvimento de compreensões psicológicas, com leituras sociopsicológicas ousadas para a época.

Exemplo disso é que, segundo Gordon (2008), Fanon influenciou nas diretrizes dos *Panteras Negras*, bem como inspirou Basaglia, no posicionamento revolucionário da reforma psiquiátrica (Passos, 2018) e diversos movimentos revolucionários pelo mundo. No Brasil, Gordon afirma que Fanon teve influências nas obras de intelectuais como Paulo Freire, no livro *Pedagogia do Oprimido*, além de Alberto Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento.

Reich, por sua vez, cria a Abordagem Reichiana, que torna-se uma escola, espalhando-se pelo mundo e influenciando diversos psicanalistas que desenvolvem abordagens neo-reichianas e pós-reichianas, com contribuições também em outras escolas da psicologia, como a Gestalt Terapia e a abordagem centrada na pessoa.

Reich, que foi discípulo de Freud, ainda como estudante de medicina, inicia sua trajetória clínica pela psicanálise, pois fica seduzido pelo tema da sexualidade e pela teoria de Freud ao ler os *Três ensaios da sexualidade* (Albertini, 2016), que ancoram parte dessa fase clínica.

No estudo das históricas e tendo sido a ele repassados os casos mais complexos de Freud, Reich aprofunda a análise das resistências e começa a identificar no corpo as resistências percebidas na dinâmica psíquica de seus pacientes (Boadella, 1985). Escreve os livros *Análise do Caráter* e *Função do Orgasmo*, este último trazendo maior ênfase aos aspectos fisiológicos em consonância com os psíquicos. O livro *Análise do Caráter*, entretanto, foi escrito em três fases diferentes de sua vida, sendo ampliado a partir das reedições. Sua última revisão e inserção da terceira parte ocorreu em 1945 (Reich, 1995).

Apesar dessa importante e valorizada veia clínica, Reich era atravessado por aspectos políticos com os quais não deixava de se envolver de maneira visceral. Isso se explicita no livro *Psicologia de Massas do Fascismo* (2001), visto que esse também foi escrito em 1933.

Nos três livros citados acima, Reich cria o conceito da peste emocional como um fator construído no social, nas relações que contaminam com a miséria cultural, sexual, política e autônomo da vida. Mais tarde, já nos EUA, escreve o livro *Escuta Zé Ninguém* (2007)⁴⁴, motivado pela perseguição passada no *novo mundo*, no qual expõe as estruturas do indivíduo médio e seu distanciamento do cerne biológico, já explicado no Capítulo 2 deste Trabalho.

Franz Fanon escreveu um trabalho de conclusão da graduação intitulado *A desalienação do negro*, vindo a publicá-lo posteriormente com o título *Pele Negra, máscaras brancas*, no qual manifestava a preocupação de cruzar saberes psicológicos, psiquiátricos, psicanalíticos, filosóficos e sociológicos (Faustino, 2018).

No livro *Pele Negra, máscaras brancas*, Fanon reforça a intencionalidade de ser uma análise psicológica. Posteriormente escreve mais quatro livros, sendo eles: *O ano V da Revolução*; *Por uma revolução Africana*; *Escritos Políticos*; e, o último *Os Condenados da Terra*, que foi escrito em poucos meses, momento em que ele se encontrava debilitado pelo câncer.

Pires, Queiroz e Nascimento, no prefácio do livro *Os condenados da Terra* (2022), referem encontrar em Fanon argumentos *afiados como navalha*, com versos encharcados de sensações fisiológicas e organicamente estimulantes, alicerçadas nos modos de perceber as necessidades de reexistir na Diáspora.

Sobre um possível encontro entre Wilhelm Reich e Frantz Fanon, a psicanalista e aluna de Fanon, no Hospital de Blida, Alice Cherki, no livro biográfico *Frantz Fanon: um retrato* (2022), afirma que Fanon não apenas sabia da existência de Reich, mas também enfatiza que

era fascinado por Wilhelm Reich, o Reich austríaco sobre o qual dizia, num misto de gracejo e espanto real: mas o que aconteceu com esse homem nos Estados Unidos para inventar o orgônio – um derivado biofísico da libido que se manifesta na forma de energia vital presente na natureza e no cosmos”, ou mais exatamente ‘o que é que os Estados Unidos fizeram com esse homem para que ele inventasse o orgônio, e, sobretudo um aparelho capaz de produzi-lo?’ Fanon estava interessado nos desdobramentos teóricos de Reich sobre a psicologia de massas do fascismo; ele considerava importante a hipótese de que a repressão social tem impacto sobre o destino das pulsões; difícil, porém, era aceitar o desenvolvimento posterior desse psicanalista judeu austríaco, forçado a emigrar para os Estados Unidos em 1939, onde iria formular sua concepção ‘metafísico natural’ acerca de sua energia vital, atemporal e gerada mecanicamente batizada de ‘orgônio’ (Cherki, 2022, p. 71).

⁴⁴ Sobre a miséria sexual, Reich aborda mais detalhadamente o tema no livro *O Combate Sexual da Juventude* (1932/1978).

Esse trecho evidencia que Fanon admirava o Reich psicanalista, o trabalho produzido das clínicas públicas, as clínicas de Viena com os operários e sua análise dos aspectos que conectavam as massas ao fascismo. Ainda não foi possível se localizar e, portanto, não sabemos se existem registros biográficos que apontem que Wilhelm Reich tenha conhecido Frantz Fanon.

Denise Dessauane (2024), pioneira nos estudos e divulgação dos trabalhos de Reich no Brasil, defende que Reich escreveu sobre raça e racismo, principalmente no livro *Psicologia de massas do fascismo*, pois Reich era um judeu austríaco e em vários de seus escritos traz o lugar do judeu na hierarquia social. No livro *Escuta Zé Ninguém!*, também aparecem trechos em que Reich fala sobre o negro e o racismo da sociedade estadunidense, de maneira pontual e o racismo como reflexo da peste emocional, como podemos observar no seguinte trecho:

Querias ir para a cama com ele, mas foste incapaz de assumir a responsabilidade. Por isso o acusas, pobre menina violada. Ou tu, mulher madura, também dita violada, que conhecestes maior prazer na relação sexual com o teu motorista que com teu marido. Não foste tu que o seduziste por lhe sentires mais são a sua sexualidade de homem de cor? E não foi então que o acusaste de crime, a ele que não possuía apoios, vítima da sua condição de raça inferior? Evidentemente que não, tu és pura e branca, os teus antepassados vieram no Mayflower, és filha desta ou daquela revolução, nortista ou sulista, cujo avô enriqueceu à custa da escravatura negra. Como és inocente, pura, branca, como é inexistente o teu desejo do negro, pobre criatura. Miserável covarde, descendente de uma raça de caçadores de escravos, descendentes de um Cortês que atraiu milhares de astecas confiantes à emboscada onde os exterminou. Desgraçadas filhas desta ou daquela revolução. Mas qual é a vossa concepção da emancipação? Que fizeram do esforço dos revolucionários americanos, dos esforços de Lincoln, que vos libertou os escravos para serem entregues agora ao mercado livre da competição? Olhem para o espelho, filhas de revolução, vejam como são idênticas as filhas da Revolução Russa, meninas inocentes e castas (Reich, 1982, p. 83).

Reich viveu em um período em que as teorias raciais estavam sendo fortalecidas e divulgadas, principalmente por meio da medicina, a partir de visões eugenistas, visto que o primeiro congresso de Eugenia ocorreu em 1912, em Londres, seguidos pelos segundo e terceiro congressos, que aconteceram, em Nova York, em 1921 e 1932, estabelecendo-se, em 1921, a Federação Internacional de Sociedades Eugênicas (Stepan, 2005).

Reich demonstrou conhecer a hierarquia racial definida por Lombroso, por exemplo, quando escreve no livro *Escuta Zé Ninguém* (2007), ao se referir ao ser humano médio:

Se você for um psiquiatra, Zé-ninguém, um Lombroso, por exemplo, irá tachar o homem verdadeiramente grande de criminoso, ou pelo menos de criminoso em potencial, ou de lunático, porque o grande homem, ao contrário de você, não

considera que o objetivo da vida esteja na riqueza, em casamentos socialmente convenientes para suas filhas, numa carreira política ou em honras acadêmicas”(Reich, 2007, p. 23).

É importante destacar que Reich se muda para os Estados Unidos da América no período em que ainda vigorava a segregação racial, que veio à ser extinta na metade dos anos 1960, após o seu falecimento.

3.4.3 O Corpo⁴⁵ em Fanon: diálogos com a Teoria Reichiana. Aprisionamentos e busca por um corpo questionador (questionamento como energia vital)

O livro *Pele negra, máscaras brancas* (2008) faz referência declarada ao corpo negro, mesmo que os capítulos não sejam nomeados com alusão explícita a palavra *corpo*, nas consignas utilizadas pelo autor. Entretanto, em todo o seu conteúdo, o corpo se materializa, pautando suas partes ou em sua percepção de existência. Portanto, já no nome do livro escancara-se a violência social inscrita no corpo negro, ou na pele negra, para a vida no mundo colonizado e nas relações com a colônia, necessitando assim mascarar-se para o mundo branco.

Ao sabermos que o corpo para Reich é entendido como tendo as enfermidades psíquicas enraizadas no corpo (Reich, 2012), Fanon apresenta inúmeros desconfortos da pessoa negra que ao se perceber estranhamente tratada no *mundo branco*, sente incômodos corporais, sendo eles fisiológicos, musculares e energéticos.

Ainda na introdução do livro citado, ao apresentar as primeiras diretrizes desse percurso, Fanon escreve: “Mas expondo-me ao ressentimento de meus irmãos de cor, direi que o negro não é um homem” (Fanon, 2008, p. 26). Esse trecho traz diversos aspectos para pensarmos a partir do não lugar, ou, dito de outra forma, a reivindicação do lugar de humanidade em uma sociedade que insistia – e ainda – insiste em enxergá-lo enquanto não-humano, sendo que à pessoa negra não é permitido a liberdade da existência, não sendo-lhe, igualmente, não permitido amar como gostaria, andar como queira ou descer aos seus infernos⁴⁶ como necessitaria, como qualquer outro ser humano.

⁴⁵ Intérpretes do pensamento de Fanon apontam que chave para entender o corpo em Fanon é o Merleau-Ponty, que aparece citado de maneira indireta no livro *Pele negra, máscaras brancas* (2008) e, com maior ênfase, no *Alienação e Liberdade: escritos psiquiátricos* (2020). Entretanto, a intenção deste trabalho foi aproximar as influências psicanalíticas de Fanon da compreensão reichiana, e Merleau-Ponty apresenta-se na corrente do existencialismo. Optamos por não abarcarmos outras abordagens neste momento.

⁴⁶ Fanon, no livro *Pele negra e máscaras brancas* (2008), faz referência ao livro *A Divina Comédia*, de Dante Alighieri.

Esse questionamento me faz lembrar do livro de bell hooks, intitulado *E eu, não sou uma mulher* (2019), inspirada no celebre discurso de Sojourner Truth⁴⁷ no qual ela questiona a sua humanidade diante de uma sociedade que desumaniza e invisibiliza corpos de pessoas negras e mais especificamente, no caso do livro, de mulheres negras.

Fanon, ao refletir sobre esses não lugares de existência humana igualitária, afirma que, aos negros, não é permitido o benefício de realizar a descida aos verdadeiros infernos (Fanon, 2008), e sugere a impossibilidade de se haver com suas questões subjetivas para além da cor de sua pele e suas características fenotípicas e, por isso, continua dizendo que o negro é um homem negro, sugerindo que devido a inúmeros prejuízos afetivos, ele se localizou no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo (Fanon, 2008).

Fanon se refere aos aprisionamentos da sociedade colonial, que, diante da cor da pele e outras características físicas, estimula, estipula e determina lugares, na intenção de modular afetos.

Isso é possivelmente o que quis ressaltar Fanon, ao dizer que, em alguns momentos, a pessoa negra fica *enclausurada*⁴⁸ no próprio corpo. Ao nos referirmos à desalienação do negro, aparece a compreensão materialista dialética no trecho:

A análise que empreendemos é psicológica. No entanto, permanece evidente que a verdadeira desalienação do negro implica uma súbita tomada de consciência das realidades econômicas e sociais. Só há complexo de inferioridade após um duplo processo: inicialmente econômico e em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade (Fanon, 2008, p. 28).

Nesse sentido, podemos realizar uma aproximação entre o enclausuramento, descrito por Fanon, e o conceito de encouraçamento, descrito por Reich, visto que a couraça na visão reichiana é uma força que não apenas impede o rompimento, mas também exerce uma pressão de fora para dentro do organismo, provocando a manutenção e a permanência do funcionamento, intencionando alguma satisfação. A rigidez do organismo será o resultado final, como meio para aliviar impulsos de emoções represadas. São defesas encontradas pelo corpo para a sua existência (Reich, 2012) e sobrevivência.

Fanon traz a percepção de que estar enclausurado nessa objetividade esmagadora, faz com que se implore ao outro a possibilidade de, através de seu olhar libertador, lhe seja devolvido uma leveza que a pessoa negra pensava perdida e, portanto, pouco pertencente ao

⁴⁷ Sojourner Truth é o nome e a identidade adotada por uma mulher escravizada, por volta do ano de 1797. Mesmo no degrau mais baixo da pirâmide Social, Sojourner Truth tornou-se uma força capaz de transformar, lutando pelos direitos dos negros e das mulheres negras (Truth, 2020).

⁴⁸ Grifos meus.

mundo. Mas, para Fanon, o racismo tem muitas roupagens, visto que, no Novo Mundo, depara-se com outra vertente, e o outro, através de estudos, atitudes, olhares, foi fixado como se fixa uma solução com um estabilizador, levando-o a explosões internas (Fanon, 2008).

Fanon, no livro *Pele negra, máscaras brancas*, fala sobre a epidermização da inferioridade. Chama-nos a atenção que a pele aparece como um aspecto em que, para Fanon, se localiza a inferioridade na relação social. A pigmentação da pele, combinada com aspectos sociais, trará um lugar e, logo, uma forma de comportar-se desse indivíduo. Fanon nomeia e dá ênfase aos aspectos da sociogênese (Faustino, 2018). Essa inferiorização é sentida na pele e a partir da pele.

Montagu (1988), no livro *Tocar: o significado humano da pele*, relata que a pele é o primeiro meio de comunicação do indivíduo, uma roupagem que cobre todo o corpo de maneira contínua e flexível. Refere, também, que é pela pele que ocorre a primeira forma de percebermos o mundo. Eu completo, dizendo que a pele é a primeira maneira de sermos percebidos pelo mundo na sociedade colonial.

Portanto, ao olharmos mais detalhadamente para os capítulos do referido livro, iniciado pelo capítulo *O negro e a linguagem*⁴⁹, momento em que Fanon (2008) afirma que a sociedade atribui importância primordial à linguagem, visto que falar é existir absolutamente para o outro (Fanon, 2008). Parece-me que Fanon traz um aspecto fundamental, não apenas no colonialismo, mas na forma como a escravização negra foi estruturada nas Américas, que é pelos silenciamentos, mudança de nomes, apagamentos das histórias de vida, ancestralidades, inúmeras tentativas de apagamento das memórias, sendo construídos instrumentos de tortura pelo aprisionamento da boca de maneira literal. Grada Kilomba (2019) aprofunda e amplia essa discussão, para se pensar aspectos da colonização e os silenciamentos, a partir da figura da escravizada Anastácia.

Ou seja, para Fanon, a existência acontece também pela linguagem, visto que media o contato com o mundo branco, pela possibilidade de falar e a condição de aproximação semântica da língua e linguagem colonial. Nesse sentido, Reich propõem ampliação, quando se utilizando da psicanálise que se alicerça no dito ou não dito para sua análise de conteúdo, na escuta clínica. Volta também a sua atenção para o corpo que apresenta a fala. Qual história esse corpo conta? Quais fases do desenvolvimento sexual esse indivíduo se fixou e seu corpo, como modo de andar, sentar, respirar, sorrir ou não, olhar e falar trará esses registros de vivências ocorridos na infância e sedimentados na vida adulta.

⁴⁹ Não temos elementos suficientes para afirmar que Fanon foi influenciado pelo estruturalismo linguístico. Para isso, teríamos que aprofundar a análise desse aspecto.

Pensar corpos colonizados é se colocar a pensar como a colonização submeteu e submete a hierarquização desses indivíduos. Mas como esses corpos se localizam nos espaços de convivência e correlações. “Todo povo colonizado isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural, toma posição diante da linguagem da nação civilizadora” (Fanon, 2008, p. 34). Fanon, em diversos momentos de sua escrita, traz o julgamento da linguagem, proibindo o uso do crioulo e a atenção com a necessidade de falar como um francês. Costuma se referir ao peso da língua.

Esse aspecto da linguagem como marca de valor aparece no livro *Paixão de Juventude* (1996), visto que Reich, ao contar a sua história, nos conta que, “desde o começo, minha língua materna foi a alemã, assim como a minha educação. Meus pais consideravam muito importante que eu não falasse o iídiche da população das redondezas; refutavam-no como grosseiro” (Reich, 1996, p. 11).

Nesse sentido, a linguagem aprisiona ou, na visão reichiana, é um dos encorajamentos vigentes para a população colonizada.

Exemplo disso é quando Fanon evidencia essa correlação nas tratativas inter-raciais, quando destaca que uma pessoa branca, se voltando para uma pessoa negra, tende a trazer na relação a mesma hierarquia que um adulto apresenta com uma criança, utilizando-se de mímica, fala sussurrada, gentilezas e amabilidades artificiais (Fanon, 2008). Ângela Davis (2016), mais tarde, apresentará essa discussão no livro *Mulheres, raça e classe*, ao abordar o tratamento destinado às pessoas negras e, especificamente, aos homens negros nos Estados Unidos, quando são chamados de *boys*, por exemplo.

Fanon marca a existência do colonizado a partir da linguagem, com maior ou menor acesso no mundo colonial.

Outra aproximação possível com a Teoria Reichiana é pensarmos na funcionalidade do segmento oral no estabelecimento das couraças, logo, no fluxo energético, a fala impedida de sair pela boca. A boca impedida de mostrar os dentes, de mostrar afeto e de se comunicar com o mundo ao seu redor.

A relação do mundo individual/simbólico com o mundo concreto aparece no capítulo *A mulher de cor e o branco*, quando Fanon (2008) diz que:

O Homem é movimento em direção ao mundo e ao seu semelhante. Movimento de agressividade que engendra a escravização ou a conquista; movimento de amor, de doação de si, ponto final daquilo que se convencionou chamar de orientação ética... energeticamente o ser amado me ajudará na manifestação da minha virilidade, enquanto que a preocupação em merecer a admiração ou o amor do outro tecerá, ao longo da minha visão de mundo, uma superestrutura valorativa (Fanon, 2008, p. 53).

Ou seja, parece ser a tentativa de buscar um mundo que lhe caiba. Ao tratar sobre a necessidade do amor autêntico, trata-se de determinar em que medida o amor autêntico permanecerá impossível enquanto não se eliminar esse sentimento de inferioridade. Fanon, refere continuar impossível a vivência desse, enquanto não for eliminado o sentimento de inferioridade, ou supercompensação, que parece ser comum dos valores estabelecidos para as pessoas negras (Faustino, 2018). Parte das teorias da psicologia, da psicanálise e das teorias afins que pensam o universal a partir do branco.

Essa necessidade de amar e ser amado é essencialmente humana e, para Reich: “O amor, o trabalho e o conhecimento são as fontes de nossa vida. Deveriam também governá-la” (Reich, 2001, p. X). Reich embasa, assim, na necessidade humana de afetos e o caminhar para maior fluidez de sentimentos, acolhimentos das emoções, descargas vegetativas, logo, maior fluxo energético e busca da potência orgástica.

Entretanto, na vivência do sentimento de inferioridade e da impossibilidade de um amor autêntico, o indivíduo se localizará na impotência orgástica, de que sofre a esmagadora maioria das pessoas, provocando bloqueios energéticos biológicos, e esse bloqueio se torna a fonte das ações irracionais. Para Reich (2012), a condição primordial para sanar perturbações psíquicas é o restabelecimento da capacidade natural de amar, dependendo, portanto, tanto de condições sociais como de condições psíquicas (Reich, 2012).

Reich escreveu inúmeros livros que abordam a sexualidade, apontando a necessidade de ocorrer uma revolução sexual, ao enfatizar a necessidade que a análise caracterológica apresenta a tarefa de libertar as energias vegetativas das estruturas da armadura psíquica. Sendo assim, se acessa inicialmente as necessidades antissociais, perversas, cruéis, além do temor social e a inibição moral. Além de simultaneamente compreender as ligações infantis à casa paterna, as experiências da tenra infância, aos mandamentos *antissexuais*, assimilados até então é que possibilitará maior fluidez da energia vegetativa para o sistema orgânico genital (Reich, 1977).

Para Reich, a busca pela genitalidade refere-se a corpos que possam amar com toda a sua capacidade energética, na procura de alcançar a potência orgástica. A busca é pela libertação das amarras que enclausuram o corpo. Nesse sentido, Fanon ao tratar do aprisionamento racial, aponta, que, para a sociedade racista, o negro é objetificado e tratado como um genital, restringindo-o a uma parte do corpo humano.

Enquanto Reich apresenta a genitalidade como busca de potência, Fanon apresenta o genital como forma de detenção para o corpo negro. Para Fanon, o problema não é o genital,

mas a racialização do dualismo cartesiano, ou seja, a separação cartesiana entre genital e intelecto (dando prioridade a um pensamento castrado e reprimido), a fixação das pessoas negras no genital e a fixação do branco na razão e a manutenção da hierarquia cartesiana, de tal forma que mantenha o negro (mesmo quando valorizado) no campo da animalidade. Portanto, podemos dizer que tem uma diferença de foco, mas não de princípio.

Portanto, tanto o corpo negro como o corpo branco, em uma compreensão fanoniana, são impedidos de serem vistos integralmente.

Fanon questiona o complexo edípico para determinadas populações, devido a diferentes atravessamentos sociais, políticos e culturais. Mas, como visto anteriormente, acredita que a repressão social tem impacto sobre as pulsões. Para Reich (1977), o complexo de Édipo se efetivará como um ponto de sustentação para a repressão sexual, forma transmitida para as crianças por suas famílias com o objetivo da manutenção da vida conjugal e familiar.

Em diversos momentos da obra *Pele negra, Máscaras brancas*, Fanon evidencia as amarrações, os encouraçamentos vivenciados pelos indivíduos negros, que os aprisionam em um funcionamento ou modos de submissão que resulta na perda de potência orgástica e de sua capacidade de realização. Conclui-se que as couraças são construídas na esfera das relações sociais.

Interessante pensar que a pele é o nosso órgão de contato com o mundo, apresentando-se como limite entre o indivíduo e o mundo. Podemos entender que a racialização descrita por Fanon e explicada por Faustino (2020) é a interiorização subjetiva por parte do colonizador e por parte do colonizado dessa epidermização. É o momento que os indivíduos deixam de se reconhecerem mutuamente como reciprocamente humanos, para ver a si e ao outro através da lente distorcida do colonialismo (Faustino, 2020) e do racismo.

Por esta razão, na colônia, afirma Fanon, a infraestrutura econômica é também uma superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico por que é branco, alguém é branco porque é rico (Fanon, 2008). É essa a raiz da figuração do colonizado como um ser enclausurado em seu corpo, tido quase sempre como bruto, rústico e emocionalmente instável, em contraposição ao europeu, apresentado sempre como expressão universal das qualidades úteis ao controle do mundo (Faustino, 2020).

Em uma discussão mais ampliada, Cristina Rauter (2023) constata que, para se falar de uma clínica spinozista das resistências, torna-se necessário acompanhar os processos de colonização da imaginação que produzem a tristeza e a inferiorização, limitando e reduzindo a capacidade de ação do indivíduo. É possível relacionar com os efeitos do racismo, visto que o

tema está enraizado na organização colonial que se utiliza das diferentes formas de categorização para diminuir, alienar e dominar.

Pode-se dizer que o racismo que se apresenta nas estruturas da sociedade desencadeiam os encorajamentos psíquicos e musculares propostos por Reich na formação caracterológica. Sílvia Almeida, no livro *Racismo Estrutural*, relata que:

O racismo de acordo com esta posição é uma manifestação das estruturas do capitalismo, que foram forjadas pela escravidão. Isto significa dizer que a desigualdade racial é um elemento constitutivo das relações mercantis e de classe, de tal sorte que a modernização da economia e até o seu desenvolvimento podem representar momentos de adaptação dos parâmetros raciais a novas etapas da acumulação capitalista (2019, p. 184).

Esse aspecto da consciência de classe é detalhado por Fanon no livro *Os condenados da Terra* (2022), que traz, no próprio nome, a *condenação e maldição*⁵⁰ de um lugar de usurpação e a opressão a que muitos indivíduos estão submetidos. Fanon, em toda a sua obra, apresenta a mesma linha de raciocínio com maior ou menor lente para aspectos sociais e individuais na relação colonizado X colonizador.

Podemos dizer que a potência orgástica estará, portanto, em uma visão reichiana na conscientização e elaboração pelo colonizado sobre a violência sofrida, na sequência de buscar e encontrar caminhos para o resgate da fluidez do fluxo energético, ou, dito de outra maneira, de sua capacidade de ação.

Outro aspecto evidenciado por Fanon refere-se, em *Pele negra, Máscaras brancas*, ao tema de extrema relevância para a existência humana que é visibilidade X invisibilidade, ver e ser visto. Fanon destaca esse aspecto no trecho a seguir:

Depois tivemos que enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado nos oprimiu. O mundo verdadeiro invadia o nosso pedaço. No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento corporal é apenas uma atividade de negação. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas (Fanon, 2008, p. 104).

Quais são os suportes oferecidos por esta sociedade para um indivíduo não branco de crescer com olhares de reconhecimento, apoio, acolhimento e de legitimação? Trata-se de dificuldade encontrada pelo próprio Fanon, na sua história de socialização, visto que ele buscou manter relações em todos os grupos, mesmo diante de uma sociabilidade extremamente segregadora, sendo difícil transpassar o olhar racializador, que, ao invés da

⁵⁰ Vale apontar que existem diferentes traduções para a palavra utilizada para designar *Damnés*, em francês.

recorrente fobia ao corpo negro, costumava manifestar-se em um desejo por ele permeado por atribuições animalizadas (Faustino, 2018), sendo elas ligadas a ataques sexuais e à imagem de um urso que, ao ser citado pelo próprio Fanon, está permeada pela ideia de monstruosidade.

Gordon (2008), ao falar sobre a coisificação em relação a invisibilidade negra, aponta que ver o negro como uma coisa demanda a invisibilidade na perspectiva negra.

Regras, leis e normas que são aplicadas aos corpos brancos, mudam, quando aplicadas aos corpos negros, em um mundo antinegro (Streva, 2020), independente do campo de estudo, vide os dados do sistema penitenciário brasileiro, da educação nacional ou os índices de violências obstétricas.

Ainda na chave da não existência e do não reconhecimento do diferente, Fanon apresenta ações da indústria farmacêutica, visto que ela objetiva descobrir fórmulas para *desempetrear* e ajustar maneiras que possibilitarão aos *desvalidos* pretos branquear e, desse modo, não mais suportar o peso do corpo que aparecia como uma maldição corporal (Fanon, 2008).

A citação a seguir explicita a confusão na compreensão e angústia de perceber que: *Eu acreditava estar construindo um eu-fisiológico, equilibrando o espaço, localizando sensações, e eis que exigiam de mim um suplemento* (Fanon, 2008, p. 105).

Na escrita de Fanon, a imputação violenta da racialização reduz o negro a um corpo apenas biológico, ao mesmo tempo que epidermiza nele a maldição e a selvageria. Eis que a dor é sentida ao descobrir-se enjaulado nesse corpo que representa a maldição e a selvageria de perceber-se amputado da sua humanidade pelo mundo ao redor.

No capítulo *O homem de cor e a branca*, Fanon inverte os personagens analisados e parece localizar o seu lugar vivencial. Para Fanon, portanto, o preto é um objeto fóbico e ansiógeno, que se torna depositário de todas as projeções fetichizadas daquilo que falta ao branco. O autor explica ainda que a fobia é um medo irracional, pré-lógico, em relação a algum objeto real ou imaginário (Faustino, 2018).

Reich (1995) desenvolveu o conceito da peste emocional, o qual refere-se a um organismo cuja mobilidade natural foi continuamente dificultada desde o berço, desenvolvendo, assim, maneiras artificiais de movimento. Do mesmo modo, uma pessoa que atravessa a vida, com funcionamento alicerçado na peste emocional, tem as expressões autorreguladoras naturais da vida suprimidas desde o nascimento. Para Reich, a peste emocional é uma biopatia crônica do organismo, é uma doença endêmica e manifesta-se essencialmente na vida social.

Retornando ao aspecto caro para a psicanálise, que é o tema da sexualidade, Fanon refere que o negro é corpo e, como corpo, tem seu membro costumeiramente e exageradamente avantajado. Ao ser hiperssexualizado, o negro está colocado o mais próximo possível dos impulsos naturais, sendo enxergado como animal e um ser primitivo (Fanon, 2008).

A hiperssexualização de alguns corpos e, especificamente de corpos negros, aprisionam a pessoa negra a uma parte do seu corpo, que é encarada a partir de uma ideia fantasmagórica e desumanizadora desses indivíduos, lhes restringindo a possibilidade de amar e da liberdade:

o processo de tornar consciente uma ideia recalcada produz sempre uma transformação real. A regulação moralista deve ser substituída por atos não moralistas”, diz Reich. Assim, a regulação moralista não poderia ser destruída a menos que fosse substituída por algo diferente e melhor no plano da ação. Não podemos pensar em cura, nos diz Reich, sem que se altere o modo como o paciente experimenta sua sexualidade. Esse experimentar da sexualidade é político, remete ao coletivo, pois coloca em jogo além do parceiro sexual, os valores de coletivos maiores, como a família, os amigos, o trabalho e a vida social como um todo (Rauter, 2023, p. 49).

No livro *a Função do orgasmo*, Reich (2012) argumenta que a economia sexual nasceu na psicanálise freudiana, tendo como prova mais destacada a validade da teoria da economia sexual da potência orgástica, em que a fórmula do orgasmo é a junção dos quatro tempos: tensão mecânica – carga – descarga – relaxação, que possibilitam o funcionamento saudável da vida. Isso significa dizer que existe uma pulsação que traz vida, e que aquele corpo ocupa diferentes estágios da bioenergia.

Cristina Rauter (2023) dirá que não é possível abordar potência orgástica sem observar que na vida sexual ou em Eros, compreendida como a pulsão de vida, como disse Freud, está a raiz da própria vida social, pois é o que leva o indivíduo a estabelecer laços afetivos.

Para Fanon, era importante a hipótese de que a repressão social tem impacto sobre o destino das pulsões:

De que estamos tratando aqui? De dois processos: Não quero mais que me amem. Por que? Porque um dia, há muito tempo, esbocei uma relação objetual e fui abandonado. Nunca perdoei a minha mãe. Tendo sido abandonado, farei sofrer o outro, e abandoná-lo será a expressão direta da minha necessidade de revanche. É para a África que parto. Não quero mais ser amado e fujo do objeto do meu amor. Não quero mais ser amado, adoto uma posição de defesa. E se o objeto persiste, declaro: não quero que me amem (Fanon, 2008, p. 77-78).

Para Faustino (2018), a influência assumidamente freudiana em Fanon, ao abordar as fantasias da mulher branca sobre o homem negro, revelaria traços de uma dimensão psíquica infantil que aliciaria, de um lado, o duplo complexo de Édipo vivido pela mulher em sua pretensa integração neuropsíquica, e, de outro, a presença dessa mulher em uma sociedade que tem no sujeito negro a representação a violação (Faustino, 2018), ou seja, nas palavras de Fanon, o preto torna-se o anteparo dessa agressividade. O preto é apenas o genital (Fanon, 2008), o falo, um pênis que romperá a virgindade e fragilidade da brancura feminina.

Nesse sentido, para Reich, alcançar a genitalidade e ter um fluxo energético na direção dos órgãos sexuais, falará de saúde e de potência. Fanon, mesmo realizando uma análise a partir da psicanálise, trará que o aprisionamento do homem negro é colocado quando o racismo é inserido na análise edipiana de sociedades ocidentais. De igual maneira, podemos pensar no aprisionamento de mulheres negras à mulata como um tipo de repressão sexual, que incide sobre as mulheres negras, em uma sociedade antinegro.

No quarto capítulo, intitulado *Sobre o pretense complexo de dependência do colonizado*, Fanon (2008) apresenta uma resposta ao texto *A psicologia da colonização*, livro de Octave Mannoni, no qual ele analisa os fenômenos psicológicos que regem as relações dos nativos e do colonizador, a qual evidencia que nessa análise, Mannoni descartou a dimensão da subjetividade na relação colonizado X colonizador. Para ele, o problema da colonização comporta não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também o comportamento dos homens diante dessas condições.

Fanon se pergunta: por que fazer do complexo de inferioridade algo preexistente à colonização? Existem formas latentes de psicose que aparecem após situações traumáticas (Fanon, 2008)? Segundo Fanon, Mannoni acreditava que os malgamaches apresentavam uma inferioridade inata, fazendo parte de sua constituição psíquica.

A crítica aqui é em relação aos estudos científicos que partem do parâmetro da vivência branca e eurocêntrica e atribuem ao indivíduo não branco, e aos seus aspectos subjetivos, a fundamentação única e exclusiva para a percepção e apresentação da sua inferioridade, ignorando aspectos estruturantes sociais e colonizadores desse processo. Esse aspecto foi nomeado como branquitude, por pesquisadores estadunidenses e autores como Cida Bento e Lourenço Cardoso, que aprofundaram os estudos no Brasil, pensando pactos e a correlação com as pesquisas, objeto e sujeitos dessas pesquisas.

Para nos provar que o racismo não reproduz a situação econômica, o autor nos lembra que, 'na África do Sul, os operários brancos mostram-se tão racistas quanto

os dirigentes e os patrões e as vezes mais ainda'. Mas, me parece que Mannoni não tentou sentir de dentro o desespero do homem de cor diante do branco. Dediquei-me neste estudo a apalpar a miséria do negro. Táctil e afetivamente (Fanon, 2008, p. 86).

Como se escuta o indivíduo negro? Como se olha para o indivíduo negro? Quais são as lentes e os véus utilizados por cientistas, pesquisadores, analistas, terapeutas, médicos, profissionais da saúde, entre outros para pensar, tocar e cuidar do corpo negro?

Visando desarticular a construção argumentativa de Mannoni, Fanon mostra que o limite econômico que se origina, entre outras razões, aparece o medo da disputa e o desejo de proteger os brancos pobres e de impedi-los de decair mais (Fanon, 2008).

O racismo colonial não difere de outros racismos. O antissemitismo me atinge em plena carne, eu me emociono, esta contestação aterrorizante me debilita, negam-me a possibilidade de ser homem. Não posso deixar de ser solidário com o destino reservado a meu irmão. Cada um dos meus atos atinge o homem. Cada uma das minhas reticências, cada uma das minhas covardias revela o homem (Fanon, 2008, p. 87).

Fanon denuncia ainda que a França é um país racista, pois o mito do negro ruim faz parte do inconsciente da coletividade, e apresenta uma análise das relações coloniais, bem como possibilita olhar para o indivíduo branco a partir da forma como trata a pessoa negra.

O colonizador diz não se sentir inferiorizado e atribui ao outro, no caso ao paciente, o sofrimento de um complexo de inferioridade, justificando que sua estrutura psíquica corre o risco de se desmantelar. Para Fanon, é preciso protegê-lo e, pouco a pouco, libertá-lo desse desejo inconsciente (Fanon, 2008).

Encontrado pelo desejo submerso de ser branco, e por viver em uma sociedade que auxilia na construção de seu complexo de inferioridade, que depende da manutenção desse complexo, em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça; é na medida exata, em que essa sociedade lhe causa dificuldades, que ele é colocado em uma situação neurótica. Surge, então, a necessidade de uma ação conjunta sobre o indivíduo e sobre o grupo (Fanon, 2008):

Enquanto, psicanalista, devo ajudar meu cliente a conscientizar seu inconsciente, a não mais tentar um embranquecimento alucinatório, mas sim a agir no sentido de uma mudança nas estruturas sociais. Em outras palavras, o negro não deve, mais ser colocado diante desse dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir; ou ainda, se a sociedade lhe cria dificuldades por causa de sua cor, se encontro em seus sonhos a expressão de um desejo inconsciente de mudar de cor, meu objeto não será dissuadi-lo, aconselhando-o a manter as distâncias, ao contrário, meu objetivo será, uma vez esclarecidas as

causas, torná-lo capaz de escolher a ação (ou a passividade) a respeito da verdadeira origem do conflito, isto é, as estruturas sociais (Fanon, 2008, p. 95-96).

Podemos dizer, então, que o colonialismo e o racismo são êxtases energéticas, ou seja, estagnação de energia, para brancos e negros, fixando-os em lugares, portanto, produtoras de neuroses que ocasionam adoecimentos, que, na visão reichiana, será descrita também como *peste emocional*⁵¹.

No capítulo *A experiência vivida do negro*, Fanon (2008) inicia fortes reflexões sobre a objetificação do corpo negro: *Olhe, um preto!* (P. 103). Nesse capítulo aparece a experiência, ou seja, as evidências de viver em uma sociedade que aponta todo o tempo o corpo negro como o diferente.

Fanon delimita a questão, quando diz que o problema é saber se é possível ao negro superar seu sentimento de inferioridade, expulsar de sua vida o caráter compulsivo, tão semelhante ao comportamento fóbico. No negro, existe uma exacerbação afetiva, uma raiva em se sentir pequeno, uma incapacidade de qualquer comunhão que o confina em um isolamento intolerável (Fanon, 2018). E, na visão reichiana, flexibilizar as couraças colocadas pelo mundo.

Ainda assim, Fanon explicita o quanto é enraizada a busca por validação, ao dizer que a retração do ego como processo bem sucedido de defesa não é viável para o negro, pois ele precisa da sanção do branco (Fanon, 2008).

Sobre isto, Streva (2020) argumenta e cita Du Bois, quando diz que Fanon quebra com a compreensão essencialista da corporeidade negra e mostra que cor e raça decorrem de processos sociais. Portanto, para Fanon, a corporeidade só é humanizada quando reconhecida pelo outro.

Os indivíduos criados com uma atitude negativa da vida e do sexo contraem uma ânsia de prazer, fisiologicamente apoiada em espasmos musculares crônicos. É a essência do medo de um modo de vida independente, orientado para a liberdade (Reich, 2012).

Explicitamente, Fanon aponta uma usurpação da possibilidade de sentir e perceber a si mesmo, tornando suas sensações psicofísicas como referências para si mesmo.

No capítulo *O preto e a psicopatologia*, Fanon (2008) faz relevante crítica sobre a psicologia e, mais especificamente, sobre a psicanálise, dizendo que as escolas psicanalíticas estudaram as reações neuróticas de determinadas classes sociais, regiões territoriais, em certos setores da civilização e, por isso, deveriam se perguntar se essas conclusões podem ser utilizadas em uma tentativa de compreensão analítica da visão de mundo do homem de cor.

⁵¹ Peste emocional: ver Capítulo 2 desta Dissertação.

Exemplo disso é que Fanon acreditava que o complexo de Édipo para o negro está longe de ser considerado, visto que outros fatores deveriam entrar nessa equação, ao tratar dessa população e esses fatores não foram considerados pela psicanálise clássica da época, visto que uma psicanálise clássica não consegue compreender o racismo.

Na América, o preto cria histórias onde é possível exercer sua agressividade; o inconsciente do branco justifica e valoriza essa agressividade, desviando-a para si, e reproduzindo assim o esquema clássico do masoquismo (Fanon, 2008), em que os brancos são vulneráveis a violências fálicas vindas do indivíduo negro, apresentando assim uma vulnerabilidade, após a transferência inconsciente da parte sádica.

Fanon, no livro *Os condenados da Terra*, apresenta as reações violentas do colonizado, logo, a agressividade como recurso para lidar em uma sociedade que explora e tira a consciência.

E o jovem colonizado que cresceu em uma atmosfera de ferro e fogo, em que o colonizado descobre o real e o transforma no movimento de sua práxis, no exercício da violência, no seu projeto de libertação. Quais são as forças que, no período colonial, propõem à violência do colonizado novas vias, novos polos de investimento (Fanon, 2022)?

Outro capítulo, que escancara o corpo e a dificuldade de apropriação com o corpo negro, é intitulado *O preto e o reconhecimento*, quando Fanon diz:

o esquema corporal, atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial. No movimento, não se tratava mais de um conhecimento do meu corpo na terceira pessoa, mas uma tripla pessoa. No trem, ao invés de um me deixavam dois, três lugares. Eu já não me divertia mais (Fanon, 2008, p. 105).

Para Reich (2012), as enfermidades psíquicas são a consequência do caos sexual da sociedade. Esse caos tem tido a função de sujeitar psiquicamente o indivíduo, as condições dominantes e de interiorizar a dinâmica externa da vida. Tem ajudado a efetuar a ancoragem psíquica de uma civilização mecanizada e autoritária, tornando o indivíduo incapaz de agir de forma independente.

É importante entendermos a sexualidade como a possibilidade de existência e movimento e, portanto, para Reich, a revolução está intimamente ligada e dependente de uma revolução social, bem como a revolução social está, necessariamente, inserida em uma revolução sexual. Uma somente será possível composta pela outra. Por social, Reich descreve uma sociedade aprisionada à moral e regras que impedem a real liberdade do corpo.

Ao falar do corpo negro e situações de racismos cotidianos, Fanon aborda que era um corpo devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado (Fanon, 2008). Fanon traz a vivência corporal objetiva para tratar dos aspectos subjetivos que também apareceram nesse corpo.

Relacionado ao segmento ocular, logo, a percepção sobre o mundo, Fanon define a carga do olhar branco opressor, que dificulta a elaboração do seu próprio esquema corporal, por se limita a uma negação constante o *não* branco (Streva, 2020).

Nesse sentido, Reich (2012) acreditava que um indivíduo mais saudável só seria possível se cuidado quando criança, desde o seu nascimento. Reich criou o trabalho com as crianças do futuro, no qual defendia a necessidade de um ambiente acolhedor, que reconhecesse aquele ser humano em formação e tivesse a menor possibilidade de encorajamentos, logo, mais pulsante na vida.

Para Reich (2012), a estrutura de caráter da pessoa moderna reflete uma cultura patriarcal e autoritária, que é tipificada por um encorajamentos do caráter contra a sua própria natureza interior e contra a miséria social que o rodeia. Essa couraça do caráter é a base do isolamento, da indignância, do desejo de autoridade, do medo à responsabilidade, do anseio místico, da miséria sexual e da revolta neuroticamente impotente, assim como uma condescendência patológica. O homem alienou-se a si mesmo da vida e cresceu hostil a ela. Essa alienação não é de origem biológica, mas socioeconômica e não se encontra nos estágios da história humana, anteriores ao desenvolvimento do patriarcado (Reich, 2012).

Achile Mbembe interpreta o conceito fanoniano de objetificação como resultante do racismo colonial, que visa “anestesiá-los os sentidos e [...] transformar o corpo do colonizado em coisa, cuja rigidez lembra a do cadáver” (Mbembe, 2020, p. 2). Enquanto Mbembe interpreta a objetificação como uma relação que mata em vida, transformando o corpo dos sujeitos colonizados em corpos enrijecidos, como os de um cadáver.

Como fruto da invisibilidade e estigmatização do corpo negro, surge a náusea⁵². Nas palavras de Fanon, o racismo motivava a pessoa negra a ter vergonha e desprezo por si mesma, seguido de náusea. A cor é o parâmetro, pois quando amam, dizem que o fazem – apesar da cor e quando odeiam, acrescentam que não é pela cor. Por isso, independente da relação estabelecida, torna-se prisioneiro do círculo infernal (Fanon, 2008).

⁵² A *náusea* referida por Fanon é um diálogo crítico com um texto de Sartre, que escreveu um livro com esse tema dizendo que o ser humano sente náusea diante da consciência de sua liberdade.

Fanon desloca o sintoma para pensar a racialização. A náusea apresenta-se como um desconforto corporal, e a identificação desse corpo de algo que não foi bem digerido. O corpo sente, mesmo que a mente tenha dificuldades de nomear.

Juliana Streva (2020) sugere uma divisão analítica da obra de Fanon, a partir das categorizações, quais sejam: corpo-objeto; corpos-insurgentes; e corpos-decoloniais. Nesse sentido, a autora parece localizar estágios de maior ou menor conscientização, autopercepção, direcionamento de energias vitais para a sobrevivência como a raiva, por exemplo, e a efetivação por um resgate de busca dos valores usurpados da sua história, que implicaram na objetificação colonial.

A equação elaborada por Aimé Césaire (2010), na qual aponta que a colonização é igual a coisificação, parece ecoar na escrita fanoniana. Tal relação coisifica a corporeidade dos seres colonizados, ao mesmo tempo que criminaliza e persegue suas práticas culturais, religiosas e linguísticas, bem como todas as formas de coexistência.

No mesmo sentido, Fanon reflete sobre o papel do racismo na constituição dos corpos e subjetividades modernas. *Pele negra, mascaras brancas* pode ser descrito como uma análise da situação da corporeidade de Fanon, o estar no mundo de supremacia branca, sendo um homem negro.

Conforme destaca Achille Mbembe, para um colonizado, viver não é encarnar valores, inserir-se no desenvolvimento coerente e fecundo de um mundo (Mbembe, 2020), mas tão somente não morrer. Isto é, a constante e permanente luta por sobrevivência em uma sociedade estruturada para o seu extermínio.

A desalienação do negro da Diáspora se apresenta na busca do seu fluxo energético e toda a sua potência orgástica. Fanon buscou, ao longo de sua vida e obra, problematizar o racismo, almejando romper com a lógica colonial que apresenta o mundo a partir de uma organização maniqueísta e dicotômica:

O negro em determinados momentos, fica enclausurado no próprio corpo. Ora, para um ser que adquiriu a consciência de si e do seu corpo, que chegou à dialética do sujeito e do objeto, que chegou à dialética do sujeito e do objeto, o corpo não é mais a causa da estrutura da consciência, tornou-se objeto da consciência (Fanon, 2008, p. 277).

Ele, o negro, somente poderá conceber sua existência através de um combate a exploração, a miséria e a fome. Para o negro, a desalienação nascerá da recusa, sendo que apenas através da desalienação poderá direcionar-se em prol da liberdade.

Para Streva (2020), buscando romper com a lógica genocida colonial, Fanon reivindica a negritude como possível ruptura, movimento pelo qual faz seu sangue, anteriormente dividido em três partes, correr novamente em suas veias, recuperando, assim, as artérias do mundo arrancadas, desmanteladas, desenraizadas.

Fanon (2008) termina o livro *Pele negra, máscaras brancas* com a seguinte prece: “O meu corpo, faça de mim um homem que questiona!” (Fanon, 2008, p. 191) . Entendo que essa frase é um clamor resolutivo de movimento e quebra de amarras. Uma frase com alto teor reichiano na intenção de busca de liberdade de corpos aprisionados, pela linguagem ou pelo não movimento. Questionar é se colocar em movimento, é buscar se apropriar da percepção do fato, logo, ter real consciência do vivido, mas é, sobretudo, agir contra o encorajamento em decorrência de violências, em busca de estabelecer maior fluxo orgástico e a maior aproximação com a real potência orgástica, mesmo em um mundo que insiste em oprimir e aniquilar subjetividades e a expansão de corpos.

Ter liberdade é ir em busca de maior saúde sexual, portanto, da revolução sexual.

3.5 - O Corpo na obra de Virgínia Leone Bicudo: *a cor que apresenta o corpo*

Virgínia Bicudo é contemporânea de Fanon e de Reich. Entretanto, diferentemente de Fanon, Bicudo, pelo menos em sua fase sociológica, não traz o corpo negro como objeto de investigação de maneira explícita. Interessou-se por pesquisar as atitudes raciais de pretos e mulatos na cidade de São Paulo.

Nascida no começo do século XX, desde muito cedo, Virgínia Bicudo compreendeu que era uma pessoa negra. Mulher, negra e descendente de uma família inter-racial, relatou que:

Desde criança, eu sentia o preconceito de cor. Queria um curso de sociologia porque, se o problema era esse preconceito, eu deveria estudar sociologia para me proteger do preconceito, que é formado ao nível sociocultural (Bicudo apud Maio, 2010, p. 23).

Como exposto acima, Bicudo teve o seu próprio corpo experienciado como depositário de diferenças de racialidade e classe. Outro registro que pareceu direcionar Virgínia Bicudo, refere-se às suas marcas de criança, quando ingressou na instituição escolar. Virgínia dizia ser tratada como uma *negrinha pobre* e agredida constantemente pelos colegas da escola, que a seguiam aos gritos, dizendo *negrinha, negrinha, negrinha*. (Abraão , 2020).

Esta passagem da vida de Virgínia Bicudo demonstra ter marcado a sua trajetória, já que, em outros momentos, ela afirma ter se apegado aos estudos, sendo orientada por seus pais para que tivesse notas altas e fosse reconhecida por sua inteligência e não pela cor de sua pele (Abraão, 2020). Esse episódio de racismo contado por Virgínia lembrou-me, quase que automaticamente, do poema de Victoria Santa Cruz⁵³, o qual manifesta impressionante semelhança com a história de Virgínia e a história de muitas pessoas negras das diásporas:

Me Gritaram negra!

*Tinha sete anos apenas, apenas sete anos,
Que sete anos? Não chegava nem a cinco! De repente umas vozes na rua
me gritaram Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra!
“Por acaso sou negra?” – me disse SIM!
“Que coisa é ser negra? Negra!
E eu não sabia a triste verdade que aquilo escondia. Negra!
E me senti negra, Negra!
Como eles diziam Negra!
E retrocedi, Negra!
Como eles queriam, Negra!
E odiei meus cabelos e meus lábios grossos
e mirei apenas minha carne tostada
E retrocedi, Negra!
E retrocedi ... Negra! Negra! Negra! Negra!
Negra! Negra! Neeegra! Negra! Negra! Negra! Negra!
Negra! Negra! Negra! Negra!
E passava o tempo,
e sempre amargurada
Continuava levando nas minhas costas
minha pesada carga
E como pesava!...
Alisei o cabelo,
Passei pó na cara,
e entre minhas entranhas sempre ressoava a mesma palavra
Negra! Negra! Negra! Negra!
Negra! Negra! Neeegra!
Até que um dia que retrocedia , retrocedia e que ia cair
Negra! Negra! Negra! Negra!
Negra! Negra! Negra! Negra!
Negra! Negra! Negra! Negra!
Negra! Negra! Negra!
E daí? E daí?
Negra! Sim
Negra! Sou
Negra!Negra! Negra! Negra sou
Negra! Sim
Negra! Sou
Negra! Negra
Negra! Negra sou
De hoje em diante não quero
alisar meu cabelo, Não quero
E vou rir daqueles, que por evitar – segundo eles –
que por evitar-nos algum dissabor
Chamam aos negros de gente de cor*

⁵³ Victoria Eugênia Santa Cruz Gamarra é uma artista afro peruana que nasceu em 1922 e morreu em 1914.

E de que cor!
 NEGRA
E como soa lindo!
 NEGRO
E que ritmo tem!
 Negro Negro Negro Negro
 Negro Negro Negro Negro
 Negro Negro Negro Negro
 Negro Negro Negro
 Afinal
 Afinal compreendi
 AFINAL, Já não retrocedo
 AFINAL, E avanço segura
 AFINAL, Avanço e espero
 AFINAL, E bendigo aos céus porque quis Deus
 que negro azeviche fosse minha cor
 E já compreendi
 AFINAL, Já tenho a chave!
 NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
 NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
 NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
 NEGRO NEGRO
 Negra sou!

O referido episódio demonstra que, desde criança, Bicudo parece ter captado como o seu corpo era percebido nos lugares a partir da cor de sua pele, ocupando o lugar de desqualificação e do preterimento, tratamento herdado da escravidão. Diversos biógrafos afirmam (Gomes, 2013; Abraão, 2020) que ser uma mulher negra direcionou Virgínia na escolha por estudos que, de alguma maneira, amenizassem essa dor e, como ela mesma afirmou, lhe defendesse de agressões.

Virgínia Leone Bicudo nasceu em 21 de novembro de 1910 (Abraão, 2020), na cidade de São Paulo, filha de Joana Leone, mulher branca, imigrante pobre, de origem italiana, e de Teófilo Bicudo, homem negro e afilhado de fazendeiro de café em Campinas (Maio, 2010). O pai de Virgínia Bicudo não conheceu o próprio pai, que havia nascido no início de 1888, após a Lei do Ventre Livre, e teve pouco contato com a mãe, que apenas sumiu da fazenda em que viviam (Abraão, 2020). Bicudo era o nome do dono da fazenda, que apadrinhou Teófilo, e havia sido senador da república, além de fundador do jornal *O Estado de São Paulo* (Gomes, 2013).

Virgínia Bicudo morou, durante sua infância e adolescência, no bairro da Luz, no centro da cidade de São Paulo, na época em que o lugar era definido como um bairro de operários. Lá, morou cinco irmãos e seus pais, depois que eles saíram de Campinas, da fazenda Mato de Dentro, para tentar melhores condições de vida (Maio, 2010).

Para apresentarmos a real dimensão da época, faz-se necessário destacar que a cidade de Campinas foi o último município do Brasil a abolir a escravidão, ou seja, era um município escravocrata.

Educadora sanitária, visitadora psiquiátrica, cientista social, professora universitária, psicanalista, divulgadora científica, protagonista de diversas iniciativas no plano da institucionalização da psicanálise no Brasil, eis o mundo diverso em que Virgínia transitou no período de grande alvoroço intelectual na Escola de Sociologia de São Paulo (Maio, 2010).

Virgínia Bicudo formou-se professora sanitaria na Escola de Enfermagem da Universidade de São Pau (USP), tornando-se visitadora psiquiátrica no serviço de Higiene Mental; aproximou-se da Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP), indo estudar com Donald Pierson⁵⁴, em 1934, sociólogo da escola de Chicago, em que aderiu à perspectiva interdisciplinar nas relações entre Antropologia, Sociologia e Psicologia Social (Maio, 2010; Gomes, 2013).

A pesquisa de mestrado de Virgínia Bicudo, intitulada *Estudo de Atitudes raciais de pretos e mulatos na cidade de São Paulo*, tema da psicologia social, realizada no ano de 1945, tem o objetivo de compreender, por meio da sociologia, a realidade (Abraão, 2020) em que pessoas negras viviam na cidade de São Paulo. Nessa pesquisa, a palavra *atitudes* refere-se aos comportamentos dos indivíduos nas relações sociais. Importante perceber que existe um marcador específico que é a racialização desses indivíduos.

Portanto, Virgínia Bicudo interessa-se por pesquisar a pessoa negra, a partir dela mesma, logo, a nosso ver, o corpo negro, a partir de quem o vive no início do século XX, coisa bastante incomum para a época, principalmente devido aos entraves no acesso ao nível superior e à pesquisa acadêmica.

Na sequência, após ter se destacado nas disciplinas do mestrado e ter seu trabalho reconhecido pelos pares, Virgínia Bicudo foi convidada, juntamente com Florestan Fernandes, Roger Bastide e Oracyr Nogueira, a realizar outra pesquisa, sendo esta financiada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (Unesco), para analisar as relações raciais em São Paulo.

Virgínia Bicudo, dessa vez, realizou, em 1955, a pesquisa *Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor de seus colegas*, que tinha o objetivo de evidenciar os sentimentos e os mecanismos psíquicos de defesa manifestos nas atitudes relacionadas com a cor dos colegas e verificar a influência das relações intrafamiliares no desenvolvimento daquelas atitudes.

⁵⁴ Donald Pierson seguindo a influência americana, promoveu um recentramento dos estudos raciais, deslocando-o das discussões biológicas de raça, que justificaram as condições sociais dos negros em função de características inatas, em favor de uma visão que levava em consideração as condições sociais em que viviam os afrodescendentes, de tal forma que a discriminação e o preconceito racial eram entendidos como as principais causas que impediam o progresso social dessa população.

Janaína Damasceno Gomes (2013) afirma que Virgínia Bicudo foi a primeira estudiosa a realizar uma pesquisa no campo das relações raciais, ao investigar a ascensão social das pessoas pretas e mulatas:

A atitude é um elemento da personalidade adequado para o estudo de relações raciais. Sendo a atitude determinada pela natureza original do homem e pelas condições sociais em que vive, é necessário distinguir entre atitudes individuais e atitudes sociais. As atitudes sociais expressam o aspecto subjetivo da cultura e conduzem ao conhecimento das condições sociais que concorrem para a sua formação (Bicudo, 2010, p. 63).

Na realização da pesquisa, Virgínia Bicudo acessa questões relevantes, como o mito da democracia racial, e constata que o preconceito era racial, e não social, como se defendia na época. Sendo que esse tema apareceu de maneira escancarada nas falas dos indivíduos entrevistados.

Virgínia quebra barreiras, não apenas por ser uma mulher negra fazendo a pesquisa, mas, também, por definir as categorias pretos e mulatos, somado ao recorte de classe.

Nesse sentido, Virgínia Bicudo fez um caminho em sua vida profissional que se iniciou na sociologia, passou pela psicologia social, desembocando na psicanálise.

No livro *Materialismo Dialético e Psicanálise* (1977), Reich aponta que eram escassas as contribuições que associavam psicanálise e socialismo encontradas na literatura, pois, em geral, pouco dialogavam, tanto pelo lado do socialismo como pela via da psicanálise, escapando, assim, os movimentos das massas. Para ele, havia certo desinteresse dos psicanalistas com relação à Teoria Marxista e, por parte dos marxistas, pesava a dificuldade de aplicar os conhecimentos psicanalíticos à teoria social.

Nesse sentido, Wagner (1996) nos apresenta aspectos dessas instituições que justificam a sociedade colonial, bem como aspectos que desenham a própria psicologia:

Para os sistemas ideológicos fechados interessa, e muito, uma psicanálise de extremos. Para esses sistemas, a psicanálise que situa o conflito humano na fronteira indivíduo X cultura é uma psicanálise ameaçadora. Para eles, parece menos danosa uma psicanálise que considera o conflito humano em termos apenas de uma contradição interna do próprio homem... Para estes sistemas o que deve ser modificado e adaptado é o indivíduo. O sistema não pode ser questionado (Wagner, 1996, p. 59).

Depois de finalizar o curso normal e seu mestrado em sociologia, Virgínia Bicudo foi atrás da psicanálise como um meio para aliviar-se do sofrimento pessoal. Refere que encontrou na disciplina freudiana um campo fértil, tanto para suas demandas pessoais como

para as demandas profissionais. Destacou-se como fundadora da Sociedade Brasileira de Psicanálise. Apareceu no cenário cultural e científico brasileiro no século XX, como pioneira da psicanálise, empreendendo diversas ações que promoveram a consolidação e disseminação da Teoria Freudiana no País, influenciando, assim, linhagens de psicanalistas que vieram a seguir (Abraão, 2020).

A partir do trabalho desenvolvido na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, dois aspectos da vida pessoal e profissional de Virgínia Bicudo emergiram com maior destaque: a aproximação com o preconceito – as questões concernentes à identidade racial –; e a descoberta da psicanálise – como projeto profissional e instrumento de amadurecimento pessoal (Maio, 2010).

Com trajetória de pioneirismo singular para a época, Virgínia Bicudo apresenta postura desbravadora na psicanálise, que, infelizmente, ainda é pouco divulgada e invisibilizada pela história da psicanálise no Brasil.

Bicudo é a primeira mulher analista freudiana e a primeira pessoa a ser analisada no Brasil, além de importante pesquisadora que escreveu a primeira Dissertação de mestrado sobre relações raciais, ousando distanciar-se teoricamente do seu orientador, ao apresentar conclusão divergente, quando enfatizou o conflito existente nas relações raciais brasileiras, além do conflito de classe (Gomes, 2013).

A psicanalista Virgínia Bicudo foi uma das participantes de um conselho⁵⁵ permanente de consulta editorial, com o objetivo de analisar os diversos tradutores das obras de Freud no Brasil (Freud, 1996a). Em seu currículo, consta que também foi a primeira vice-presidente do Conselho Federal de Psicologia, logo que a profissão foi regularizada.

Relevante lembrar que esse foi um período em que se sustentava o Mito da Democracia Racial no País, portanto, a propagação de uma falsa harmonia racial.

A leitura da obra de Virgínia Bicudo nos provoca importantes reflexões, indo desde tentar mapear os aspectos que aparecem nas falas, antecipando conceitos como os de *Racismo Institucional*⁵⁶ e, ousado dizer, de *gentrificação*⁵⁷. Esses conceitos referem-se não apenas nas

⁵⁵ Compunham este grupo os seguintes psicanalistas: Adelheid Koch, Cyro Martins, Darcy Mendonza Uchôa, David Zimmermann, Décio Soares de Souza, Durval Marcondes, Edgar de Almeida, Fábio Leite Lobo, Leão Cabernite, Luiz Guimarães Dahlheim, Maria Pereira Manhães, Mário Martins, Paulo Guedes, Virgínia Leone Bicudo, Walderedo Ismael de Oliveira.

⁵⁶ Racismo Institucional é o fracasso das instituições e organizações em prover um serviço profissional e adequado às pessoas devido à sua cor, cultura, origem racial ou étnica. Ele se manifesta em normas, práticas e comportamentos discriminatórios adotados no cotidiano do trabalho, os quais são resultados da ignorância, da falta de atenção, do preconceito ou de estereótipos racistas. O racismo institucional sempre coloca as pessoas de grupos raciais ou étnicos discriminados em situação de desvantagem no acesso a benefícios gerados pelo Estado e por demais instituições e organizações.

⁵⁷ Gentrificação é um processo nomeado pela expulsão de pessoas de baixa renda de bairros antes populares que são transformados em áreas nobres.

falas dos participantes, como nos bairros selecionados pois, sendo eles Santana, Bela Vista, Barra Funda, Vila Mariana e Mooca, para a pesquisa na cidade de São Paulo, que naquela época eram identificados como *regiões de classe inferior*⁵⁸, por isso, possivelmente bairros negros, mas que já no final do século XX passam a compor as regiões de classe média e média alta da cidade de São Paulo.

Nesses bairros, também configurou-se parte significativa das escolas de samba da cidade, sendo as mais tradicionais a Associação Cultural e Social Escola de Samba Camisa Verde e Branco, fundada em 1953, na Barra Funda e Grêmio Recreativo Cultural e Social Escola de Samba Vai-Vai, fundado na Bela Vista, em 1930.

Portanto, neste texto, procuramos nos aproximar, seja dos textos sociológicos ou em sua trajetória psicanalítica, de elementos da obra de Bicudo que possibilitem uma compreensão do que era ser negro, ou, dito de outro modo, o que era ser um corpo negro para Virgínia Bicudo.

Em uma das análises sobre as atitudes manifestadas pelos entrevistados das classes sociais intermediárias, Bicudo escreve:

Os pretos das classes sociais intermediárias demonstram atitudes que se revelem marcadas pela sensibilidade ligada a cor. Por um lado, apresentam-se ressentidos e com ódio, pela rejeição do branco; do outro, desanimados e queixosos pela falta de solidariedade entre pretos. Os sentimentos de mágoa e revolta dirigidos contra o branco não são inconscientes, como parece entre os pretos da classe social inferior, mas conscientemente reprimidos pelo medo de provocar atitudes de rejeição mais acentuada” (Bicudo, 2010, p 96).

Em minha compreensão, Virgínia Bicudo traz, nesse trecho, a percepção de existência do indivíduo negro, a partir da diferenciação com o branco e da relação entre os próprios negros em uma sociedade que reforça as diferenças econômicas e raciais como forma de atribuir maior ou menor valor.

Podemos dizer que, na expressão acima, aparece a consciência racial do entrevistado, bem como certa consciência de emoções e sentimentos que lhe causam um emaranhado de emoções. Uma consciência, entretanto, permeada por sentimentos tais como a tristeza, que em uma visão reichiana, tende a diminuir a circulação energética de seus corpos, pois parte significativa da energia desses indivíduos parece voltada para sentimentos e sensações que encorajam, diante de uma realidade externa que exclui e, de maneira perversa, aparta-o do coletivo. Por outro lado, na mesma expressão, aparecem sentimentos de mágoa e revolta diante do indivíduo branco, que pratica inúmeras violências, além de um desejo por maior

⁵⁸ Termo usado pela pesquisadora na época

solidariedade entre pares, como proximidade entre seus iguais, ou seja, desejo de maior proximidade com outras pessoas negras.

É interessante observar como os corpos, logo as corporeidades negras, foram afetadas pelos sentimentos de rejeição, pelos ressentimentos (sentir novamente) com relação ao sujeito branco e a sensação de desamparo em relação às pessoas negras. Isso me provoca a pensar quais foram as formas encontradas pelos indivíduos negros para manifestarem sua raiva em uma sociedade que lhes rejeitava? Onde essa raiva se localizou no corpo? Quais defesas se constituíram e se fixaram?

Na Teoria Reichiana, as couraças referem-se às defesas psíquicas e musculares desenvolvidas pelo indivíduo durante o seu crescimento, como forma de proteção e suporte para lidar com atravessamentos de sua história de vida e situações cotidianas. Esses encorajamentos impedem que o indivíduo apresente um fluxo energético de maneira saudável, impactando em sua energia vital e potência orgástica.

Bicudo conclui que o indivíduo entrevistado deseja compartilhar o peso de viver em uma sociedade racista. Deseja a possibilidade de agir de forma menos defensiva.

Percebemos em diversos momentos do texto, que as falas dos sujeitos negros enfatizam um esforço maior para a obtenção de lugares e conquistas sociais e educacionais, em comparação com a pessoa branca, em uma sociedade racialmente dividida. Traz também a perspectiva do surgimento do auto ideal do branco, influenciando no seu aspecto identificatório.

Jurandir Freire Costa escreveu no prefácio do livro de Neuza Santos Souza, psicanalista que apareceu no cenário nacional, posteriormente a Virgínia Bicudo, e que também trazemos em um subitem nesta Dissertação, para pensarmos o corpo negro, que faz parte da violência racista construir, através do preconceito de cor, sensações persecutórias da pessoa negra com relação ao seu próprio corpo.

Jurandir Freire Costa afirma que a identidade de uma pessoa se relacionará obrigatoriamente, com a conexão que ela criará com o seu próprio corpo, visto que a imagem da identificação que o sujeito tem de si estará ancorada em marcas dolorosas, de desprazer, mas também de prazer que o corpo lhe obriga a sentir e a pensar (Costa, 2021).

Ao aparecerem sentimentos como ressentimentos, ódio, rejeição, desânimo, falta de solidariedade, mágoa e revolta, Virgínia Bicudo escuta a humanidade de pessoas negras que haviam se libertado da escravidão há poucas décadas. Mas, principalmente, parece escutar a necessidade de amparo e sentimentos revoltosos que aquelas pessoas percebiam em seus corpos, sinalizando desamparo.

Partindo-se da compreensão de que a intensidade de uma ideia psíquica depende da excitação somática momentânea à qual está vinculada (Reich, 2012), torna-se necessário pensarmos quais afetos fizeram marcas que foram registradas no corpo e apresentaram-se como sensações, emoções e sentimentos atuais. Quais movimentos vegetativos se tornam comuns para corpos negros?

Ao compreendermos que a economia sexual decorrerá da organização energética que uma pessoa emprega em suas atividades, com maior ou menor interesse; torna-se necessário, então, pensarmos sobre os impactos da racialidade em uma sociedade racista e nos perguntarmos: como o racismo impacta a economia sexual do indivíduo negro?

Partindo da compreensão que economia sexual é nada mais do que o sentimento sexual, ou seja, para Reich, energia convertida em angústia, neurose de angústia:

No início, quando a neurose começa a se desenvolver, uma inibição externa (medo real), que se torna depois internalizada, produz estase da libido, que por sua vez, empresta sua energia patológica as experiências da fase edípica e, perpetuada como consequência da repressão sexual, promove constantemente a psicose de energia, uma espécie de círculo vicioso (Reich, 1995, p. 27).

No trecho acima, Reich fala de uma inibição externa como causa da estase energética, tratando-se da estagnação de energia no indivíduo como possível resposta ao medo gerado por uma situação real. Nesse sentido, podemos localizar o racismo como fator da inibição externa para indivíduos negros.

Ainda na mesma pesquisa sociológica, Bicudo constata que: O negro portanto, oculta seus sentimentos do branco como defesa, desenvolvendo atitudes de submissão, amabilidade, humorismo, etc” (Bicudo, 2010, p. 96).

Para Reich:

Economicamente, o caráter na vida diária e a resistência da análise servem como meio de evitar o que é desagradável, de estabelecer e preservar um equilíbrio psíquico (ainda que neurótico) e, por fim, de consumir quantidades recalçadas de energia pulsional e ou quantidades que escapam à repressão. A ligação da angústia que flui livremente, ou (o que dá no mesmo) a absorção de energia psíquica represada (Reich, 1995, p. 60).

Fanon, Virgínia e outros tantos psicanalistas em seus trabalhos literários apresentarão de maneira avassaladora e indiscutível as defesas utilizadas pela população negra, para lidar com a angústia do racismo.

Para Bicudo (Maio, 2010), será no convívio íntimo com brancos, que a pessoa negra adquirirá as maneiras de pensar e sentir da pessoa branca, também no que se refere ao sentir relacionado também à pessoa preta, passando a ter, perante o preto, as mesmas atitudes e os mesmos sentimentos que o branco, em virtude de contatos primários da infância e do mecanismo psíquico da identificação, o preto introjeta as ideias do branco, desprezando os pretos.

Por vezes, a mente da pessoa negra torna-se um espaço sequestrado e acuado devido a perseguições, que, marcados pela dor do racismo, a cor aparece como uma cicatriz, que nesse corpo redefinirá a noção de prazer, a possibilidade de funcionar em liberdade (Costa, 2021) e, acrescento eu, em busca de liberdade.

Para Reich, a energia sexual é a energia biológica construtora do aparelho psíquico que constitui a estrutura sensorial e de pensamento humano. Portanto, sexualidade nada mais é que a energia vital produtiva (Reich, 1977):

Se a angústia e os conflitos humanos existem, e mesmo sendo inevitáveis no confronto entre indivíduo e seu meio (sempre um meio cultural), ou seja, mesmo que o complexo de Édipo seja universal (como conflito de interesses individuais e sociais), não se pode negar as possibilidades de melhor ou pior resolução desse conflitos são atributos das sociedades. Uma sociedade restritiva, proibitiva, negadora da sexualidade produzirá sem dúvida, um maior número de indivíduos afetivamente miseráveis do que uma sociedade que aceita a sexualidade como uma força natural, e facilita sua realização, quer como realização genital quer como realização cultural (sublimação) (Wagner, 1996, p. 97).

Cláudio Wagner, ao pensar sobre a angústia na Teoria Reichiana, trará o meio repressor como motivador e sustentador da miséria humana. Um meio produtor de massas de *Zés Ninguém*.

No livro *Psicologia de Massas do Fascismo*, Reich (2001) afirma que a moral religiosa nega o princípio da economia sexual, ao condenar a sexualidade como parte do humano e estigmatiza esse componente humano para a uma raça estrangeira, relegando-o uma posição primitiva. Nesse sentido, podemos pensar a hipersexualização dos corpos negros, que animaliza esses corpos, na tentativa de dominação, exploração e sinalização de má resolutividade com aspectos corporais da branquitude.

Outro aspecto que direciona a pesquisa de Bicudo refere-se a separação dos grupos na pesquisa, dividindo-os em pretos e mulatos. Nesse sentido, Bicudo exerce destacada diferenciação, a partir do fenótipo dos entrevistados, procurando captar os possíveis conflitos sociais vivenciados por esses indivíduos, na época.

Em outras palavras, ter a cor mais escura, o cabelo de carapinha (crespos) ou traços miscigenados influenciariam em atitudes (comportamentos) raciais, bem como na percepção de existência da própria pessoa, desses indivíduos e a relação construída na vivência do pós-abolição. Isso significa dizer que características corporais trarão possibilidades de um corpo mais expandido ou mais contraído; trarão maiores ou menores contingências de movimentos na vida, na busca de ascensão social, prazer ou o exercício da afetividade, que é a busca por amar e ser amado.

Virgínia Bicudo, nesse trabalho, faz escutar uma população que fora negligenciada e submetida a políticas oficiais e extraoficiais de genocídio, poucas décadas após a abolição, como nos ensina Abdias do Nascimento, no clássico livro *O genocídio do negro brasileiro*, de 2017. E no simples exercício da escuta, Bicudo pôde observar o peso emocional, histórico e político que estavam ancoradas nas atitudes das pessoas negras, apagando a imagem de democracia e paraíso racial, sustentados pela elite intelectual branca brasileira do período.

As questões que me fazem pensar se referem à configuração dos corpos, a partir dos atravessamentos que essas pessoas tiveram desde que começaram a identificar as diferenças raciais em uma sociedade que se utilizou da escravização para sustentar a economia e suas fragilidades egóicas; pois, como cita, Clóvis Moura (2021), a procriação era estimulada conforme o comércio escravagista da época, tornando-se fonte de renda para famílias brancas, não apenas na utilização da mão de obra, como vimos no primeiro Capítulo, mas também por meio do comércio de crianças escravas.

Faustino (2018), apoiado em uma visão fanoniana, afirma que pessoas brancas, ao estabelecer a super potência sexual do homem negro, com comparações animais, mesmo quando esse mostra-se dominado pela violência da escravidão, reforça, conseqüentemente, a própria atrofiada ou ausente sexualidade. Cida Bento (2020), ao citar Edward Said, dirá que o olhar europeu, que transformou o não europeu em um outro ameaçador, apresenta mais aspectos do próprio europeu do que do referido outro.

Como corpos negros se constituíram a partir desse social que excluía, ainda no período pós-abolição, com a faceta da democracia racial?

Frases como *esse negrinho vai dar gente* (Bicudo, 2010, p. 82) aparecem e se repetem na resposta de uma pessoa entrevistada em diversos momentos. Faz-se, então, necessário perguntar: ser negro não era ser gente? Essa frase denuncia a sugestão de desumanização desses corpos de maneira constante. Indivíduos que em suas trajetórias de existência precisavam provar que não eram animais e se distanciar de qualquer sujeição ao fato. Qual

espaço existia para a sua humanização? Um corpo constantemente tensionado, além de explorado, desvalorizado e que precisava se provar o tempo todo.

Em uma de suas análises, Bicudo (2010) relata que os sujeitos pretos pertencentes às classes sociais intermediárias, manifestaram atitudes marcadas por sensibilidades relacionadas à cor. Podemos identificar que, a seguir, Bicudo aponta a existência da consciência racial dessas pessoas: “Observamos que o mulato age pensando sempre na cor da epiderme, quando se case seja com um preto, seja com um mulato ou um branco. Ou se une a um preto, para se defender de ser ridicularizado e desprezado pelo branco” (Bicudo, 2010, p. 109). Nesse trecho, a pele aparece de maneira explícita como motivo de proteção ou ataque, mesmo no seu espaço de afeto. Evidencia-se o tensionamento na busca de uma relação amorosa, a preocupação antecipada pelo tratamento que relações interracialis poderiam trazer como dores do cotidiano.

Esse mesmo tensionamento aparece na ideia de que se: “eu fosse branca, seria mais feliz no casamento, porque mais natural, mais espontânea, menos inibida e menos preocupada com o ponto de vista estético” (Bicudo, 2010, p. 112).

A frase acima sugere que a percepção de felicidade era atribuída à cor da pele e à espontaneidade do corpo. Dependendo da cor da pele, para essa pessoa entrevistada seria possível ser mais expressiva, ser mais autêntica. Portanto, podemos dizer que a cor aprisiona o corpo. Quanto a isso, Virgínia observa também que:

A consciência de cor apresenta-se mais pronunciada no mulato do que no preto, talvez em consequência da situação de estar ligado biológica e socialmente aos dois grupos raciais. Esbatidos os traços físicos da raça dominada, ao mesmo tempo em que apresenta traços negróides, o híbrido teria o conflito mental exacerbado (Bicudo, 2010, p. 111).

Ainda hoje no Brasil, temos poucos estudos que abarquem a temática dos aspectos psicológicos relacionados às pessoas fruto da miscigenação, antes chamados de mulatos, hoje nomeados por pardos, devido, principalmente, à classificação utilizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

Esse tensionamento e estigma corporal são igualmente sinalizados na resposta de uma pessoa entrevistada, quando ela diz que “em bailes, o preto toma uma atitude de bárbaro, dançando, pulando e rindo muito. O mulato dá aos bailes um caráter civilizado, aproximando-se dos brancos” (Bicudo, 2010, p. 113).

Denise Dessaune (2024) dirá que a sexualidade para Reich é ligada ao afeto e ligada ao prazer. Reich, a partir de suas pesquisas, estabeleceu que a potência orgástica é condição

necessária e indispensável para que o sujeito possa realmente ser um agente de transformação social. Bicudo explicita na citação a seguir, Bicudo refere a diferenciação do preconceito da cor, para além da raça, apresentando a especificidade brasileira, que, posteriormente, recebeu o nome de *colorismo*⁵⁹ por alguns pesquisadores: “O mulato é discriminado na medida em que lembre sua origem africana, principalmente pela cor... no sentido de existir entre nós um preconceito de cor distinto do preconceito de raça e de classe” (Bicudo, 2010, p. 122).

Virgínia Bicudo apresentou, também, como era sentida a diferença da cor na convivência negra: “Entre nós, a cor apresenta o mesmo característico das classes sociais, no sentido de poder ser superada, constituindo, portanto, um dos fatores a se levar em conta na determinação do status social” (Bicudo, 2010, p. 123).

Virgínia Bicudo (2010), entretanto, ao identificar as atitudes raciais das histórias individuais, sugere um movimento de fortalecimento coletivo, ao final da pesquisa, quando ao entrevistar um homem preto, ele descreve as organizações políticas negras como espaços de fortalecimento, localizando na consciência racial para além da consciência de classe, a possibilidade de eliminar as concepções de inferioridade e caminhar para identificações mais positivas. Bicudo percebe que: “A Associação de Negros Brasileiros apresenta-se como ensaio de um movimento coletivo, liderado por negros conscientes de seu status ligado à barreira da cor” (Bicudo, 2010, p. 154). Nessa mesma conversa, a pessoa entrevistada relaciona o estar coletivo com a possibilidade de maior consciência racial.

Em uma de suas entrevistas, Virgínia Bicudo conclui que: “Lutam conscientemente para conseguir a aceitação do grupo movimento. A luta é diretamente conduzida no sentido de eliminar o sentimento de inferioridade proveniente da concepção de si próprio, concepção esta que resulta da introjeção da atitude do branco” (Bicudo, 2010, p. 158). A luta desses coletivos negros parecem buscar o fortalecimento de suas identidades e a recusa da inferioridade que a sociedade racista procurou introjetar. A pesquisadora aponta a relevância da consciência racial, quando escreve que:

A Associação de Negros Brasileiros, segundo nosso entrevistado, e as publicações do mensário daquela entidade, resultaram do esforço de pretos conscientes no sentido de reunir os pretos e despertar a consciência de grupo, a fim de eliminar a concepção de inferioridades ligadas às pessoas de cor e, deste modo, vencer as barreiras para a ascensão social do negro (Bicudo, 2010, p. 160).

⁵⁹Colorismo: o termo se refere a diferenças de pigmentação de pessoas que apresentam-se no mesmo escopo racial. O colorismo é uma discussão decorrente do pós-abolição devido à maneira que se estabeleceram hierarquias de coloração para o tratamento social e garantias de direitos. Ver Livro *Colorismo* (2021), de Alessandra Devulsky.

Concluo, dizendo que Virgínia Bicudo buscou evidenciar as relações raciais no Brasil, a partir do lugar incomum para sua época, de maneira crítica e libertária, não apenas retirando histórias e pessoas da invisibilidade intencionada, mas, também, amplificando e analisando seus dizeres.

Virgínia Bicudo nos deixa um material rico, relacionado à dinâmica psíquica nacional. Nos deixa um legado de compromisso com uma Psicologia Aterrada⁶⁰ que ainda tem muito a escutar nas histórias que estão inscritas nos corpos das pessoas negras nesse País.

Assim sendo, compreendo que o corpo negro, para Virgínia Bicudo, é um corpo que sente, um corpo construído a partir de um social que exclui, que se sente confuso diante do mito da democracia racial, mas que também luta conscientemente e que deseja e sabe da importância de movimentos coletivos na sustentação dos corpos negros em uma sociedade racista.

3.6 Corpo negro em Lélia González: o corpo que subverte

Existe, possivelmente, um estranhamento pelo fato de Lélia Gonzalez compor esta seleção de psicanalistas, uma vez que ela nunca se definiu a partir desse lugar e não atuou no campo psi, propriamente dito.

Em minha compreensão de pesquisadora e profissional psi, Lélia Gonzalez possibilitou alcances reflexivos que captavam nuances muito importantes, a partir da Teoria Freudiana e Lacaniana, realizando diversas análises das relações raciais no Brasil, com inigualável sofisticação e presteza.

Estudiosas (os) do trabalho de Lélia Gonzalez marcam a fase do uso da psicanálise como lente fundamental para enxergar o País, iniciando-se no começo dos anos 1970, até os anos 1980 (Bairros, 2000), ao interpretar o Brasil. Trata-se de análises críticas que são citadas e reproduzidas em textos de diversos intelectuais, dentro e fora do País, e que apresentam relevância ao contribuírem para avançar as análises do funcionamento psicológico da sociedade brasileira.

Cardoso (2014) dirá que Lélia Gonzalez pensou intensamente a marginalização de camadas da população brasileira, principalmente mulheres negras e indígenas, ampliando seu olhar para América Latina e Caribe. Conceitos tais como *Racismo por denegação*⁶¹,

⁶⁰ Psicologia Aterrada refere-se a construção de uma pesquisa conectada com as comunidades e localidades, construindo junto com estas o caminho a ser percorrido, a metodologia a ser aplicada e as questões a serem pesquisadas.

⁶¹ Lélia González afirma em análises da sociedade brasileira, que parte do racismo se efetivava pela denegação do racismo. Termo freudiano para apontar a negação somado a certo deslocamento de sentido.

*Améfricaladina*⁶² ou *racismo como a neurose cultural brasileira*⁶³, entre outros, apresentam uma profundidade, tanto na bagagem psicanalítica como na crítica histórica e social.

Raquel Barreto afirma que Lélia Gonzalez fez uso político de seu corpo e figura como meio de positivar e valorizar a negritude (Barreto, 2018). Foi nomeada como uma das intérpretes do Brasil e pensadora decolonial, antes mesmo da popularização da expressão (Barreto, 2024) nos meios acadêmicos e na difusão do sentido desse conceito, debatendo categorias analíticas da sociológica e da antropologia, que se mostravam ineficazes para compreender a realidade brasileira (Cardoso, 2014).

Lélia Gonzalez nasceu em 1935, no Estado de Minas Gerais, tornando-se a penúltima filha de dezoito irmãos. Seu pai era ferroviário, e sua mãe, empregada doméstica. Ainda menina, mudou-se para o Rio de Janeiro, seguindo a família, pois um dos seus irmãos, que era jogador de futebol, passou a defender o Clube profissional do Flamengo (Barreto, 2018). Lélia Gonzalez faleceu no Rio de Janeiro, em 1994, em decorrência de infarto.

Lélia Gonzalez foi a filha que mais estudou, graças as oportunidades que lhe apareceram, devido à melhor condição financeira de sua família, no momento de seu desenvolvimento. Ainda assim, ela precisou trabalhar como babá, para ajudar em casa, ainda muito nova. Formou-se em História e Geografia, em 1958, e, poucos anos mais tarde, estudou Filosofia na Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Atuou como professora universitária, foi militante do movimento negro e ajudou na criação do Movimento Negro Unificado (MNU). Muito atuante, Gonzalez se filiou a partidos políticos, chegando a disputar eleições, antes da Constituição de 1988. Segundo Barreto (2018), na década de 1970, Lélia Gonzalez empenhou-se a compreender o capitalismo e suas implicações com as questões raciais, no País. Já nas décadas de 1980 e 1990, dedicou-se aos estudos do afrocentrismo, da psicanálise e do feminismo.

Entretanto, como é comum a muitos intelectuais negros, Lélia Gonzalez não obteve o reconhecimento merecido pelo alcance e impacto de sua obra, sendo considerada de menor valor, por ter sua produção chamada de militante, ideologizada e carente dos rigores científicos.

Lélia Gonzalez é uma das teóricas-referências na intersecção raça, gênero e classe, no Brasil. Um dos seus textos mais conhecidos é *Sexismo e racismo na cultura brasileira*⁶⁴, no

⁶² Améfrica Ladina termo cunhado por Lélia para referir-se ao aspecto inconsciente da formação da América Latina, que para a autora teve o T trocado pelo D como um forma de esconder a sua africanidade, reforçou-se a sua Latinidade.

⁶³ Racismo como neurose cultural brasileira contribuição da autora que evidência as artimanhas para negar a história racial do Brasil percebe justamente na efetivação do racismo, o seu principal sintoma neurótico.

⁶⁴ Artigo Lélia: colocar referências do artigo.

qual, de maneira precursora, oferta bases conceituais para um feminismo negro brasileiro enlaçado com mudanças sociais coletivas (Barreto, 2024).

Lélia Gonzalez descreve que seu envolvimento com a psicanálise lhe possibilitou entrar em contato com os suas próprias racionalizações, de esquecimento e de recalque. Contribuindo até para o seu processo de negritude (Barreto, 2005).

Segundo Bairros (2000), Lélia Gonzalez foi levada pela teoria psicanalítica e o candomblé a reconciliar-se com sua condição de mulher negra, o que se tornou determinante no teor mais profundo de suas análises sobre a cultura brasileira.

Uma mulher de movimentos, Lélia Gonzalez circulou no meio artístico e cultural. Esteve envolvida no início da formação da escola de artes visuais do Parque Lage, bem como participou da fundação do Colégio Freudiano, em 1975, no Rio de Janeiro (Barreto, 2024), como estudiosa do tema.

Abaixo, apresentamos um texto de Lélia Gonzalez, que retrata sua escrita assertiva e sua percepção das relações raciais que começa a nos dar pistas sobre sua compreensão de corpos negros.

Segue-se o texto:

Cumé que a gente fica?

E a gente foi sentar lá na mesa. Só que tava tão cheia que não deu pra gente sentar junto com eles. Mas a gente se arrumou muito bem, procurando umas cadeiras e sentando bem atrás deles. Eles tavam tão ocupados, ensinando um monte de coisa pro crioulo da plateia, que nem repararam que se apertasse um pouco até dava pra abrir um espaçozinho e todo mundo sentar junto na mesa. Mas a festa, foram eles que fizeram, e a gente não podia bagunçar com essa de chega pra cá, chega pra lá. A gente tinha que ser educado. E era discurso e mais discurso, tudo com muito aplauso.

Foi aí que uma neguinha que estava sentada com a gente deu uma de atrevida. Tinham chamado ela pra responder uma pergunta. Ela se levantou, foi lá na mesa para falar no microfone e começou a reclamar por causa de certas coisas que tavam acontecendo na festa. Tava armada a quizumba. A negrada parecia que tava esperando por isso pra bagunçar tudo. E era um tal de falar alto, de gritar, vaiar, que nem dava mais para ouvir discurso nenhum... Tinham chamado a gente pra festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discursadeira deles. Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Se tavam ali, na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa pra gente? Teve uma hora que não deu para aguentar aquela zoada toda da negrada ignorante e mal educada. Era demais. Foi aí que um branco enfezado partiu pra cima de um crioulo que tinha pegado no microfone para falar contra os brancos. E a festa acabou em briga...

Agora, aqui pra nós, quem teve a culpa? Aquela neguinha atrevida, ora. Se não tivesse dado com a língua nos dentes... Agora tá queimada com os brancos. Malham ela até hoje. Também quem mandou não saber se comportar? Não é a toa que eles vivem dizendo que 'preto quando não caga na entrada caga na saída'... (Gonzalez, 2020, p. 75-76).

Esse texto nos auxilia a pensar o corpo negro para a intelectual Lélia Gonzalez, visto que ela nos apresenta por meio do conto, a identificação do dominado com o dominador (Gonzalez, 2020).

Nesse sentido, Cláudia Cardoso (2014) afirma que o *tornar-se negra* está imbricado em um processo de formação de identidades e resistências, recusando-se a deixar ser definida pelo olhar de terceiros. Lélia Gonzalez problematiza e se propõe a entender o que aconteceu para que o mito da democracia racial tenha tido tanta aceitação e divulgação, apresentando, assim, a ideia de que no Brasil existia uma democracia racial e, com tal, as pessoas, independentemente da cor de suas peles, vivem em uma harmonia e igualdade racial.

É a partir da pergunta: O que o mito oculta para além do que ele mostra? Que se começa a descobrir o encoberto, a desvelar as cores de uma sociedade que fez da negação sua principal arma de submissão. Qual a função do Mito? Por vezes, esta Gonzalez apresentará a seguinte frase em seus textos: “O lixo vai falar, e numa boa” (Gonzalez, 2020, p. 78).

Corpos lixo, corpos marginalizados e objetificados sinalizam o tratamento social e o lugar social que esses corpos ocupam. Lélia Gonzalez escreveu, em coautoria com Carlos Hasenbalg, o texto chamado *Lugar de Negro* (2022), no qual apresentará, pautada em uma visão histórica, econômica e política, os lugares destinados às pessoas negras, seja de invisibilidade ou de utilidade extrema, com especial ênfase durante a Ditadura Militar Brasileira.

Bairros (2000) ressalta que, para Lélia Gonzalez, as pessoas negras estavam na lata de lixo da sociedade brasileira, devido à lógica da dominação.

Com irreverência, Lélia Gonzalez faz referência ao olhar de desprezo comum para os corpos negros e, ao mesmo tempo, provoca incômodo para a parcela da sociedade que sempre gozou de privilégios.

Utilizando-se de termos como denegação, negação, neurose, recalcamento, entre outros, Lélia Gonzalez, de maneira inteligente e bem-humorada/irônica, como mostra o texto acima, fará uso desses conceitos psicanalíticos para destrinchar relações e fazer uma função social da psicanálise. Nesse caminho, então, Lélia utiliza-se de três estereótipos ligados às mulheres negras, fortemente propagados na sociedade brasileira, sendo eles: a imagem da *mulata*; da *doméstica*; e da *mãe preta*, para fazer suas análises das relações. Gonzalez apresenta a imagem dessas figuras, desde o período da escravidão até o final do século XX, mas, podemos dizer, que nos cabe até os dias atuais.

É interessante observar que são papéis sociais vinculados ao espaço doméstico e, por isso, com forte carga afetiva, dificultando a separação da exploração, do cuidado, do espelhamento, entre outros; tão comum a forma da escravização brasileira.

Lélia Gonzalez, ao resgatar a figura da mucama no período colonial, percebe que ela foi atualizada e subdividida no papel da mulata, da doméstica e da mãe preta. Gonzalez pega a palavra mucama, que tem como definição semântica inicial o lugar sexualizado, da escrava da casa grande e da ama de leite

Se faz necessário, então, emergirmos os corpos estereotipados, o corpo a partir da objetificação, visto que a imagem da mulata é única e exclusivamente uma demanda sexual; a imagem da doméstica concentra-se na postura da submissão e realização de trabalhos pesados e de menor valor; e por último, a mãe preta, que com a função de amamentar, transforma-se em um grande seio.

Lélia Gonzalez afirma que o racismo à brasileira traz a negatização e subalternização como naturalidade, ao abordar corpos negros e atribui-los à malandragem, criminalidade, ou ainda, a trabalhos servis como cozinheira, servente ou prostituta. Ou seja, corpos que, pelo jeito de andar, de falar ou calar, pela curvatura de seus ombros e colunas, pelo balançar de seus quadris, mas, sobretudo, pela cor de suas peles, serão aprisionados a funções, perspectivas, relações, abusos e lugares, simbólica e concretamente:

Acontece que a mucama ‘permitida’, a empegada doméstica, só faz cutucar a culpabilidade branca porque ela continua sendo mucama com todas as letras. Por isso, ela é violenta e concretamente reprimida (Gonzalez, 2020, p. 85).

A respeito da mãe preta, Lélia Gonzalez se aprofunda e a tira da passividade comum com que é descrita nos livros de história/estória do Brasil. Para Cláudia Cardoso (2014), a mãe preta, estudada por Lélia Gonzalez, representa o esperado da mulher negra pela sociedade branca, que a aprisiona no lugar da subserviência, ressignificação e passividade diante das situações de opressões.

A figura simpática, amorosa e inofensiva da mãe preta realiza a aceitação sem resistência do poder instituído, da escravidão, dissimulando diante dos horrores da escravidão. Assim, Lélia Gonzalez realoca as mulheres negras, em especial a *mãe preta*, retirando-a do plano da estigmatização, descritas em um campo de representação de extraordinário amor e dedicação, como contam os brancos em seus livros de história, realocando-a como sujeito político, tendo desenvolvido estratégias de resistência. Exemplo disso é Gilberto Freire (2006), no livro *Casa Grande e Senzala* e Caio Prado Jr. (2011).

Gonzalez recupera a mãe preta como sujeito político e protagonista da história do Brasil, ao apontar que foi essa figura, que influenciou a linguagem e corporeidades dos brasileiros por meio da criação do português falado mais aberto e influenciado por palavras de origem bantu e de outras línguas africanas, além dos idiomas indígenas. Lélia Gonzalez chamou de *pretuguês* essa nova forma e nova sonoridade do português falado no Brasil:

É interessante constatar como, através da figura da ‘mãe preta’, a verdade surge da equivocação. Exatamente essa figura para a qual se dá uma colher de chá é quem vai dar a rasteira na raça dominante. É através dela que o obscuro objeto do desejo acaba se transformando na ‘negra vontade de comer carne’ na boca da moçada branca que fala português. O que a gente quer dizer é que ela não é esse exemplo extraordinário de amor e dedicação totais como querem os brancos e nem tampouco essa entreguista, essa traidora da raça como querem alguns negros muito apressados em seu julgamento. Ela simplesmente é a mãe (Gonzalez, 2022, p. 87).

Nesse sentido, Marino et al. (2021), ao se aterem a uma compreensão psicanalítica do tema, abordam o papel do psiquismo referente à divisão entre a mãe biológica e a babá nas tarefas de cuidado, questionando-se sobre o papel de duas mães nos cuidados maternos que vão produzir mobilizações afetivas constantes e fundantes da subjetividade do bebê.

Lélia Gonzalez apresenta a mãe preta como escape e resistência de uma sociedade opressora, pois, ao ser colocada dentro das casas, principalmente as mais abastadas, ao mesmo tempo em que é explorada, transforma e intervém nas *formas de socialização* (Marino et al., 2021).

No trecho abaixo aparece também a influência lacaniana na obra de Lélia Gonzalez:

E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizendo que a mãe preta ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito pra criança brasileira como diz Caio Prado Junior. Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito a internalização de valores, do imaginário da gente. Ela passa pra gente este mundo de coisa que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai. Por aí a gente entende por que hoje, ninguém quer saber mais de babá preta, só vale portuguesa. Só que é um pouco tarde, né?! A rasteira já está dada.(González, 2020, p. 87-88).

Rita Segato publicou um artigo intitulado *O Édipo negro: colonialidade e forclusão de gênero e raça* (2021), no qual ela discute historicamente, e a partir da própria vivência, a figura da mãe preta e seu apagamento na história oficial, seja nos quadros ou seja na escrita oficial. Mulheres que cuidaram de gerações, mas que não tinham seus nomes descritos públicos e, após um período, passaram a ser encobertas, literalmente, nas fotos oficiais.

Segato afirma que:

O parentesco do seio transformado, mais tarde em parentesco de colo e mamadeira e a ancestralidade negra que ela determina sobre a pessoa negra ou branca, indistintamente em sociedades pós coloniais como a brasileira, fica assim expostos. Os laços de leite iniciais e a intimidade do colo que lhes deu continuidade histórica conferem características particulares ao processo de emergência do sujeito assim criado. Nesse caso, a perda do corpo materno, ou a castração simbólica no sentido laciano, vincula definitivamente a relação materna com a relação racial, a negação da mãe com a negação da raça e as dificuldades de sua inscrição simbólica. Ocorre assim, uma infiltração da maternidade pela racialidade e da racialidade pela maternidade. Dá-se uma retroalimentação pelo signo racial e signo feminino da mãe. Por isso, longe de dizer que a criação do indivíduo branco pela mãe negra resulta em uma plurirracialidade harmônica, ou que se trata de convivência inter-racial íntima, como fazem os que tentam romantizar esse encontro inicial, o que afirmo é, ao contrário que o racismo e a misoginia, no Brasil, estão entrelaçados em um gesto psíquico único (Segato, 2021, p. 238).

A autora, no entanto, mesmo percorrendo um caminho teórico diferente do que Lélia Gonzalez percorreu para realizar sua crítica e evidenciar aspectos conflituosos e elementos psíquicos brasileiros, mas, ainda assim, utilizando-se da psicanálise como instrumento de análise, e em uma escrita datada muito posteriormente, não faz nenhuma referência à Gonzalez.

Segato problematiza, identifica a dimensão e relevância do papel da mãe preta na sociedade brasileira, questiona a invisibilidade, mas não identifica as artimanhas e escapes construídos nesse lugar, impossibilitando também lugares de protagonismo para corpos negros mesmo à revelia da sociedade racista.

Segundo Rios e Ratts (2018), as mães pretas na visão de Lélia Gonzalez estavam fixadas no cerne de um jeito de pensar que intenciona compreender e, ao mesmo tempo, alterar a realidade, tratando-se de uma verdadeira revolução descrita por Gonzalez, visto que ela apresenta o subalterno como sujeito que promovia alterações na linguagem, logo, na cultura do País:

Aquilo que chamamos de carnaval brasileiro possui, na sua especificidade, um aspecto de subversão, de ultrapassagem de limites permitidos pelo discurso dominante, pela ordem da consciência. Essa subversão, na especificidade, só tem a ver com o negro (Gonzalez, 2020, p. 91).

No trecho acima, Lélia Gonzalez afirma a subversão do negro de um apagamento e aprisionamento que ocorriam o ano todo e no momento do carnaval, o corpo negro ganha destaque e relevância no cenário nacional. Para a autora, é nesse momento que o negro vive o seu gozo e exerce a sua gozação.

Para Reich, voz é corpo. O corpo que subverte. O corpo que revoluciona. No livro *A Revolução Sexual* (1977), Reich dirá que o tratamento caráter-analítico busca libertar as energias vegetativas que lhe subordinam a armadura psíquica. Ele nos apresenta um corpo que pulsa em direção a vida e, por encarar a paralisação como adoecedora, estimula e provoca o acesso ao corpo para se sair do aprisionamento energético, intencionando o resgate de suas correntes vegetativas e sua fluidez orgástica.

Ainda sobre subversão do corpo, no livro *O lugar de negro* (2022), Lélia Gonzalez, quando aborda sobre o Golpe Militar de 1964, o novo modelo econômico e a população negra, localiza a subversão na criação posterior do Movimento Negro Unificado:

A baixada fluminense, nesse sentido, apresenta-se como exemplo privilegiado. Seu crescimento populacional (a inchação de que falamos) gerou suas cidades dormitórios e, em pouco tempo, levou-a a ocupar as manchetes do noticiário policial; foi transformada em área preferencial da ação dos esquadrões da morte e congêneres (González, 2022, p. 23).

Lélia Gonzalez apresenta a seguinte compreensão de resistência: “Falar do movimento negro implica tratar de um tema cuja complexidade, dada a multiplicidade de suas variantes, não permite uma visão unitária. Afinal, nós, negros, não constituímos um bloco monolítico, de características rígidas e imutáveis” (González, 2022, p. 25).

A autora segue:, dizendo que

apesar da redução à igualdade, imposta pela escravidão, já nos levam a pensar em diversidade. Além disso, os quilombos, enquanto formações sociais alternativas, o movimento revolucionário dos malês, as irmandades (tipo Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos), as sociedades de ajuda (como a Sociedade dos Desvalidos de Salvador), o candomblé, a participação em movimentos populares etc. Constituíram-se em diversos tipos de resposta ao sistema escravista (id.).

Cardoso (2014) afirma que Lélia Gonzalez desenha as estratégias desenvolvidas pelas mulheres negras escravizadas para enfrentar o processo de dominação que objetivavam condená-las como objetos. Gonzalez apresenta um corpo negro que, mesmo estigmatizado e a partir do estigma, ludibria de maneira profunda, deslocando-se do lugar objetificado da estrutura colonial. bell hooks, no livro *Erguer a Voz* (2019), diz que a pessoa se faz sujeito justamente quando ergue a sua voz.

A sociedade colonial busca manter corpos subalternizados. Contudo, para Lélia Gonzalez, corpos negros, em diversos momentos na história, subverteram a lógica com

dribles, tanto na modificação da linguagem, o fenômeno que ela chamará de *pretuguês*⁶⁵, como na constituição da *amefricanidade*⁶⁶, que tem a resistência na sua centralidade (Cardoso, 2014). Talvez aqui, possamos chamar de corpos *amefricanos*.

Lélia Gonzalez localiza no corpo negro, de maneira histórica e contemporânea, recursos e voltas que transfiguram, mascaram e que, no cerne do funcionamento social – mesmo que violentado – se faz ativo e protagonista da sociedade em que vive.

3.7 O Corpo em Neusa Santos Souza: emocionalidade e luta como forma de encontrar a potência

Neusa Santos Souza, mulher negra, baiana, médica psiquiatra e psicanalista, nasceu em 1948, no Estado da Bahia, em uma cidade do recôncavo baiano, chamada Cachoeira. De família pobre, cursou medicina na Universidade Federal da Bahia, em Salvador. Desde seus primeiros anos no curso de medicina, refere ter se interessado pela psiquiatria, aproveitando suas aulas vagas na biblioteca, em contato com esses estudos. Esse interesse a fez encontrar a Teoria Freudiana e se apaixonar por seus conceitos (Penna, 2017).

Ainda na graduação, em 1970, Neusa Santos Souza trabalha como assistente em um hospital psiquiátrico, em Salvador, com uma amiga que conheceu na mesma faculdade, Ana Rocha, que já havia se formado. Nesse hospital, começam a realizar trabalhos terapêuticos antenados com a antipsiquiatria e sinaliza sua proximidade com valores da reforma psiquiátrica brasileira, que só surgiria duas décadas mais tarde. Em 1978, Neusa Santos Souza foi para o Rio de Janeiro, acompanhada de Ana Rocha, com o objetivo de mergulharem mais profundamente na psicanálise (Penna, 2017).

Em 1981, Ana Rocha conclui sua Dissertação de mestrado acadêmico, tendo como problema de pesquisa a ascensão negra, com o título: *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, no Instituto de Psiquiatria da Universidade do Rio de Janeiro (UFRJ), onde foi orientada por José Otávio de Freitas Júnior e coorientada por Gregório Baremlitt (Penna, 2017).

Neusa Santos Souza atua em alguns hospitais psiquiátricos na cidade do Rio de Janeiro, mas solidifica-se, mesmo, como referência na psicanálise, investindo em consultório particular. Participa de grupos de estudos de psicanálise freudiana, no mesmo período em que se aproxima de grupos do Movimento Negro carioca. A estudiosa trabalha em Hospitais de Saúde Mental no Rio de Janeiro e após alguns anos, após exoneração causada por conflito de ordem política no pós-ditadura, passa a atender em consultório particular e a dar supervisão

⁶⁵ Grifos meus.

⁶⁶ Grifos meus.

em equipamentos de saúde mental mais ancorada na Teoria Lacaniana (Penna, 2017). Mais tarde, torna-se autora do livro *Psicose*, fortemente embasado na Teoria Lacaniana.

Regina Oliveira (2020) descreve Neusa Santos Souza como vanguarda, devido ao fato de ela ser a primeira psicanalista a tratar dos efeitos da violência na psique e a desumanização dirigidos a corpos negros. Para Oliveira, Neusa Santos Souza representa a voz da revolução na psicanálise. Procuramos, então, captar a percepção de corpo na obra de Neusa Santos Souza, através da obra *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (2021).

Virgínia Bicudo e Neusa Santos Souza, em suas pesquisas, partem de uma questão semelhante, além da análise do racismo, que é a violência racial na ascensão social, desmontando e ampliando os estudos das subjetividades negras em um país racista, como o Brasil.

Neusa Santos Souza, em sua pesquisa, afirma que a mobilidade social da pessoa negra no Brasil ocorre conjuntamente com seu desenvolvimento emocional, se constituindo a partir de um mosaico de afetos, devido a história coletiva da população negra nesse País. Souza associa a inscrição da história do país na emocionalidade negra, significando dizer, na minha compreensão, que a história do Brasil marcou corporeidades negras. Registros que transparecem em suas materialidades subjetivas ou em sua soma e psique.

Compreendermos que falar de emocionalidade é falar de corpo, visto que as emoções acontecem no corpo e a partir do corpo. Isto é possível de ser notado nesse trecho abaixo, ao afirmar que:

O negro era paradoxalmente enclausurado na posição de liberto: a ele cabia o papel do disciplinado – dócil, submisso e útil, enquanto o branco agia com o autoritarismo, por vezes paternalista, que era característico da dominação senhorial. Esse lugar de inferioridade se espelhava no modo de inserção da população negra no sistema ocupacional das cidades (Souza, 2021, p. 49).

Aqui, Neusa Santos Souza fala da falsa liberdade que foi a abolição dos escravizados. Nome inclusive, do último artigo que escreveu para um jornal, antes de sua morte.

Ailton Krenak (2020), intelectual indígena, recentemente empossado imortal pela Academia Brasileira de Letras, em seu livro *A vida não é útil*, aponta a importância da inutilidade da vida, visto que, para ele, a vida é fruição, uma dança cósmica e não uma coreografia rígida e utilitária. Krenak faz uma crítica ao modo de vida capitalista, que hierarquiza e explora corpos. Para Krenak, é urgente a necessidade de resgatar um corpo que está sendo flagelado, podendo conduzi-lo a outros lugares, visto que será a consciência do

corpo, da mente e de saber se quem se é que nos possibilita usufruir da vida além da experiência da sobrevivência.

É interessante observar que a docilidade, a disciplina, bem como a utilidade, como afirmado por Souza, por vezes, aparece no conteúdo psicológico de muitos pacientes negros atendidos no consultório particular. Conteúdo que se manifesta imbricado na auto-imposição de um alto nível de cobranças físicas, acumulando funções, aceitando inúmeros trabalhos em resposta a uma demanda sobre humana, que remete a uma relação de super exploração do período escravagista.

Souza traz também a percepção do corpo a partir da busca por melhores condições de vida, quando escreve:

Lutando, muitas vezes, contra a maré da dominação, o negro foi aos poucos, conquistando espaços que o integravam à ordem social competitiva e lhe permitiam classificar-se no sistema vigente de classes sociais. A ascensão surgia, assim, como um projeto cuja realização traria consigo a prova insofismável dessa inserção (Souza, 2021, p. 51).

Sodré (2019), entretanto, aponta a árdua luta que a população recém-liberta enfrentava, visto que a marginalização socioeconômica do negro aparente no final dos anos de 1800, por meio da constante exclusão do sujeito negro, em decorrência do elemento da cor pelas instituições escolares, fábricas, equipamentos e espaços públicos que permitiriam se formar como força de trabalho compatível com as exigências do mercado urbano. Continua afirmando que a desqualificação não era puramente tecnológica, na preparação para o mercado de trabalho, mas aparecia igualmente nos espaços culturais, nos costumes, nos modelos de comportamento, na religião e a própria cor da pele foram apresentados como aspectos negativos para os negros no processo social da entrada no mercado de trabalho, ou seja, no capital industrial.

Entretanto, Neusa Santos Souza traz a diversidade de movimentos, defesas e comportamentos de pessoas negras, apontando que os movimentos foram distintos para lidar com a violência do racismo:

O meio negro se dividia: de um lado ficavam aqueles que se conformavam com a 'vida de negro' e, de outro, os que ousavam romper com o paralelismo negro/miséria. Uns e outros se hostilizavam reciprocamente. Os primeiros, pelo ressentimento de não 'subir na vida' e pela convicção de que perderiam o antigo companheiro, que ao ascender, se afastaria do meio negro (Souza, 2021, p. 51).

Neusa Santos Souza ressalta então as reações de pessoas negras e as diferentes reações diante de uma mesma realidade. Mas “[..], na plenitude de sua contingência, se impõe como desafio a todo negro que recusa o destino da submissão” (Souza, 2021, p. 55). Nesse sentido, Souza parece abordar insatisfação e a busca de pessoas negras pela insubmissão e os desafios impostos por uma sociedade que tentava aprisioná-las de diversas maneiras, podendo se perder de referências seus.

Souza (2021) apresenta que ser negro em mobilidade social é, por vezes, ter que renunciar ao próprio corpo. No texto, a autora chama esse fenômeno psíquico de identidade renunciada em decorrência de um imposto a ser pago, se quiser ser reconhecido. Visto que tanto para se avalizar, quanto para se negar, a pessoa negra referencia-se no mundo branco.

E será por meio do ato de negar-se, que não se possibilitará à pessoa negra acessar à espontaneidade, se efetivando como um direito negado, não permitindo uma existência leve, ao oposto disso, se constituirá em uma vivência tensionada. Ou seja, um corpo que precisará estar alerta todo o tempo (Souza, 2021).

A espontaneidade, para a Teoria Reichiana, é a possibilidade do corpo poder fluir conforme sua mais profunda vontade. Esse corpo tensionado também é apontado quando afirma que:

Há que estar sempre em guarda. Defendido. Impor-se é colocar-se de modo a evitar ser atacado, violento, discriminado. É fazer-se perceber como detentor dos valores de pessoa, digno de respeito, portanto. Vivendo no mundo dos brancos, no diz Fanon: “O negro deixa de se comportar como indivíduo capaz da ação (Souza, 2021, p. 56).

Souza (2021) afirma que, diante de intensa opressão, cabe ao indivíduo negro o protagonismo ativo, que lhe possibilitará a libertação verdadeira. Nesse aspecto do aprisionamento Souza trará também na existência negra a partir da biologização dos corpos, apresentado como prejuízo a identidade racial:

A representação do negro como elo entre o macaco e o homem branco é uma das falas míticas mais significativas de uma visão que reduz e cristaliza a instância biológica. Essa representação exclui a entrada do negro na cadeia dos significantes, único lugar de onde é possível compartilhar do mundo simbólico e passar da biologia à história (Souza, 2021, p. 57).

Isso acontece devido ao racismo científico ter se pautado na inferioridade racial, com fundamentação das pseudociências, por muito tempo, como vimos anteriormente.

Para Wanderson Flor do Nascimento (2020), a história da colonização moderna se constituiu como a trajetória da construção de um projeto de corporeidade destruída pelo

racismo e pelo patriarcado, e foi na identificação de frestas dessa estrutura destruidora, dessas corporeidades destroçantes, que os povos buscaram resistir sejam eles negros ou indígenas.

Oyerùnké Oyewùmí (2021), intelectual nigeriana, que estuda corpos de mulheres, dirá que o dualismo cartesiano era apenas uma afirmação de uma tradição na qual o corpo era visto como uma armadilha da qual qualquer pessoa racional deveria escapar. A ausência do corpo tem sido uma pré-condição do pensamento racional.

Contraditoriamente, no pensamento europeu, apesar do fato de que a sociedade ter sido vista como habitada por corpos, apenas as mulheres eram percebidas como corporificadas; os homens não tinham corpos. Eram mentes que caminhavam. Duas categorias sociais que emanaram dessa construção foram o *homem da razão* (o pensador) e a *mulher do corpo*, e elas foram construídas de maneira opositiva. Assim, o corpo é relegado a segundo plano e para indivíduos de menor valor social e político.

Ainda na chave do biológico, assim como Fanon, Souza apresenta a sexualidade negra também aprisionada por relações de objetificação: “A superpotência sexual é mais um dos estereótipos que atribuem ao negro a supremacia do biológico, e, como os da resistência física e da sensibilidade privilegiada, reafirma a representação da animalidade no negro, em oposição à sua condição histórica, à sua humanidade” (Souza, 2021, p. 62).

Esta biologização é resquício da eugenia que separa a razão da emoção. Nesse sentido, uma de suas entrevistas apresenta uma fala que refere:

O privilégio da ‘sensibilidade’, que se materializa na musicalidade e ritmicidade do negro, a singular resistência física e a extraordinária potência e desempenho sexuais são atributos que revelam um falso reconhecimento de uma suposta superioridade negra. Todos estes dons estão associados à irracionalidade e ao refinamento do branco. Quando se fala na emocionalidade do negro é quase sempre para lhe contrapor a capacidade de raciocínio do branco (Souza, 2021, p. 61).

Na moeda da ideologia racista, em que o negro era desumanizado e tratado como um animal de carga, está a postura sustentada na crença lucrativa de que possuiria uma resistência física que lhe garantiria a necessária competência para as tarefas árduas (Souza, 2021), ao mesmo tempo que isentava de culpa quem o violentasse.

Portanto, para a pessoa negra, o corpo físico aparece concretamente como lócus de recusa: “Às vezes, essa rejeição, levada ao nível do desespero, violenta o corpo físico. E então, algo mais para além do corpo biológico, o corpo erógeno” (Souza, 2021, p. 66). Aqui a autora nos aponta desconfortos corporais que dificultam a vivência da sexualidade, logo, do prazer. A dificuldade de aceitação do corpo certamente dificultará a entrega para o prazer, pois provavelmente trará desconexão corporal. Uma entrevistada de Neusa Santos Souza disse: “eu

sentia vergonha do meu corpo, eu queria transar no escuro. Ele é que aos poucos, foi me mostrando que as coisas eram diferentes (2021, p. 67). E no trecho “Fiquei insegura quanto a minha aparência física. Acho que as pessoas não vão gostar da minha aparência. Sou grande. Mais gorda do que as pessoas da minha idade. E também o lance da cor” (Souza, 2021, p. 101).

Nesse sentido, o corpo negro foi aprisionado ao biologismo para reduzi-lo na hierarquização racial, todo o seu sistema vegetativo na esfera social está encarcerado em uma visão objetificada, animalizada e primitivista de ser. Portanto, torna-se um desafio para a psicologia reichiana e neorreichianas essa desconstrução.

Devido Neusa Santos Souza ter um embasamento lacaniano, ela afirma que o ideal de ego da pessoa negra é decorrente de dupla opressão social, sendo a de classe e de raça/cor. Ela localiza um ego que se torna fraco e submetido a sentimentos de culpa e inferioridade, insegurança e angústia que atormentam aqueles cujo ego caiu na armadilha do superego; uma vez que a distância entre o ideal e o possível cria um fosso vivido com efeito de autodesvalorização, timidez, retraimento, depressão e ansiedade fóbica (Souza, 2021).

Os sentimentos apontados referem-se a internalização do sofrimento. Um corpo angustiado, com sentimentos de culpa, inferioridade e insegurança, certamente será um corpo que pouco pulsará e sua energia ficará represada em partes de seu corpo, trazendo-lhe limites para ficar aquém do que poderia, atingindo uma potência de vida mais reduzida do que poderia. Portanto, para essa autora, assim se constituem corpos negros em ascensão social.

Nessa fraca mediação egóica, aparecem sentimentos relacionados à autodesvalorização, conformismo, atitude fóbica, submissa e destacados por episódios vividos pelos entrevistados, que apresentaram o sentimento de humilhação, intimidação e decepção consigo próprios, por não responderem às expectativas que impõem a si mesmos, por não possuírem um ideal realizável pelo ego (Souza, 2021).

Nas entrevistas, aparecem reações de procura, busca que sinalizam insatisfações, ao mesmo tempo que buscam construções de possibilidades que alarguem e ampliem a vida, a partir de falas como a que segue:

Mas existe uma segunda alternativa: lutar, lutar mais ainda por encontrar novos caminhos. Um deles passa pela busca do objeto amoroso. Um objeto que, por suas características, possa ser o substituto do ideal irrealizável. Um parceiro branco com quem o negro, através da intimidade da relação afetivo-sexual possa se identificar e realizar o ideal do ego inatingível (Souza, 2021, p. 77).

A frase acima fala da busca pelo amor, mesmo que o amor procurado seja o de um corpo branco, ou seja, ainda que influenciado pela construção afetiva de uma sociedade racista, o ato de amar é uma vivência de prazer, logo de insubmissão do aprisionamento.

A partir de um entendimento reichiano, será a procura por fluxos orgásticos, diante de uma conexão com o sistema nervoso parassimpático, em que a busca é por um relaxamento, olhos que vibram, ampliação da respiração (Reich, 2012).

Souza ainda aprofunda a análise ao falar do objeto de amor embranquecido em um sociedade racista.

O negro que elege o branco como ideal de ego engendra em si mesmo uma ferida narcísica, grave e dilacerante, que, como condição de cura, demanda ao negro a construção de um outro ideal do ego. Um novo ideal do ego que lhe configure um rosto próprio, que encarne seus valores e interesses, que tenha como referência e perspectiva histórica. Um ideal construído através da militância política, lugar privilegiado de construção transformadora da história (Souza, 2021, p. 77).

A reação da pessoa negra se dará pelo movimento. Pela participação política. Pelo envolvimento e:

O negro tem que tomar posição (política). A gente tem que buscar soluções. O negro é sempre negro [política]. A gente tem que buscar soluções. Só tem uma forma de pesar na balança: é mostrar o peso econômico da massa negra organizada. O negro não pode se esconder, ele tem que ir à luta... Não tem que pedir licença, tem que ir à luta... O negro tem que fazer a sua história” (Souza, 2021, p. 77-78).

Corpo físico que, ao não ser identificado como próprio, portanto, distante de uma consciência de si, perde-se. Evidencia-se aqui, na minha compreensão, mais uma vez a possibilidade de contribuição reichiana que, ao propor no processo terapêutico o como, ou seja, olhar para o corpo do paciente, para como fala, como cala, como olha, como mexe, quais movimentos faz, auxiliará na percepção do próprio paciente de sua corporeidade:

Contam que eu falava muito sozinha, tinha amigos invisíveis, falava na frente do espelho. Era uma sensação de me reconhecer, de identidade minha, de me sentir; me achava feia, me identificava como uma menina negra, diferente. Todas as meninas tinham o cabelo liso, nariz fino. Minha mãe me botava pregador de roupa no nariz para ficar menos chato. Eu era muito invejosa; inveja do físico das pessoas. Achava que as pessoas eram muito mais bonitas do que eu. Eu desprezava, não transava os pretos. Os brancos eu admirava, eram meus amigos. Minhas duas amigas de infância eram judias, brancas mesmo (Souza, 2021, p. 94).

Essa coisificação que foi imposta ao indivíduo africano é apontada como desencadeadora de conflitos no processo de autorrepresentação do negro durante regime escravista (Gomes, 2008) e podemos acrescentar posteriormente a ele. O escravo sofreu

de um sentimento de coisificação subjetiva e objetiva, a ponto de suas lutas serem vistas como pertencentes às páginas dramáticas da história dos que não têm história possível. Contudo, essa mesma condição de coisificação social também pode ser vista como propulsora dos movimentos efetivos de resistência e rebeldia. A contradição entre ser coisa e ser pessoa constituía a vivência de pessoas escravizadas, durante toda a sua existência (Gomes, 2008).

Na entrevista, aparece também a consciência racial como estratégia de fortalecimento e linha de fuga para o lugar direcionado ao negro na sociedade brasileira:

Ser negro é, além disso, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração (Souza, 2021, p. 115).

Neusa Santos Souza conclui que: “Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori. É um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro (Souza, 2021, p. 115).

Aqui podemos pensar em resgate do corpo. Como a pessoa negra se apropriou do seu corpo e se tornou negra. Como nos tornamos corpo negro? Neusa Santos Souza afirma que se tornar negro é a possibilidade oposta a destruir-se em esforços por cumprir o veredito impossível na ascensão social.

Portanto, o corpo negro, para Neusa Santos Souza, é constituído por uma fragilidade emocional ligada à ascensão social; um corpo enclausurado em sua potência, forçado a ser dócil, submisso e útil, em que a sociedade lhe atribuí lugares de inferioridades, e que a resistência ocorre nas lutas contra a dominação, por vezes, sinalizando conformismo como defesa e rebeldia como pulsão de vida.

Historicamente, existe ressentimento de não subir na vida, visto que é uma história apagada, roubada, violentada e, por fim, negada. Apresenta e se impõe lugar de vanguarda na luta, ainda que, por vezes, o corpo branco seja o referencial nessa sociedade racista. Compreende o aspecto da biologização como prejuízo à identidade racial de pessoas racializadas, e que a sensibilidade aparece como um privilégio para aprisionar a pessoa negra em um culturalismo alicerçado na musicalidade e na ritmicidade do negro. Ou, ainda e principalmente, o lugar da superpotência sexual, que aprisiona a pessoa negra, motivando que ela, assim, negue o próprio corpo e sentimentos de culpa, inferioridade, insegurança, angústia, auto desvalorização, timidez, retraimento e ansiedade fóbica passem a habitar sua psique, apresentando, assim, um corpo retraído, corpo passivo e com vergonha do próprio corpo.

Portanto, para Neusa Santos Souza, é necessário tomar posição e fazer a sua própria história, tomando consciência do processo ideológico. Para a autora, será a construção de uma nova identidade que se constituirá na capacidade gerada a partir da voz de negros, para constituir uma identidade que lhe permita enxergar suas próprias feições, transformando a história individual e coletiva, social e psicológica dessa população.

3.8 Corpo em Isildinha Baptista Nogueira: a cor que condena o corpo

Falar de corpo em Isildinha Baptista Nogueira, na minha compreensão, é delinear um corpo que tem significado de dor. Talvez devido ao não dito, não foi elaborado e ficou recalçado em corpos e comportamentos de uma sociedade que se sustenta pelo negado, pelo disfarçado e pelo velado.

Ao percebemos aprisionamentos para corpos negros, decorrentes de uma sociedade enfastada por *Zés Ninguém*, podemos fazer o exercício de aproximarmos corpo em Isildinha Baptista Nogueira de corpo em Reich, a partir das corações caracterológicas, sendo elas musculares e psíquicas no funcionamento do indivíduo e em sua existência cotidiana.

Isildinha Baptista Nogueira, mulher negra, brasileira, nasceu em 1954 (Nogueira, 2023). Nascida em São Paulo, é psicanalista e declaradamente localizada no cenário político na esfera da esquerda (id.). Fez a sua formação em psicanálise na França, mestrado na Faculdade de Psicologia Social da USP e defendeu a tese na mesma universidade em 1998, chamada *Significações do corpo negro* (Prestes, 2020).

Afinada com uma clínica política, Isildinha Baptista Nogueira acredita que a (o) psicanalista deverá trabalhar necessariamente dentro das estruturas de poder, por isso, seu exercício contemplará, não apenas as questões clínicas, mas, também, as sociais, que, por vezes, se apresentam como um novelo (Nogueira, 1999) na subjetividade humana.

Isildinha Baptista Nogueira está na vanguarda, ao apresentar a discussão do corpo e as afetações do racismo, referindo-os tanto aos aspectos socioculturais como psíquicos (Nogueira, 2023), tendo como lente teórica principal a psicanálise lacaniana.

Em 2021, a tese de Isildinha Baptista Nogueira é publicada em livro com o título *A cor do Inconsciente: Significações do corpo negro*, mergulhada em análises lacanianas sobre o sofrimento psíquico do sujeito negro forjado em uma sociedade violenta e excludente, que é a sociedade brasileira. Pautada por uma compreensão psicanalista, Isildinha Baptista Nogueira

⁶⁷ desejava ter nomeado essa discussão de *A Cor do Inconsciente: significações do corpo negro* em seu trabalho de doutoramento, entretanto, diante da aridez encontrada na academia nas Universidades brasileiras e, sobretudo, paulistas além dos próprios ambientes psicanalíticos, que diziam que o inconsciente não tem cor, fechados ainda na ideia de universalidade de sentidos, optou por nomeia a tese de *Significações do Corpo Negro*, como modo de apresentar o texto com menor resistência, visto que assim não problematizaria um dos pilares da psicanálise, que é o Inconsciente. Nogueira (2023) ousava em suas reflexões dar cor para o inconsciente.

Entendo que corpo negro, para Isildinha Baptista Nogueira, é um corpo que sofre e, por isso, aprende a recusar-se. Seu livro inicia com a dimensão sociocultural da condição de negro, descreve a constituição do indivíduo na sociedade e as suas representações sociais, apresenta a dimensão psíquica da condição de negro, as estruturas da condição subjetiva e defende o corpo negro como categoria imaginária e simbólica, chegando à condição de negro vivida como privação.

Nesse sentido, para Reich (1977), as moléstias psíquicas decorrem do caos sexual da sociedade. Para ele, historicamente, essa confusão tem tido a incumbência de sujeitar a emocionalidade humana e sua potencialidade para vida nas condições dominantes e de assimilar a dinâmica externa da vida. Tem amparado o adoecimento de uma civilização, para ele mecanizada e autoritária, mas, podemos acrescentar, colonizada, capitalista, individualista e amedrontada, tornando o indivíduo incapaz de agir por si mesmo.

Em um texto sensível, o professor Kabengele Munanga, ao apresentar o livro de Isildinha Baptista Nogueira, justifica a importância dos estudos ao dizer que:

corpo, como sede material de todas as nossas identidades, de raça, de etnia ou de cultura, de sexo ou de gênero, de classe social, de religião ou de nacionalidade, entre outras, não é apenas um corpo natural com diferenças morfológicas que podemos enxergar, tocar, apalpar. O corpo é mais do que isso, pois é uma categoria cognitiva, objeto de imaginações e de representações permeadas pelas ideologias e visão de mundo (Munanga, 2021, p. 25-26).

Em sua obra, Isildinha Baptista Nogueira parece hierarquizar o corpo físico em relação ao corpo simbólico, visto que, para Lacan, o corpo simbólico é o mais importante. Essa é uma diferença fundamental da Teoria Reichiana, como já mencionamos, pois Reich localizará na fisicalidade do corpo, na estrutura, no tensionamento dos músculos, na rigidez da pele, sua

⁶⁷ Isildinha Baptista Nogueira realiza sua construção teórica, sustentada pela obra de Lacan e de Françoise Dolto, com quem conviveu devido a sua proximidade com Félix Guatarri construída em viagens a França, onde palestrou sobre racismo e a psicanálise.

equivalência psíquica. Isso é evidenciado na proposta clínica da leitura corporal caracteriológica, desenvolvida por Reich e aprofundada por Alexander Lowen (1977), no *Corpo em Terapia*, ao abordar as resistências psíquicas, como também a história de vida, defesas construídas, traumas, que no entendimento reichiano, estará impressa no corpo físico.

Reich encontrou, na corporeidade, amplo material do inconsciente de uma pessoa, de modo que quase é possível de ser lida na concretude do corpo físico apenas.

No prefácio do livro de Isildinha Baptista Nogueira, Abraão Slavutzky (2021) afirma que a autora define seu livro como sendo um estudo sobre racismo e psicanálise. É na percepção de corpo negro constituído a partir do racismo, que ao ser nomeado pelo sujeito branco, será na recusa ou no ideal de ego, que essa autora sustentará a sua construção de corpo negro. Um corpo que é formatado na negação.

Em *Significações do Corpo Negro*, segundo Slavvutzky (2021), Isildinha Baptista Nogueira dirá que no inconsciente há marcas na memória e na infância de negros e brancos que vivem o racismo, uns localizados no lugar do sofrimento e outros na esfera do gozo. Nesse sentido, a pessoa negra trará marcas na memória e na infância. Portanto, é a marca da memória que residirá a esfera do sofrimento.

Nesse sentido, a Teoria Reichiana difere de Isildinha, visto que acredita que a memória de uma pessoa está registrada também em seu corpo, ou, dito de outra maneira, as marcas infantis de dores que se tornaram couraças psíquicas terão equivalência muscular, logo corporal.

As significações do corpo negro do subtítulo conduzem Isildinha Baptista Nogueira a fazer um mergulho na complexa questão do corpo em psicanálise, a qual, a partir de Lacan, define que o corpo tem três pontos que se complementam:

Do ponto de vista real, o corpo é sinônimo de gozo; do ponto de vista simbólico, o corpo é significante, a partir de um conjunto de elementos diferenciados entre si e que determinam um ato no outro; e como corpo imaginário, identificado como uma imagem externa e prenhe, que desperta o sentido num sujeito (Nogueira, 2021, p. 95).

Isildinha Baptista Nogueira parece compreender que o racismo, em sua perversidade e dimensões, provoca uma cisão na mente do indivíduo. Em seus escritos, a autora apresenta o corpo negro em primeiro plano de maneira explícita, podendo dar a ideia inicial de proximidade com a Teoria Reichiana. Isildinha Baptista Nogueira, entretanto, ao utilizar-se da Teoria Lacaniana para analisar o corpo sustenta toda a reflexão teórica, no sentido, no significado do corpo e não a materialidade fisiológica como se propõe a Teoria Reichiana .

Nogueira compreende que:

Para a psicanálise, o corpo é irrepresentável. Impossível de ser capturado numa representação, o real do corpo permanece, fantasmaticamente, ligado as experiências arcaicas de despedaçamento, se anteriores a fase do espelho. Se o corpo real corresponde ao lugar do gozo na dimensão da falta que produz o objeto. É enquanto corpo imaginário e corpo simbólico que o corpo vai se inscrever na dimensão psíquica (2021, p. 97)

Em suas análises, Isildinha Baptista Nogueira explica que sua percepção de corpo ocorre fundamentada na psicanálise, com a intenção de decifrar as significações que o racismo engendra e como eles se inscrevem psiquicamente para o sujeito negro, apresentando, assim, a forma que dimensão simbólica do corpo negro e o ideal imaginário da brancura se evidenciarão (Nogueira, 2017).

Aqui ressalta-se um aspecto físico que transmuta para um sentido da representação: “a pele negra como significante, do ponto de vista do corpo simbólico, como aquilo que representa a condição de negro para negros e não negros, que tentarei explorar os sentidos que a tal significante se associam, nas redes simbólicas da formação social assim constituída” (Nogueira, 2021, p. 98). A autora apresenta o corpo negro a partir da imagem construída e do simbólico. Nesse sentido, o corpo, em Isildinha Baptista Nogueira, não é o mesmo corpo que em Reich.

Nogueira (2026) afirma que ter consciência do racismo e da condição de ser negro nessa sociedade é insuficiente, caso os sentidos do racismo inscritos na psique permaneçam não elaborados.

Isildinha Baptista Nogueira aponta ainda que o corpo negro, mais especificamente, o corpo das mulheres negras, são corpos desinvestidos sexualmente, funcionando apenas como máquinas reprodutoras ou na função de amas de leite, não podendo, historicamente, exercer sua feminilidade (Nogueira, 2016).

Em minha compreensão, Isildinha Baptista Nogueira afirma que a pessoa negra está aprisionada em um eterno devir de alforriados, permanecendo à mercê do desejo do outro, seguindo cativo da condição de escravos, em um terror interno, face a eficiência do terror da ideologia racista, que se mantém ainda no Brasil.

Para Reich:

No conflito entre impulso e moral, eu e o mundo externo, o organismo psíquico fica obrigado a armar-se tanto contra o impulso quanto contra o mundo exterior, a tornar-se frio. Essa armadura do organismo pressupõe uma restrição mais ou menos ampla de toda a capacidade e atividade vital. Não é demais acentuar que a maioria dos

indivíduos sofre sob essa armadura rígida; entre eles e a vida encontra-se um muro. É a base mais importante do isolamento de tantas pessoas em meio a vida coletiva (Reich, 1977, p. 37)

Isildinha Baptista Nogueira, em sua pesquisa, atribui o resultado da tentativa de identificação do indivíduo negro com a brancura, o desenvolvimento de um terror, ao tentar se identificar com os seus iguais, pois entende que é nesse momento que o sujeito enxerga aquilo que procurou negar. Nogueira (2021), entretanto, acredita que, no momento em que a pessoa se apropria de sua história, inicia-se a produção de antídotos em oposição ao veneno da discriminação. Em outro momento, afirmará que, quando o sujeito discriminado se conscientiza sobre seus direitos, lutar se torna um prazer.

O corpo negro em Isildinha Baptista Nogueira é um corpo que sofre, por vezes, calado. Sua significação reside no ideal de eu e no desejo do outro. É um corpo aprisionado. Aprisionado aos ideais brancos e vinculado às histórias de violência da Casa Grande. Seus textos reflexivos parecem residir com maior concentração nos efeitos da discriminação do que na possibilidade de reação da pessoa negra.

Acreditamos que, devido ao fato de Isildinha Baptista Nogueira utilizar-se do embasamento laciano para as suas reflexões clínicas dos corpos negros, foco deste Trabalho, não nos foi possível encontrar muitos diálogos com a Teoria Reichiana. Isso talvez ocorra devido ao lugar da linguagem e do simbólico serem pilares fundamentais da Teoria Laciana.

3.9 O Corpo em Grada Kilomba: do corpo colapsado, ao encontro com a potência

Grada Kilomba nasceu em 1968, de nacionalidade portuguesa, tem em Angola e em São Tomé e Príncipe suas raízes. Reside em Berlim, na Alemanha (Prestes, 2020), é psicanalista, artista interdisciplinar, tornando-se um dos nomes mais citados na atualidade ao tratarmos sobre o racismo e a subjetividades. É doutora em Filosofia pela Universidade Livre de Berlim, onde também é professora atualmente, além de lecionar em diversas universidades pelo mundo (Kilomba, 2019).

Grada Kilomba, assim como Isildinha Baptista Nogueira, é contemporânea de nosso tempo e muito ativa em suas produções acadêmicas e artísticas.

Neste subitem *O corpo em Grada Kilomba*, procuramos perceber e descrever como a autora apresenta a percepção de corpo em sua obra.

Como artista interdisciplinar, Grada Kilomba faz uso da escrita e da arte para trazer aspectos psíquicos do racismo nas diásporas. Apreciada por ter uma escrita subversiva e pela ousadia de suas práticas artísticas, Kilomba cria espaços híbridos entre as linguagens acadêmica e artística, oferecendo corpo, voz e imagem visual a seus textos. Vale salientar que a artista é intensamente influenciada pelo trabalho de Frantz Fanon (Kilomba, 2019).

Kilomba, de 2024 a 2026, permanecerá com uma exposição nomeada de *O barco*⁶⁸. Nessa obra, as curadoras escrevem que:

Se barcos como este para a história hegemônica simbolizam glória e conquista, violentamente chamadas de descobrimento, a obra de Kilomba revela arqueologia do espaço criado no fundo dos barcos, para acomodar minuciosamente os corpos de milhões de pessoas africanas escravizadas que custaram com suas vidas e seus trabalhos, o projeto colonial. Nesta obra a artista irrompe o imaginário coletivo, questionando o que é visível e invisível no espaço público; o que é lembrado, esquecido ou apagado. Kilomba lida assim com os conceitos de memória, trauma e repetição, consciente e inconsciente. As línguas e os corpos da diáspora se fazem presentes, como uma coreografia da memória (Exposição Grada Kilomba, 2024).

Em uma entrevista (Kilomba, 2020), Grada Kilomba relatou que sua obra costuma trazer inquietação, como é função da arte, para uma parcela da população, em decorrência da possibilidade de se restituírem vozes e corpos que por tanto tempo foram descritos a partir do olhar aniquilador da branquitude, que se utilizou da destituição da humanidade na colonização, por meio de castigos e criminalização das populações negras ao longo da história. Grada Kilomba, portanto, em suas obras, tem, por princípio, desvelar os ideais de universalidade enraizados no imaginário coletivo.

Seu livro *Memórias da Plantação* tem a intenção de expressar apontamentos sobre o racismo cotidiano vivido por mulheres negras. Desde o referido título *Memória da Plantação*, a pergunta que me surge é: Onde se localiza a memória? Em qual parte do corpo a memória está localizada?

Grada Kilomba inicia o livro, trazendo uma importante reflexão sobre a *máscara de flandres*, a qual a psicanalista nomeia de máscara do silenciamento. Para isso, traz a figura de uma escravizada, chamada *Anastácia*, que era obrigada a usá-la, o que, na compreensão de Grada Kilomba, se tornou parte real e simbólica da construção da dominação colonial (Kilomba, 2019).

A máscara, na escravização de pessoas negras, era um metal colocado no interior da boca que se fixava entre a língua e o maxilar, se prendendo por trás da cabeça, com a função de evitar que africanas/os escravizadas/os comessem cana-de-açúcar ou cacau durante o

⁶⁸ Exposição residente no museu de Inhotin, localizado em Brumadinho, Minas Gerais.

trabalho nas fazendas. Grada Kilomba, entretanto, analisa que a principal intenção da máscara era impor uma cultura de mudez e de medo, já que na região da boca era possível alcançar o silenciamento por meio de um grande sofrimento, além de enfatizar o poder (Kilomba, 2019).

Assim sendo, para Grada Kilomba, a máscara condensa todos os valores da sociedade colonial, visto que figuras políticas, sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamentos nos fazem pensar: para quem é dada a palavra, quais são as consequências de quando se fala e do conteúdo falado e quais assuntos são permitidos que sejam falados?

Em reflexões iniciais, Kilomba já localiza que é comum nas pessoas negras, ao falarem sobre experiências cotidianas do racismo, sinalizarem um⁶⁹ *doloroso impacto corporal e a perda característica de um colapso traumático* (Kilomba, 2019).

Rosana Paulino, artista plástica brasileira, que tem como tema de exposições *a costura da memória*, na qual apresenta imagens de mulheres negras com olhos e bocas suturados por uma costura grosseira. A intenção de Rosana Paulino é expor visualmente a violência efetivada histórica e cotidianamente sobre os corpos negros, o silenciamento e a invisibilidade com que foram submetidos (Piccoli e Nery, 2018). A obra de Paulino nos é útil para pensar o traumático no corpo negro.

Ao citar corpos colapsados, podemos trazer a contribuição de Keleman, um autor neorreichiano que, ao estudar corporeidades, dirá que o corpo colapsado é um corpo que despencou, não conseguiu se sustentar, faltando-lhe energia e vitalidade para buscar e vivenciar o prazer, ou para colocar limites à exploração (Keleman, 1992), por meio de uma postura mais ativa e assertiva, por exemplo, por meio da agressividade.

Grada Kilomba aponta o colapsar do corpo negro como efeito do racismo, ocasionando, assim, no trauma do racismo, um corpo traumatizado pelo racismo. Para a autora, o racismo faz com que o indivíduo tenha sua identidade fragmentada, uma vez que ela apresenta os efeitos dos corpos colonizados, que têm na imagem da pessoa branca o modelo para a sua existência.

O corpo negro em Kilomba é um corpo tensionado, amarrado e aprisionado. A máscara como forma de ter a boca do sujeito negro amarrada, a existência do medo tanto para falar como para ouvir.

Porém, na visão reichiana, não se trata apenas disso, pois, sendo a boca uma zona erógena, nela se localiza um dos sentidos que é o paladar, além dos dentes, que possibilitam a mordida e, portanto, uma reação mais agressiva. Com o aprisionamento da boca impede-se o

⁶⁹ Grifos meus.

prazer e a manifestação de emoções como a raiva, pela fala ou por qualquer outra expressividade emocional (Kilomba, 2019).

A boca na Teoria Reichiana, concentra a oralidade do indivíduo, no seu desenvolvimento psicosexual, fase que fundamentará e refletirá na satisfação nutricional, na busca pelos desejos, nos registros das primeiras sensações de prazer, na agressividade necessária para viver, comer e falar.

Como falado anteriormente, a Teoria Reichiana se inspirou, inicialmente, na teoria da sexualidade freudiana. Reich, em sua construção teórica, utiliza-se dos estágios de desenvolvimento psicosexual do indivíduo, sendo esses estágios as fases oral, anal, fálica e genital, para abordar, sem nomear as zonas erógenas e os traumas que marcaram esse corpo.

Portanto, mascaramentos e silenciamentos foram empregados pela população negra, não apenas como uma ação de aprisionamento do outro, no caso o sujeito racista, mas, também, como estratégias de disfarces e de proteção do povo negro, como forma de autoproteção diante das perseguições sobre o exercício da religiosidade, arquitetura de fugas, organizações de compras de alforrias, entre outros.

A própria ausência da voz da colonizada pode ser lida como emblemática da dificuldade de recuperar tal voz e como a confirmação de que não há nenhum espaço onde colonizados podem falar (Kilomba, 2019).

Para Grada Kilomba (2019), a posição de objetificação em que comumente são colocados corpos negros, o lugar da outridade indicará a falta de acesso à representação, sofrida pela comunidade negra. Nesse sentido, a autora afirma a urgência na tarefa de descolonizarmos o conhecimento, lutando contra epistemicídios e ampliando corpos, vozes e escritas nos espaços acadêmicos.

Cabe aqui uma aproximação da obra de Kilomba com Reich, visto que, para ela, a população negra está aprisionada em seus corpos subordinados, como para Reich a população vienense estava aprisionada a uma moralidade autoritária que a restringia. Para Kilomba, o corpo negro apresenta marcas de dor, decepção e raiva.

A negrura se impõe, não apenas com o fora, mas também evidencia a dificuldade de mobilidade por aquelas que ela apresenta. A condição que os corpos brancos têm de se mover livremente em ambientes diversos resulta do fato de eles estarem sempre *no lugar* na não marcação da branquitude (Kilomba, 2019).

Assim como vimos em Gonzalez, Kilomba apresenta o *lugar* no que podemos nomear de couraças em uma visão reichiana, visto que, acoplado a esse funcionamento, está a redução

de movimento de uma parcela da população e a contaminação pela peste emocional, por outra parcela.

Evidenciando a compreensão de que corpos negros são corpos presos (Kilomba, 2019), diante da dificuldade encontrada por esses corpos para se desviar das construções racistas sobre eles, principalmente dentro da academia que procura modelar as formas de estar, que tende a não reconhecer aquele ambiente como um ambiente possível de ser ocupados por pessoas negras com referenciais epistêmicos não canônicos.

Grada Kilomba, entretanto, inspirada em bell hooks, apresenta que estar à margem não deve encurtar a compreensão de espaço periférico, um espaço que se constitui de perda e privação, e que é um espaço de resistência e ampliação, como diz Adão (2023) em *Territórios de vida*, já citado neste Trabalho. O salto é compreender que a margem se ajusta como um *espaço de abertura radical* (Kilomba, 2019).

Portanto, a margem é um espaço que alimenta a condição de empregabilidade de resistência à opressão. Nesse sentido, pensando nas realidades brasileiras, podemos pensar nas ruas, nas Irmandades Negras, nas escolas de samba, nas congadas, nos bailes blacks, nos clubes negros, nos quilombos, nos maracatus, nos movimentos negros, nas associações negras, na luta por estabelecimento das Leis 10.639/2003, Lei de cotas, Lei contra o racismo, na culinária, nas rebeliões, nas revoltas, entre outras tantas manifestações e organizações de corpos resistências negras.

A margem pode se tornar um lugar de criatividade, atentando-se ao perigo de romantizar a opressão. A margem tanto pode se apresenta como um local de repressão, espaços de resistência (Kilomba, 2019). De ambientes repressores, podem se constituir organizações de resistências, como os quilombos, por exemplo.

Isso dito, podemos sugerir que corpo, para Grada Kilomba, apresenta resistência, mesmo quando colapsados, que resistem, mesmo quando silenciados, que resistem ainda que traumatizados e apresentam defesas criativas para sustentar a sua existência. Corpo colapsado, devido aos racismos cotidianos que imprimem dores, decepções e raivas e, ao ocuparem lugares a margem, resistem a opressão.

3.10 Conclusão: corpos negros na psicanálise diaspórica

Diante do exposto, parece-me necessária a apropriação do corpo como resistência e desencouraçamento diante da sociedade colonial, que tenta destruí-los, e apresentar a racialidade como um *mal-estar colonial*. Isso sugere ocorrer justamente diante da tentativa de

se esconder a racialidade, uma vez que nas relações raciais, em todos os países da Diáspora negra, devido à colonização, existem conflitos evidenciados, tanto em aspectos objetivos como na subjetividade de sua população.

Compreendo que, para Fanon, a colonização do corpo negro ocorre na tentativa de nomeação desse corpo pelo branco, bem como a fragmentada percepção de si, dificultando, desse modo, a assimilação de seu esquema corporal e, em uma linguagem reichiana, a vitalidade de um corpo neuroticamente encouraçado e impedido de autorregular suas correntes vegetativas.

Autorregular o corpo e retirá-lo da objetificação, validar o que se sente, desde a raiva, passando pela tristeza, medo, até sentimentos como prazer, amor e alegrias é a possibilidade de se afirmar o próprio corpo. Escrever o corpo negro é deixá-lo em relevo. É inscrever seus traços, cores e contornos na história do País e de suas famílias afro-indígenas.

Recuperar a capacidade de sentir, validar o que se sente, identificar defesas, congelamentos, couraças, sentimentos, sensações e emoções negadas é o grande ganho para a população negra, que historicamente foi impelida de diversas maneiras e estimulada a não sentir para sobreviver. Portanto, a revolução é perceber o sentido (sentir), se apropriar do sentido e, a partir da consciência dessas afetações e identificação de sentimentos, cria-se um campo de contato que possibilita fazer escolhas mais autênticas com relação ao próprio corpo. A partir da revolta frente a coisificação, a objetificação, o tratamento de mercadoria e a negação da alma com que corpos negros foram tratados.

Assim, corpos negros precisam ser percebidos em sua totalidade de existência, desde a dor que não pode ser apagada às alegrias e prazeres, que não devem ser objetificados e reduzidos a estigmas que, por vezes, teimam em aprisionar esses corpos impelidos por neuroses sociais, como o racismo.

Os intelectuais negros, que foram chamados para o dialogar, apresentaram o sofrimento do racismo como dor e revolta, evidenciando a possibilidade de ser a força propulsora desse corpo e ancorar na busca por outras possibilidades de vida.

Ao compreendermos que corpo não é universal, visto que é constituído por raça, gênero, classe, território, entre outros atravessamentos, nos capítulos subsequentes, fazemos um caminho para refletirmos sobre a revolta como sinal de uma energia vital que possibilitou movimentos organizados, criativos, políticos e econômicos e, sobretudo, coletivo do povo negro.

CAPÍTULO 4 – QUILOMBO: DO CORPO REVOLTADO AO CORPO COLETIVO

Este Capítulo pretende trazer à baila aspectos teóricos referentes ao corpo negro e o sentimento de revolta que, por vezes, aparece quando retratadas subjetividades negras em decorrência das violências do racismo.

Esta parte teórica tem como objetivo ser a ponte de ligação do corpo individual e sua abordagem clínica com o corpo coletivo, ou seja, o corpo comunitário, o que se torna o comum de corpos negros em organizações como referencial histórico e político, no caso, o Quilombo.

Como visto nos capítulos anteriores, ser negro é estar em constante rebelião, tanto interna como externamente, visto que o corpo negro é o corpo mais vulnerável na pirâmide social brasileira.

Nos capítulos anteriores, exploramos a clínica a partir do individual, contudo, neste capítulo, fazemos a passagem do individual para o coletivo. A proposta refere-se a pensarmos os corpos a partir do coletivo e identificar: corpos negros se apresentaram na sustentação de inúmeras mudanças impactadas por desterritorializações, violências, dores, angústias, medos, revoltas, lutas, gingas, alegrias e prazeres?

Refletimos sobre corporeidades que são marcadas pela vida comunitária, pelo coletivo como resistência e existência de vida, em que a pessoa negra apresenta a experiência territorial enraizada em suas entranhas, é o terreiro, o quintal, o quilombo.

Para isso, trazemos algumas contribuições de Reich, que nos ajudam a pensar a natureza dos afetos envolvidos no racismo e as dificuldades e estratégias para superá-lo. Ele nos auxiliará na compreensão da revolta como um sentimento de aumento de energia, na história e na contemporaneidade da população negra. A revolta como a emocionalidade, que sustentou essa população na busca pela vida e pela liberdade dos corpos.

4.1 O corpo negro revoltado⁷⁰: a revolta como energia vital

É interessante observarmos que a revolta pode ser compreendida como um sentimento e como um movimento, por vezes descrito nos documentos históricos que se referem à recusa por parte da população negra à violência da escravidão e do pós-abolição.

⁷⁰ Referência ao nome de um livro de Abdias do Nascimento, em 1940.

Talvez possamos começar apontando o aspecto da revolta enquanto sentimento, uma vez que ela acontece na esfera individual. No entanto, a revolta, enquanto organização política e como movimento social, se explicitará na dimensão coletiva, uma vez que, em Spinoza, a resistência diz respeito tanto ao individual como ao social, não havendo dicotomia.

Portanto, abordamos a revolta como lócus de energia e organização para a sobrevivência e a existência de configurações mais dignas, logo, mais potentes de vida.

É verdade que as rebeliões, revoltas, greves, lutas e insurgências negras se mantiveram por muito tempo deturpadas, diminuídas ou apagadas da história do Brasil, como principal estratégia de dominação. Porém, elas não apenas existiram como fator político, mas também possibilitaram organizações comunitárias e associativas para que a população negra se mantivesse viva.

Maria da Conceição Nascimento (2024) refere que a escravidão permanece viva nos modos de agir da população brasileira, por meio de marcas mnêmicas, relacionadas ao sofrimento e subjugação dos corpos, bem como as lutas por liberdade, devido ao extenso período escravocrata que vigorou no país.

Nossa proposta é que olhemos as revoltas e o corpo negro no Brasil como a manifestação de energia de um corpo que não se aceitava aprisionado, sendo, assim, a revolta do corpo que impulsionou a mobilização dos corpos. Aqui falamos com base, sobretudo, nos aspectos energéticos que constituem um corpo e constituíram o corpo negro. É nossa intenção compreender como se deu a economia sexual⁷¹ em corpos negros na luta pela existência.

No dicionário, a palavra revolta é definida como ato ou efeito de revoltar-se. Trata-se de grande perturbação, agitação, manifestação coletiva, de maneira organizada ou não, de insubmissão contra autoridades, motim, rebelião ou levante. É a (re)volta de algo que não foi digerido. De um conteúdo que retorna e novamente (re)torna a mover.

Falar de corpo negro é rememorar os aspectos históricos que constituíram a Diáspora, a partir da violência da colonização, mas torna-se igualmente necessário abordar e evidenciar o corpo que se rebelou.

No livro *O negro revoltado*, de Abdias do Nascimento, logo no prefácio, o autor escreve:

O registro topográfico revelará que o negro brasileiro não aceita nem paternalismo, nem intermediários para as suas reivindicações. Dialogando com pessoas de quaisquer origens raciais e pertencentes a classes sociais as mais diversas, ele firmou

⁷¹ Conceito reichiano que define a onomia da energia psíquica e a distribuição que o indivíduo fará em sua vida na realização de tarefas e nas relações de maneira inconsciente. Mais detalhadamente explicado no segundo capítulo deste trabalho.

seus princípios, sua tática e estratégia, recusou a tutela ideológica. O texto que se segue é a fixação viva do que o negro pensa, sofre, aspira, reivindica e combate (Nascimento, 1968, p. 15).

Nesse livro, Abdias do Nascimento (1968) apresenta a revolta como condição de resistência, luta por liberdade e autovalorização étnica em uma sociedade racista. Descreve a revolta como reação necessária a uma conciliação cordial na sociedade brasileira, que se mostrou estéril para aqueles que querem controlar corpos e mentes dos afrobrasileiros.

Apesar de ser pouco relatado, com intenção do apagamento e enfraquecimento psíquico da população negra, é importante lembrar que foram muitas as revoltas, insurreições e rebeliões negras, no período da escravidão, que constam da nossa história. Para Reis e Gomes (2021), o processo embrionário de diversos quilombos espalhados pelo Brasil foi iniciado pelas revoltas, seguidas das fugas coletivas.

Estudos psicológicos apresentam campo significativo para aprofundamento em aspectos descritos na história, mas que ainda são pouco os investigados. Neste Capítulo, procuramos compreender esses corpos a partir da lente reichiana e espinosista, além da tentativa de apreensão dos aspectos sociais e subjetivos das relações raciais no Brasil.

Spinoza, na proposição 1, do livro *Ética III*, escreve que: “A nossa mente, algumas vezes age; outras na verdade padece. Mais especificamente, a medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece” (2022, p. 99). Esse trecho nos transmite a compreensão não dualista da Teoria Espinosista, que não entende o corpo separado da mente, e sim, que corpo e mente são uma coisa apenas, portanto, “tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo, são, por natureza, coisas simultâneas e são uma mesma coisa” (Spinoza, 2022, p. 103).

Isso significa dizer, na minha compreensão, que no caso dos escravizados, corpo e mente eram impelidos para a ação e, muitas vezes, essas ações eram de contrariedade com o sistema vigente.

Utilizando Spinoza em um texto que aborda corporeidades em risco, Mariléa de Almeida (2017) afirma que afetos são as intensidades que atravessam os nossos corpos e, muitas vezes, não conseguimos nomear, mas que mobilizam nossos gestos, ações e pensamentos. Assim, somos conduzidos afetivamente o tempo todo e, diante da variedade de aspectos históricos, políticos, econômicos, sociais, raciais, de gênero, entre outros, seremos mais ou menos impelidos por afetos tristes ou alegres.

Nesse sentido, podemos dizer que a revolta se apresentou como um afeto que foi comum para a população negra.

As emoções básicas descritas no pensamento reichiano são o prazer, o anseio, a angústia, a raiva e a tristeza, que proporcionará a condição livre para o organismo se mover. Reich compreende que a angústia é o núcleo central das reações de raiva, que, com respeito a preservação da vida, obtêm a incumbência de lidar com situações de ameaça a própria existência (Carnero, 2021).

Desse modo, é possível sugerir que o sentimento de revolta apresenta a junção da angústia com a raiva, tornando-se, assim, o impulsionador dos levantes negros.

A energia na visão reichiana, que é a libido sob o ponto de vista econômico, está direcionada para a angústia, alcançando um escape na tentativa de superação da inibição externa, ou seja, do medo do real, aliviando a pressão sentida da repressão da sexualidade.

Nesse sentido, Reich afirma que:

Já não se pode responder psicologicamente à questão de porque a sociedade exige o recalque e a repressão das pulsões. São interesses sociais, mais precisamente econômicos, que causam tais recalques e repressões em determinadas épocas [...] que a miséria de sua vida sob uma nova luz, negará sua origem divina e começará a se rebelar contra os seus pais e seus superiores. Poderá até se tornar crítico, pela primeira vez, e começar a refletir sobre as coisas. É isso, e apenas isso, que eu entendo por ‘política sexual’ (1995, p. 269).

Ou seja, para Reich a política sexual se efetiva na quebra de repressões sociais, logo a liberação das pulsões. O aprisionamento energético ocorrerá em resposta às condições de vida e diante do período histórico. Quanto mais repressora for uma sociedade, menor será a sua liberdade sexual. Por isso, rebelar a esse externo que reprime é o resgate da saúde psíquica do indivíduo. A raiva consciente e direcionada para fora possibilita a saída da estase⁷² energética, que é causa de adoecimentos na Teoria Reichiana.

Como pensamento e corpo para Spinoza são inseparáveis e não apresentam hierarquias, trago a proposição 2: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado” (Spinoza, 2022, p. 100).

Ao compreendermos, na parte III do livro *Ética de Spinoza* (2022), o que ele diz sobre a origem e a natureza dos afetos, quando define que: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (P. 98). Acredito que Spinoza, nos explica que o

⁷² Estase: energia sexual (libidinal) estagnada no organismo.

corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua capacidade para agir é aumentada ou diminuída, isso também acontecerá em igual proporção com suas ideias.

Divulgadoras da história nacional, os sambas enredos trazem aspectos históricos, políticos e psíquicos da dinâmica brasileira. A letra do samba enredo da Associação Cultural e Social da Escola Camisa Verde e Branco, de São Paulo, no ano de 2003, ao cantar o tema, *A Revolta da Chibata*⁷³: *Sonho, Coragem e Bravura. Minha História: João Cândido, Um Sonho de Liberdade*, mostra em seus versos a revolta como movimento de expansão, de contágio, diante da opressão sentida:

Orgulhosamente a verde e branco vai passar
 Abram alas que a minha história eu vou contar
 Sou o almirante negro, um bravo feiticeiro
 O grande dragão do mar
 Não é ilusão o que vocês verão
 A marinha tinha preconceitos e injustiças
 E nos pampas minha infância foi trocada
 Por batalhas imortais, me revoltando
 No navio Minas Gerais
 Na batida do tambor, ô ô ô
 O lamento se escondia, la laia
 E na chibata do senhor
 O movimento de revolta se expandia
 Assim o tal catete enganava
 O mundo inteiro com a anistia aclamada
 Na Ilha das Cobras a vingança foi voraz
 Ignoraram a bandeira da paz
 É o sofrimento rumo a Amazônia
 Selava o destino, fim da vida ou escravidão
 Glória ao nosso povo brasileiro
 Meu sonho hoje é verdadeiro
 Sou mestre-sala João Cândido, o guerreiro
 Vou navegar, eu vou, eu vou
 Vem nesse mar, amor, amor
 Sou Barra Funda, sou samba no pé
 Gira baiana, seu gingado tem axé
 (Carlão e Didi, 2003).

Nesse mesmo sentido, Cristina Rauter (2017) traz a relevância da percepção dos afetos humanos como alteração da potência a partir das afecções do corpo, na esfera da vida coletiva cotidiana. Em um ambiente de opressão e tristeza, no coletivo, as possibilidades de reações crescem e Rauter sugere que atentemos para o afeto do medo, como afecções sentidas através do corpo coletivo dos brasileiros, em um plano de afetação, de ações e paixões. Refere que o medo é descrito na Filosofia de Spinoza como um afeto triste, nivelando em igual condição de afecção ao ódio e a tristeza, os quais teriam sua potência diminuída, diferentemente dos afetos

⁷³ Revolta da Chibata: A Revolta da Chibata foi um motim de marinheiros brasileiros que ocorreu em novembro de 1910. Os marinheiros se rebelaram contra os castigos físicos, longas jornadas de trabalho e baixos salários.

alegres, que teriam sua potência aumentada. Portanto, na solidão será reduzida a capacidade de resistir ao medo, implicando necessariamente na diminuição da potência (Nascimento, 2024).

Talvez possamos pensar na manutenção do sentimento de revolta dos corpos negros no período da escravização e no pós-abolição. Sentimentos que permitiram que, por meio do coletivo, esse povo se organizasse nas mais diferentes frentes de luta ou de enfrentamento do sistema vigente.

Ousaria dizer que o medo é um sentimento encontrado entre brancos e negros, entre senhores e escravizados, entre colonizadores e colonizados, mas outros sentimentos certamente conectaram a massa para agir, mesmo que esse agir seja motivado por causas externas e não internas.

Para Spinoza, quando você está em si, você age. Quando você não está em si, você padece. Esse autor, localiza a variabilidade dos afetos humanos, a natureza dos fatos, visto que somos determinados a partir dos encontros que fazemos. Encontros que nos potencializam e encontros que diminuem a nossa potência de agir.

Podemos pensar nos governos e comandos que, por meio de coerção, da violência, da ameaça, da objetificação, entre outras maneiras, afetam a população comandada na obtenção de afetos tristes, que fragilizam e paralisam.

O medo se apresenta como uma tristeza motivada por algo ruim, que deixa dúvida se realmente se efetivará ou não; já a esperança é, no contraponto, uma alegria relacionada a algo percebido como bom, mas igualmente duvidoso, que ainda está por vir (Rauter, 2017).

Dessa forma, Clóvis Moura que, ao abordar as rebeliões negras, diz que os movimentos de rebeldia dos escravizados e a violência impetrada por eles contra o sistema escravocrata são frequentemente subestimados, quando esquecem que a violência também se constitui como uma categoria econômica.

Moura (2022) acredita que, por mais desumana que fosse a escravidão, o indivíduo não perdia totalmente a sua humanidade, ocasionando que, ao querer negar-se como escravo, criasse movimentos e atitudes de negação ao sistema estabelecido. Negação entendida como enfrentamento ao sistema opressor, afirmando que os escravizados não foram testemunhas passivas de uma história como se insiste em contar (Moura, 2022), mas, pelo contrário, um componente dinâmico constante no esgarçamento do sistema, por meio das mais variadas maneiras e esferas da vida pública e privada, no processo de sua destruição, evidenciando que essas lutas se constituíram como força de transformação social e política da época.

Nesse sentido, na história oficial, o escravo é apresentado como simples componente apático da dinâmica histórica e social, com o intuito de se estabelecer um conceito de estruturas sem contradições. Apoiados nesta direção, podemos pensar as revoltas e as insurgências como afetos alegres, à medida que esse agir esperança dias e uma vida melhor, nesse caso, a liberdade.

Para Clóvis Moura, no sistema escravista, há duas classes muito marcadas, que ele coloca como sendo fundamental, que é a dos senhores e a dos escravos. Cristina Rauter afirma que “o poder de afetar de um soberano não lhe pertence, ele é um depositário de uma potência que não é a sua, um ponto sobre o qual transita a potência da multidão. O *modus operandi* da potência da multidão é o afeto comum” (2017, p. 63).

Desse modo, nos parece compreensível que o sistema escravista se manteve possivelmente alicerçado no medo social, deixando encoberta a potência da população escravizada, de negros libertos, quilombolas e indígenas da época. Nosso objetivo aqui não é o de culpabilizar a população que era explorada pelo sistema, mas o de extrair os sentimentos diversos que se apresentavam naquela sociedade.

Para Juliana Streva (2020), o trabalho de Fanon é identificado como único, definição motivada pela maneira singular que traz a servidão humana e a luta por liberdade, formulando uma compreensão crítica do colonialismo e da condição pós-colonial.

Para Rauter (2017), o conceito de potência da multidão de Spinoza busca no coletivo a explicação acerca do modo como as pessoas se afetam, trazendo a compreensão como via de mão dupla, em que a força do Estado, ou manutenção do soberano, provém da potência daqueles sobre quem é exercida.

O indivíduo é composto por múltiplos indivíduos. Eu sou uma multidão! Eu sou eu, mas sou minha mãe, minhas avós, minha comunidade, minha ancestralidade, os seres do planeta, entre outros tantos.

Fanon acredita que permanece evidente que a desalienação do negro implica a tomada de consciência das realidades econômicas e sociais, sustentando o complexo de inferioridade exercido socialmente em duas esferas, sendo uma relacionada a materialidade da existência, referente ao aspecto econômico, seguido pela epidermização dessa inferioridade (Faustino, 2018), ou seja, pelas características raciais que estão inscritas na pele.

Na visão espinosista, tudo que existe, existe necessariamente. As coisas foram criadas pelo seu próprio valor, a medida que podemos nos utilizar da nossa potência, podemos ser livres. Entendo que podemos definir como potência a percepção dos sentimentos gerados pelos diversos atravessamentos cotidianos e, ao nos percebermos afetados, somos impelimos

para ações, sejam elas transformadoras ou não. Afeto é variação de potência, na mente e corpo.

Para Spinoza, os afetos humanos são fenômenos da natureza; As alegrias ativas vêm de sua própria potência. A potência do *Cônatus* é a vida, a organização do desejo pela via do corpo. Os governos se pautam a partir dos afetos. O medo pode se transformar em revolta. Os afetos são instáveis, pois dependerão dos encontros que ali ocorrerem. A melhor maneira de aumentar a nossa potência é a partir da vida coletiva. Quando estamos sujeitos a afetos tristes, nos dividimos. Transformar a falta em uma potência ativa. Transformar a dor em luta é uma constante na história do povo negro.

A frase *Do luto, à luta*, proferida, constantemente nos movimentos sociais da atualidade, demonstra que os afetos tristes podem influenciar no agir, mesmo que ocorra de maneira reduzida. A frase sugere, também, que a luta se realiza no coletivo. Como afirma Nascimento (2024), a partir de uma visão espinosista que a esperança se torna luta, visto que é um afeto que move, e, como afeto que provoca movimentos, tende a contagiar o grupo.

Por isso, ao perguntar o que pode um corpo, podemos entender que Spinoza explicita o caráter ilimitado da potência, pois o corpo pode o que ele quiser. Desse modo, é de grande contribuição compreender os afetos a partir da vida cotidiana. Fenômenos que envolvem os afetos tristes e a despolitização do coletivo são afetos que diminuem a potência do agir.

As revoltas dos escravizados, quer coletivas ou individuais, quer através das fugas ou assassinatos dos senhores ou feitores, eram constantes provas de rebeldia e de luta contra a escravidão, constatando que a consciência da injustiça desse regime crescia entre os negros, que buscavam todas as saídas possíveis para aniquilá-lo. Formas como o assassinato de senhores e feitores, ou a recusa ao trabalho nas fazendas, transportavam o palco do conflito, que estava fora do local da produção para o seu centro, demonstrando a revolta contra uma exploração injusta (Moura, 2022).

Assim, podemos compreender que o corpo revoltado é a soma da afetação individual com a mobilização coletiva, no caso da escravização brasileira, uma vez que, com base em Spinoza, podemos ver esses dois momentos como não dissociados, pois tudo o que afeta o corpo, afeta a mente, e somos uma multidão.

Para Conceição Nascimento:

embora fustigados pelo medo, os indivíduos, ante o cenário de desigualdades sociais e injustiças movidos pela revolta e indignação, promovem ações de enfrentamento dessas circunstâncias. Dizemos que neste caso, o medo deu lugar à revolta, do estado afetivo próximo do medo. É isso que os governos temem. O medo tanto pode se transformar em rebelião como pode se cometer em ações de solidariedade. O

grande medo contudo, é o da revolta, porque ela pode levar a resultados imprevisíveis e/ou indesejados, pois quanto mais indivíduos se juntarem, mais potentes se sentirão para o enfrentamento de uma situação de opressão. E temos testemunhado isso ao longo da história (2024, p. 11).

Nascimento (2024) nos ajuda a localizar a revolta como movimento que impulsiona e o coletivo como campo fértil para ação dos revoltosos. Portanto, o Quilombo é fruto da ação de revoltas, insubmissões e insurgências. Na sequência, exploramos o Quilombo que se torna corpo coletivo, constituído pelo contágio do sentimento da revolta e transformado em ação pelas Revoltas.

4.2 Quilombo: o corpo coletivo

Neste tópico, procuraremos compreender como lutas individuais incorporaram o comunitário, a partir da ideia do comum, relacionado ao social, traduzem, assim, algo que é compartilhado por várias pessoas, unem indivíduos tornando-os coletivo. Posteriormente, identificamos pistas de como o quilombo se torna um corpo, portanto, um corpo coletivo.

A intenção é abordar e perceber o território, não somente na chave do espaço que se compreende como geográfico, mas, também, como afetivo, político, entre outros atributos que possibilitaram constituir o Quilombo como verbo, substantivo e adjetivo.

Para Haesbaert (2020), a ideia de território na América Latina é encarada na proximidade com os movimentos sociais e suas identidades, visto que se apresenta, por vezes, como instrumento de luta e de transformação social. O autor acredita que, na América latina, os territórios configuram-se como corpo íntimo, como territórios-mundo, ou seja, áreas moldadas por um grupo étnico.

A correlação que intencionamos fazer pode parecer nova para determinadas formações populacionais, mas é muito antiga para povos originários, como, por exemplo, no livro *Corpos, territórios e feminismos*, faz a autora Delmy Hernández, ao retratar a fala de uma mulher indígena do povo de Chiapa, descrevendo bem essa proximidade afirmando que “enquanto não houver justiça em seu território, não poderá sentir mais nada em seu corpo” (Hernández, 2023, p. 52). Corpo e território como lugar de respiro, lugar em que se vive e que estão intrinsecamente conectados.

Mariléa de Almeida (2022), no livro “Devir quilombola: antirracismo, afeto e política nas práticas de mulheres quilombolas”, ao apresentar sua pesquisa de doutorado, sintetizou três dimensões encontradas em seu trabalho de campo, relacionados à territorialidade quilombola que pode nos ajudar na compreensão do quilombo como corpo, sendo elas: a

materialidade física do contato que as quilombolas exercem com o território quilombo; a materialidade simbólica dos significados que destinam aos espaços; e a materialidade subjetiva dada pela abertura de espaços e desvios de sentido nos discursos racistas, sexistas e classistas.

Portanto, compreendo que Mariléa descreve as relações do quilombo como sustentação, tanto nos aspectos objetivos como nos subjetivos, simbólicos e de luta (ressignificação) que fazem parte do comum.

Soares (2023) caminha nesse mesmo sentido, ao afirmar que esse corpo se faz território na luta, se forma no dia a dia comunitário, no chão de um território em que residem gentes, encantarias, bichos, forças, é um corpo coletivo. Portanto, ele somente se levantará com as marcas das dores, dos afetos, das forças da memória e de sua rede afetiva que lhe transmite conhecimento. O corpo que se movimenta, que se estabelece como território, faz-se território na contradição, na qual converge uma materialidade de violência e opressão, com um anseio e uma ação por reafirmar sua humanidade, sua subjetividade e sua liberdade. Essa luta tem cada vez mais a participação efetiva das mulheres, como lideranças, mas também como aquelas que tecem cotidianamente as teias, muitas vezes invisíveis, das resistências comunitárias.

Ao olhar para o território e seus atravessamentos, Milton Santos dirá que:

Os territórios tendem a uma compartimentação generalizada, onde se associam e se conflitam o movimento maior da sociedade planetária e o movimento particular de cada fração, regional ou local, da sociedade nacional. Estes movimentos são paralelos a um processo de fragmentação que rouba das coletividades o comando do seu destino, enquanto os novos atores também não dispõem de instrumentos de regulação que interessem à sociedade em seu conjunto (Santos, 2022, p. 95).

Nesse sentido, o quilombo, de maneira geral, parece apresentar aspectos de sustentação a partir do coletivo, seja por questões ligadas à demarcação de terras por aspectos históricos e políticos, seja por relações constituídas e mantidas nas gerações atuais que dão sentido à vida, mas que estão em disputa e em constantes reconfigurações.

Entender a força que territórios negros podem ter na organização psíquica da população e a construção do coletivo se torna fundamental para avançarmos na reflexão proposta. Nesse sentido, Muniz Sodré no livro *O terreiro e a cidade*, apontará que:

A territorialização é de fato dotada de força ativa. Se isso foi historicamente recalçado, deve-se ao fato de que a modelização universalista, a metafísica da representação, opõem-se a uma apreensão topológica, territorializante do mundo, ou

seja, a uma relação entre seres e objetos em que se pense a partir das especificidades de um território (Sodré, 2019, p. 13).

Explicita-se aqui que o território concentra uma força, que lhe é própria e apropriada pelos seres vivos naquela localidade. Uma força de vida, que é a força vital.

Nesse movimento de compreender o corpo negro e o corpo território a partir da Teoria Reichiana, faz-se necessário ressaltar que Reich não refletiu sobre o impacto da territorialidade do indivíduo na sua potência orgástica. Entretanto, este trabalho propõe esta ousada reflexão, visto que para povos originários, povos tradicionais e povos afrodiáspóricos, a territorialidade e desterritorialização são temas centrais para a corporeidade.

Talvez possamos dizer que o território propicia a aproximação de maior potência orgástica⁷⁴ do indivíduo, ao acessar essa potência orgástica, uma vez que é a capacidade de soltar-se, livre de quaisquer inibições e tensionamentos, na direção de um fluxo de energia biológica somada a capacidade de descarregar completamente a excitação sexual reprimida, por meio de involuntárias e agradáveis convulsões do corpo (Reich, 2012). Será na possibilidade de criação e organização de um território que permita estabelecer relações livres e com sentido que a potência se estabelecerá.

Quando falamos de corpos negros, é importante compreendermos que o Brasil foi o país que mais pessoas importou do continente africano para a escravização, representando 46% do total de pessoas traficadas em todo o mundo (Reis e Gomes, 2021). Referimo-nos a um universo de milhões de pessoas que foram sequestradas de diversas regiões de África, pertencentes às variadas etnias e diferentes línguas distribuídas por todo o território nacional, em um País que apresenta dimensão continental.

Por isso, acredito que esta pesquisa manifesta relevância, visto que pretende entender que, mesmo submetidos ao processo de escravização, foram encontrados recursos de resistências por uma população que não detinha nem o próprio corpo. Corpos-mercadorias e, como escreveu Moura (2021), no livro *De bom escravo, a mau cidadão?*, ao tratar sobre a dificuldade do negro integrar-se na sociedade como mão de obra assalariada, era ele mesmo a própria mercadoria que girava no sistema escravista.

Pessoas foram corpos-objetos, melhor dizendo, objetificados nas estruturas coloniais e que se construíram como corpos telas, como define Leda Maria Martins (2021), que inspirada em uma concepção espiralar na qual o tempo pode ser ontologicamente vivenciado como movimento de reversibilidade, dilatação e contenção, de maneira não linear, descontínua, contração e descontração, coexistência de presente, passado e futuro como

⁷⁴ Consulte o Capítulo 2.

experiências ontológicas e cosmológicas que têm como aspecto básico o movimento e não o repouso.

Caminhando na direção de pistas para a compreensão desses corpos coletivos, Beatriz Nascimento relata que o termo *quilombo* alargou-se consideravelmente em decorrência da tentativa de abranger significados de agregação, de comunidades e luta ao se identificarem como pessoas que devem lutar por melhores condições de vida e buscar por direitos sociais (Ratts, 2006). Aqui se explicita o aspecto de luta e vida, a partir da procura por direitos.

Portanto, esse aspecto de luta característico da dinâmica quilombola pode nos sugerir que a identificação de um grupo, também se faz na derivação da consciência de ocupação da esfera social e política estabelecida.

No livro *Consciência de Classe*, Reich (1976) relata que essa consciência não existe já formada, porém, também não está completamente ausente, pois aparecerá inicialmente a partir de elementos objetivos, que, em si mesmos, ainda não podem ser identificados como consciência de classe, mas que podem produzi-la, não no estado puro, mas misturados e constituídos por forças e representações psíquicas múltiplas.

Percorreremos um caminho para entender como os espaços do quilombo e seus desdobramentos como *quilombagem* e *quilombismo* se efetivaram, ao refletir a luta política de um povo que tem na referência do quilombo como uma das experiências de luta por liberdade, que se transformou em identidade ideológica. Mas foi principalmente a partir da concretude do corpo, da concretude de uma história, que esse povo integrou aspectos sociais e econômicos de ontem e de hoje.

Portanto, na procura de responder o questionamento de quando o Quilombo se torna corpo, iniciaremos por compreender a história do quilombo no Brasil, seus significados e sentidos.

4.3 Quilombo: significados e sentidos

A palavra *Quilombo* tem o seu significado no Brasil relacionado às linhagens dos povos bantu, que foram escravizados nas Américas (Munanga, 1996). Para Nei Lopes (2021), o escravismo no Brasil foi eminentemente Bantu, garantindo essa presença evidenciada, principalmente na música, nas danças, nas artes dramáticas, na linguagem, na farmacologia, nas técnicas de trabalho e até mesmo nas estratégias de resistências que aqui se desenvolveram.

Segundo Beatriz Nascimento (2021), em África, o jovem iniciado no Kilombo⁷⁵ era preparado para alcançar e aumentar a força vital, preocupando-se com o cultivo do corpo que constituiria estabilidade e saúde para enfrentar qualquer esforço e adversidade encontrada. Ele era preparado não somente para a guerra, mas também para compreender e abrir territórios.

Assim, o quilombo se evidenciava em África como lugar de aprendizagem de imensa quantidade de saberes, bem como a concentração de recursos para a formação de guerreiros e lideranças tribais, que entendem o território como centralidade de organização e de força.

Desse modo, o *Kilombo* se transfere para a América, pela escravização de pessoas negras e por meio desses indivíduos, passa a habitar toda a dimensão do território latino-americano, a partir do século XVI, recebendo o nome de quilombos no Brasil (Nascimento, 2021), mas que receberá nomes de mucambos e palanques em outras regiões da América Latina, tais como Cuba e Colômbia. Gates Jr. (2014). em seus estudos sobre os negros na América latina, acentuou inúmeras semelhanças na forma de organização e atravessamentos dessa população no decorrer dos séculos no continente americano.

Os termos *mocambo*⁷⁶ e *quilombo* são expressões de origem quimbundo, entretanto, devido ao desconhecimento do verdadeiro significado deles pelas autoridades portuguesas, fizeram das duas palavras representações (Nascimento, 2021), que constam da documentação desse período, que versa sobre a escravização negra. O nome original vem de Angola, que, em determinado momento da história da resistência angolana, queria dizer acampamento de guerreiros na floresta, administrados por chefes em rituais de guerra (Ratts, 2006).

De diferentes regiões de África, os povos bantu, entre Zaire e Angola, estão envolvidos na historicidade do quilombo, que de tradição oral, ainda apresenta lacunas e imprecisões, mas continua sendo, uma das grandes fontes de informação da historiografia da África negra (Munanga, 1996).

Leda Maria Martins (2021), entretanto, dirá que a tradição de oralidade se manterá na população afro-brasileira como recurso e exercício de sabedoria, difundindo vozes ancestrais, mantendo a lei do grupo (2021):

Na complexidade de sua textualidade oral e na oralitura da memória, os rizomas africanos inseminaram o corpus simbólico europeu e engravidaram as terras das Américas. Como o imbondeiro africano, as culturas negras nas Américas constituíram-se como lugares de encruzilhadas, interseções, inscrições e disjunções, fusões e transformações, confluências, desvios, rupturas e relações, divergências, multiplicidade, origens e disseminações (Martins, 2021, p. 31).

⁷⁵ Kilombo: a palavra vem da língua Quibungo, usada nas regiões do Congo e de Angola.

⁷⁶ Mocambo: O termo deriva do quicongo Mukambu, cumieira, telhado, sendo que a concepção de quilombo se relaciona com cabana, palhoça, habitação miserável (Lopes, 2011).

Beatriz Nascimento se refere à formação de quilombos na África, após identificar que os imbangala se sedentarizaram, ao longo do século XVIII, outras denominações para esses agrupamentos formados na segunda metade do século XIX em Angola. A autora trabalha com o conceito de quilombo enquanto grupo de escravos fugidos e local onde eles se instalavam (Ratts, 2006).

Nessa direção, Beatriz Nascimento apresenta um sentido duplo para o conceito de quilombo, sendo um, a partir do território, e outro, a partir da formação de um grupo de escravizados, após a ocorrência da fuga.

Assim, do ponto de vista de uma organização social, o continente africano era extremamente diversificado, onde tudo fazia parte de um sistema. Portanto, o Quilombo no século XVII era um sistema social baseado em povos de origem caçadora e, por isso mesmo, guerreiros (Ratts, 2006).

Nesse momento, faz-se necessário abordarmos que práticas e relações de poder eram passíveis de existência na história dos Quilombos; bem como nos espaços negros que se constituem como territórios afetivos e nas comunidades remanescentes de Quilombos, como apresentaremos no próximo e último Capítulo desta Dissertação. Para Foucault (2023), nada está isento de que se estabeleça relações de poder, e qualquer luta é resistência no cerne da própria rede de poder que se espalha por toda a sociedade. No entanto, não faremos um aprofundamento desse aspecto neste trabalho, para não sairmos da proposta do estudo. Contudo, é importante não permanecemos em um terreno de romantização que separa indivíduos de sua humanidade.

A utilização do termo quilombo, no Brasil é datada de 2 de dezembro de 1740, que seguia o arbitramento do rei de Portugal, na qual era definido como toda habitação de negros fugidos que passassem de cinco, em parte territorial despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se encontrem pilões neles. Portanto, no Brasil, como em outras partes da América, esses ajuntamentos proliferaram como sinal de protesto do negro escravo às condições desumanas e alienadas a que estavam sujeitos (Moura, 2020).

No Brasil, aspectos do quilombo são apresentados apenas nos documentos portugueses ou repressores brasileiros, apagando da história verdadeira a amplitude desse sistema que acompanhou todos os séculos escravistas em nosso país (Munanga, 1996).

Nesta estrutura de apagamentos e poder, se apresentava a sociedade autoritária como referiu Reich:

Se uma minoria detém o poder político, detém também o poder de produção ideológica e da formação da estrutura geral. Consequentemente, na sociedade autoritária, o pensamento dos homens, corresponde aos interesses dos potentes políticos e econômicos. Em contrapartida a isso, na sociedade democrática trabalhista, na qual não existem interesses de poder de uma minoria, a ideologia social produzida corresponderia aos interesses vitais de todos os membros da sociedade (Reich, 1976, p. 25).

Para Décio Freitas, historiador e autor da obra *Palmares: a Guerra dos escravos* (1982), enquanto existiu escravidão no Brasil, houve também revoltas marcadas por protestos armados cujo impacto não encontra similaridade na história de qualquer outro país do Novo Mundo. Freitas afirma que esses capítulos da história brasileira não são apenas mal conhecidos, como, por vezes, são tratados como episódios marginais da história do País. Ele ainda nos lembra que Nina Rodrigues, eugenista, intelectual, pioneiro nos estudos do negro no Brasil, trazia as revoltas escravas como fenômenos da criminalidade de uma multidão e, na melhor das hipóteses, um aspecto que era relacionado a uma regressão tribal.

Foi portanto, pautado nesses interesses que se desenvolveu a historiografia e sociologia brasileiras, por muitos anos (Freitas, 1982), como tentativa de domínio da população.

O termo quilombo aparece na documentação colonial apenas no final do século XVII, com designações distintas, a partir das localidades em que as comunidades de fugitivos eram denominadas de mocambos, na Bahia, e de quilombos, em Minas Gerais e em Pernambuco (Gomes, 2015).

Importante destacar que o Quilombo dos Palmares foi o quilombo mais famoso e trazia o nome oficial para os escravizados de *Ngnhola Janja*, devido à influência bantu e das línguas bantu, bem como na organização do quilombo enquanto espaço comum.

Ynaê Lopes dos Santos escreve que:

Palmares foi um quilombo que surgiu nos últimos anos do século XVI na capitania de Pernambuco. No ano de 1597, cerca de quarenta escravos fugiram do engenho de Porto Calvo que ficava no sul da capitania. Mas aquela não havia sido uma simples fuga. Antes de escaparem, os escravos haviam feito uma verdadeira rebelião no engenho: armados com foices e pedaços de madeira, os cativos haviam massacrado a população branca que ali morava. Caso fossem capturados, era provável que recebessem a pena capital, ou seja, a pena de morte. Por isso, a fuga deveria ser para mais longe do que o habitual. Depois de alguns dias de caminhada, esses escravos resolveram parar num ponto que lhes parecia estratégico: além das terras férteis e água abundante, aquela era uma região alta, o que permitia o controle visual das áreas ao redor. Ali, no alto da serra da Barriga, foi fundado o quilombo dos Palmares (Santos, 2018, p. 39).

Ao falarmos do Quilombo dos Palmares, para o historiador Décio Freitas (1982), na história da América, Palmares apresenta importância menor, somente perante a história da revolução do Haiti, que se refere à maior conquista negra da história das diásporas, visto que os escravizados no Haiti tomaram o poder das mãos dos franceses, insurgindo-se contra a escravidão em larga escala no país. Esse fato percorreu grande parte dos países que se utilizavam da escravização de pessoas negras.

Em 1791, após dois anos da Revolução Francesa e atingida pelos reflexos, a colônia francesa chamada na época de Índias Ocidentais de São Domingos, vivenciou a maior revolta escrava do ocidente, e, após 12 anos de luta, foi estabelecido um Estado negro no país que recebeu o nome de Haiti, permanecendo até os dias atuais (James, 2010).

Ao percorrermos um pouco mais a história de Palmares, Edson Carneiro (2019), no livro *O Quilombo dos Palmares*, cujo seu nome decorre da extraordinária abundância da planta palmeira pindoba, e que a fartura de folhas fazia dominar a paisagem, descrevendo-a como uma floresta acolhedora que serviu de refúgio para milhares de pessoas negras fugidas dos canaviais, dos engenhos de açúcar, dos currais de gado das senzalas, em busca da liberdade e de segurança, como recusa aos rigores da escravidão e, mesmo diante das diversas possibilidades ameaçadoras de guerra, contra os holandeses:

Palmares chegou a ocupar uma área de 27 mil quilômetros quadrados, o que equivale ao atual estado de Alagoas. Esta vasta região foi habitada por 20 mil pessoas (um quinto da população da capitania de Pernambuco), que se dividiam em nove mocambos diferentes: Amaro, Acotirene, Tabocas, Dambrabanga, Aquatune, Subupira, Macacos, Andalaquituche e Zumbi. O principal mocambo era o dos Macacos, pois ali era a residência do chefe maior de Palmares e o local onde os demais chefes dos mocambos se reuniam para discutir os assuntos comuns do quilombo. Como ocupavam uma extensa área os quilombos ficavam bem afastados uns dos outros, sendo necessário mais de um dia de viagem para percorrer a distância entre eles. No entanto, esta distância não era sinônimo de isolamento. Para evitar que os mocambos se tornassem alvos fáceis dos capitães do mato foi criada uma rede que garantisse a proteção de todos os quilombolas. Todos os mocambos eram fortificados com paliçadas; as trilhas eram repletas de armadilhas; e os quilombolas criaram um exército muito eficiente (Santos, 2018, p. 40).

Ynaê Santos (Santos, 2018) nos conta ainda que Palmares abrigou africanos escravizados de diversas regiões do País, escravos crioulos, homens libertos e livres, falavam uma mistura do português com palavras de origem africana e indígena. Sobre a religiosidade palmarina, apresentava-se o sincretismo do catolicismo popular e a crença em deuses e entidades africanas. Considerado uma forma alternativa de organização social como

contraponto a colonização portuguesa, Palmares resistiu por dezenas de anos, demonstrando grande eficiência de seu exército.

Importante destacar, como escreve Clóvis Moura⁷⁷, não foram poucos os quilombos na geografia do Brasil. Na verdade, esse autor afirmará que: “O quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência do escravo. pequeno ou grande, estável ou de vida precária, em qualquer região que existisse escravidão lá se encontrava ele como elemento de desgaste do regime servil” (Moura, 2014, p. 163).

Nesse sentido, podemos compreender as organizações quilombolas como detentoras de um modo de existência que supririam as necessidades biológicas, de saciedade alimentar e exercício da sexualidade, que determinam fundamentalmente como necessária a organização social (Reich, 1977), como pulsão de vida, sendo sexualidade aqui entendida como o estar no mundo. A possibilidade de existência com o mínimo possível de encorajamentos.

Para Clóvis Moura (2020), onde houve escravização negra nas Américas, quilombos foram organizados e o quilombola, ou o negro marrom, se apresentou como sinal de rebeldia contra o sistema escravocrata, ocorrendo assim na Colômbia, Cuba, Haiti, Jamaica, Peru e Guianas que apresentaram movimentos e organização similar. No caso do Haiti, ligados ao culto vodu, da ilha de São Domingos, transformaram os focos de refugiados nas florestas no centro das forças organizadas que viriam conquistar a sua independência, como nos referimos acima.

Clóvis Moura foi o primeiro, por volta de 1950, a descrever o quilombo como resistência, revolta e rebelião na história brasileira, recusando-se às leituras das ciências sociais que, até então, apontavam o negro como fruto apenas de assimilação, uma vez que segundo a teoria, visava apreender o processo civilizatório do colonizador para neutralizar a resistência cultural e a aculturação, no qual referem-se as culturas que se transmitiram como únicas detentoras de conhecimentos (Moura, 1988), conceitos esses derivados da escola de Nina Rodrigues:

Os negros brasileiros podem continuar se aculturando constantemente influenciando na religião, na cozinha, na indumentária, na música, na língua, nas festas populares, mas no fundamental, esse processo não influirá nas modificações da sua situação na estrutura econômica e social da sociedade brasileira, a não ser em proporções não-significativas e individuais (Moura, 1988, p. 46).

⁷⁷Clóvis Moura: homem negro, nascido em 1925-2003, jornalista de profissão, na década de 40 iniciou pesquisas referentes a escravização negra no Brasil, questionando o lugar de subalternidade e passividade atribuída ao escravizado no Brasil pela maioria dos acadêmicos da época. Intelectual orgânico marxista confrontou escolas de Sociologia que não inseriam o sujeito escravizado na sociedade de classes. Foi reconhecido muito tardiamente como intelectual de extraordinária relevância, por meio de intelectuais mais jovens vinculados ao movimento negro de identificação marxista, resgataram e relançaram suas obras por meio de editoras parceiras e ou próprias.

Para a professora Ana Paula Procópio, Clóvis Moura foi o primeiro a colocar o negro (escravizado) como sujeito, assim como o quilombola que não está na relação estática *escravo x senhor*, pois todo escravizado era potencialmente um quilombola. O quilombola não se alforria, o quilombola, ao fugir, toma a sua liberdade (Procópio, 2023).

Para Moura (2014), o quilombo era uma das formas de reação ao escravismo, não era simplesmente a manifestação tópica, surpreendendo a capacidade que apresentava de uma organização pela resistência que oferecia, e mesmo tendo sido destruído dezenas de vezes, novamente aparecia em outros locais, plantando a sua roça, construindo suas casas, reorganizando a sua vida social e estabelecendo novos sistemas de defesa. Moura continua enfatizando que, longe de ser um fenômeno esporádico, o quilombo, constituía-se em ato formal dentro da sociedade escravista como reação organizada no combate de uma forma de trabalho contra a qual se voltava o próprio sujeito que a sustentava.

Beatriz Nascimento (2021) refere que existiram outras formas bem mais contundentes de o ex-escravo se negar ao regime de opressão, como abortos, suicídios, assassinatos de senhores e até mesmo de toda a sua descendência. Entretanto, para Reich, essa reação do escravizado, do ponto de vista energético, poderia ser compreendido como uma pulsão de morte. Importante dizer que Reich não concordava com a pulsão de morte

Portanto, para os interpretes de Clóvis Moura, o autor é o primeiro a localizar o quilombo no contexto de classe no cenário nacional brasileiro e passa, em sua análise, a inserir o indivíduo negro de maneira ativa, não apenas na historiografia, mas também na luta de classes, colocando-o como um trabalhador, mesmo que não remunerado:

A economia sem uma estrutura humana emocional ativa é inconcebível; o mesmo acontece com os sentimentos, pensamento ou ação humano sem base e consequência social. A unilateralidade de ambos os conceitos leva ao psicologismo (somente as forças psíquicas dos homens fazem história) bem como ao economismo (somente o desenvolvimento técnico faz história). Dever-se ia falar menos em dialética e compreender melhor as inter-relações vivas e cambiantes entre os grupos de pessoas, natureza e máquinas. Elas funcionam como uma unidade e ao mesmo tempo condicionam-se umas as outras; mas, em hipótese alguma, será possível dominar-se o atual processo cultural praticamente se não compreender que a estrutura psíquica é, em seu âmago, a estrutura sexual, e que o processo cultural é primordialmente um processo de necessidade sexual, que se desenrola condicionado pela preservação da vida (Reich, 1977, p. 37)⁷⁸.

Isto significa dizer que, em uma visão reichiana, a organização do quilombo se voltava para a busca de vida, onde a energia dos indivíduos escravizados buscava caminhos

⁷⁸ Grifos meus.

geográficos e na própria fisiologia para escapar aos encouraçamentos coloniais e escravocratas.

Segundo Flávio dos Santos Gomes (2015), nas comunidades negras⁷⁹ rurais existentes espalhadas por todo o Brasil, dizem sobre a continuidade de um processo muito mais longo na história da escravidão e das primeiras décadas da pós-emancipação escrava. Descreve que o olhar colonizador homogenizou indivíduos e podemos acrescentar, dizendo que desumanizou, ao atravessarem sequestrados o Atlântico, entraram em contato com um ambiente de trabalho intenso, de exploração e de produção de riquezas. O sistema colonial nas Américas se nutria cada vez mais de mão de obra escrava, para trabalhar na terra e na agricultura voltada para o mercado mundial.

Influenciado pelo panafricanismo⁸⁰, Abdias do Nascimento acredita que é fundamental correlacionar a experiência histórica dos africanos na Diáspora. Tem sido uma experiência de conteúdo essencialmente racista uma vez que são os corpos negros que foram sequestrados, violentados, roubados, além de tentativas de apagamentos e subjugação da história⁸¹ de seus ascendência, que transcende qualquer simplificação referente à escravidão e às subsequentes formas de opressão dos povos negros, encarados apenas como subprodutos do capitalismo.

Ancorado nas ideias de Fernando Góes⁸² e Guerreiro Ramos⁸³, Abdias do Nascimento (2019), ao trazer os estudos sobre o branco, acredita que a xenofobia se apresenta como um dos traços da sua consciência social, tratando-a como um fenômeno de caráter histórico, visto que os brancos tinham medo porque, na época destas migrações, se sentiam inferiores em números e em avanço cultural diante das civilizações meridionais negras, sedentárias e agrícolas.

Nesse sentido, Reich aprofundou a compreensão sobre a dinâmica psíquica da pessoa que tenta submeter e dominar os outros, incomodado com outros modos de existência. A isso ele chamou de peste emocional. Para Reich, a pessoa acometida de peste emocional inflige à força seu modo de vida aos outros. Os indivíduos com peste emocional não toleram opiniões

⁷⁹ Comunidades negras rurais: Grupos étnicos conhecidos como comunidades remanescentes de quilombos, quilombolas, ou comunidades rurais. Nome dado inicialmente nas pesquisas acadêmicas, por pesquisadores como: Roger Bastide, Florestan Fernandes, entre outros.

⁸⁰ Pan-africanismo: Ideologia nascida nos EUA no final do século XIX, que reivindicadas pelos negros norte americanos e caribenhos, tinha como foco o continente africano, entendido como Pátria da qual q escravidão os privou, envolvendo a luta contra o colonialismo e o racismo nas Américas e em outras partes do mundo (Lopes, 2011).

⁸¹ Livro *Como a Europa subdesenvolveu a África*.

⁸² Fernando Góes: Escritor e jornalista brasileiro (1915-1979), nascido em Salvador BA. Em 1970 foi eleito para a Academia Santista de Letras.

⁸³ Guerreiro Ramos: Sociólogo e político brasileiro, de relevância nas ciências sociais no Brasil. Um intelectual que escreveu sobre a patologia do branco no Brasil (1915-1982).

que ameacem seu funcionamento, ou seja, que ameacem a estrutura encorajada que construiu para si ao serem desmascarados seus motivos irracionais. A pessoa acometida pela peste emocional luta contra a possibilidade de existirem outros modos de vida (Reich, 2012).

Nascimento (2019) acreditava que *africanos* deveriam promover um Congresso Internacional para estudar os brancos da Europa e seu prolongamento arianóide no Brasil. A ciência negro africana teria o compromisso de averiguar o fenômeno mental e psiquiátrico que motivou os europeus a escravizarem outros seres humanos, com tamanha brutalidade sádica. Explicitaria, em suas origens psiconeurológicas e psicocriminológicas, a necessidade emocional que leva o branco a tentar justificar seus atos, como assassinatos, torturas, roubo e estupro, com fantasias absurdas como a de civilizar os selvagens, cristianizar os pagãos, de filantropia, diante da dominação econômica, miscigenação, democracia racial, assimilação e outras metáforas, sintomas que denunciam uma mortífera compulsão cultivada decididamente patológica.

Com diferente perspectiva, o marxista Clóvis Moura (2014) explicita as contradições do escravismo, afirmando que, para dominação, criaram-se estratégias que resultaram no racismo, afirmando que os escravos, por serem negros, eram inferiores, e por serem inferiores, eram passíveis de serem escravizados. Assim como na escravidão clássica, os escravos eram chamados de bárbaros, e, com isso, justificava-se a sua escravização. Na era moderna, pelo fato de os escravos serem indígenas, inicialmente, e, depois, negros, povos que divergiam dos padrões estéticos europeus dominantes, empregaram, assim, a mesma estratégia justificadora.

Dessa forma, o sistema econômico se retroalimentava em produzir mão de obra em abundância e pouco se comprometia com aspectos morais, isentando-se da culpa cristã, por exemplo, pois a inferiorização retirava a alma da pessoa negra, animalizando-a.

As primeiras pessoas de descendência africana nas Américas, nos séculos XVI ao XIX, de origens múltiplas, na visão dos europeus, assumiam a identidade única de africanos, como se houvesse homogeneidade para inúmeros povos, línguas, culturas e religiões. Ergueram fazendas e engenhos, plantaram cana-de-açúcar, café, milho, arroz, mandioca e algodão. Retiraram ouro e prata de montanhas e rios, além de ajudarem a desenvolver diversas cidades e seus entornos (Gomes, 2015).

Foram lavradores, mineradores e pastores que trabalharam intensamente, receberam castigos e maus-tratos, além de conhecerem índices de mortalidade altíssimos. Porém, o mar de dor da exploração a que foram submetidos fez também encontro com os oceanos culturais,

entre arranjos familiares, crenças religiosas e cosmologias, em margens sem fins eles forjaram (Nascimento, 2021).

Leda Maria Martins (2021), ao citar Henri Gates, nos conta que os africanos que cruzaram o mar Atlântico não vieram sós; com a ancestralidade negra, vieram as suas divindades, seus modos singulares e diversas visões de mundo, sua alteridade linguística, artística, étnica, técnica, religiosa e cultural, suas diferentes formas de organização social e de simbolização do real.

Com o genocídio indígena, o africano escravizado foi quem construiu, durante três séculos e meio, as estruturas deste País, regando o chão com seu suor, lembrando, mais uma vez, os canaviais, os algodões, o ouro, o diamante e a prata, os cafezais, e os demais componentes da formação econômica brasileira, que se nutriram do sangue martirizado do escravo. Para Nascimento (2019), o indivíduo negro está longe de ser um corpo estranho, pois ele é o próprio corpo e alma deste País.

Sobre o genocídio indígena, a colonização europeia nas Américas iniciou um genocídio que teria eliminado de 90 a 95% dos povos originários deste Continente. Portanto, o maior genocídio da história humana ocorreu com os povos originários das Américas. No Brasil, o genocídio indígena ainda não acabou, persistindo por meio do aniquilamento das línguas, das dificuldades de demarcações de terras, bem como invasões de reservas já demarcadas, com assassinatos de lideranças dos povos originários e o não cumprimento de políticas de saúde e assistência para essa população, deixando-os morrer de fome e de doenças transmitidas pelo colonizador, refletindo a biopolítica⁸⁴ e na necropolítica⁸⁵.

Abya Yala é o nome indígena utilizado para referir-se ao território conhecido como América, na tentativa de descolonizar o pensamento e o modo de viver da sociedade (Viezza e Grondin, 2021). Em outro momento histórico, Lélia González apresenta o termo América Ladina⁸⁶, como requisição territorial por aqueles que formavam o território continental, mas eram invisibilizados.

Para Beatriz Nascimento (2021), o quilombo apresenta-se como um paradigma histórico, que ainda não havia sido compreendido como tal, impondo sua força frente a outros modelos de visão de mundo, e sua compreensão para os descendentes de africanos no mundo. Acredita que, como história vivida, devido aos diversos registros realizados por esse povo,

⁸⁴ Biopolítica: termo foucaultiano que significa.

⁸⁵ Necropolítica: termo cunhado por Mbembe inspirado na Biopolítica de Foucault.

⁸⁶ América ladina: categoria político-cultural criada por Lélia González, referente a formação histórico-cultural do Brasil, de um nível inconsciente, suas influências inconscientes são exclusivamente europeias e brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o T pelo D para aí, sim ter o seu nome assumido com todas as letras.

não interrompeu sua trajetória, ao contrário, está arraigado nas mentes e corpos dos brasileiros.

Entretanto, como a história é contada geralmente por pessoas brancas, de família escravagistas e beneficiárias, direta ou indiretamente, do sistema, compreendem também que negar, diminuir e estereotipar a história é um jeito de dominação, reforçando as noções das pessoas negras como seres primitivos, malfeitores e irresponsáveis, e, conseqüentemente, dos quilombos como bandos destituídos de caráter político (Nascimento, 2021).

A sociedade colonial utiliza-se do funcionamento *empesteado*⁸⁷ para julgar e limitar outras vidas e formas de existências.

A repetição das generalizações na bibliografia que estuda especificamente o quilombo, desde as primeiras décadas deste século, deve-se, em parte, ao fato de os negros, como grupo subordinado, desconhecerem a escrita utilizada pelos colonizadores, ao mesmo tempo que o sistema educacional brasileiro não aceitava os ex-escravos no passado. Nesse sentido, sua mística percorre a memória da coletividade negra e nacional, não mais como guerra bélica declarada, mas como um esforço de combate pela vida, e o quilombo convoca um processo de ação, atividade, importância histórica de processo contínuo e evidentemente dinâmico (Nascimento, 2021).

Sendo Beatriz Nascimento uma das maiores pesquisadoras sobre quilombos no Brasil, insere o movimento como herança do quilombo, quando enfatiza o dinamismo que essa sociedade alternativa trazia para toda a sociedade, como esperança e pulsação de vida.

Para Reich (1977), as necessidades humanas são formadas, transformadas e subjugadas pela sociedade, assim se forma a estrutura psíquica do ser humano, que não é inata, mas se desenvolve no indivíduo, no conflito constante entre necessidade e sociedade. Portanto, não existe uma estrutura de impulsos inata, pois a estrutura existente é adquirida nos primeiros anos de vida. Inata é apenas uma maior ou menor quantidade de energia. Reich apresenta um exemplo disso, quando cita o lugar do vassalo que, diante da abstenção sexual, visto que ao mesmo tempo que obedece servilmente, também se rebela.

A busca da Teoria Reichiana como ciência psicológica é que o indivíduo possa ser *livre*, e ao saber como foi estruturado e quais couraças compuseram sua história. Da mesma maneira, deverá identificar quais forças devem ser empregadas para se alcançar o objetivo (Reich, 1977), ou seja, flexibilizar as couraças.

⁸⁷ Empesteado: termo referente ao conceito de peste emocional, desenvolvido por W. Reich para retratar a neurose social.

Clóvis Moura (2020) também trará o aspecto do dinamismo, quando aponta uma revisão na história social do Brasil, ao dizer sobre a importância dos quilombos na dinâmica da sociedade brasileira, pois eles manifestam-se nacionalmente como afirmação e exemplificação da luta contra o escravismo e as condições em que os escravizados viviam. Saber até que ponto era protesto, essa posição de resistência individual ou grupal correspondia à possibilidade de um projeto de nova ordenação social. O autor, sugere que as sociedades escravistas conheceram ainda várias formas de protesto como insurreições, rebeliões, assassinatos, fugas e morosidade na execução das tarefas que se misturavam com a intolerância dos senhores e a brutalidade dos feitores. Outras experiências tiveram aqueles que escaparam, muitas vezes coletivamente, e formaram comunidades, procurando estabelecer-se com base econômica e estrutural social própria.

Para Reis e Gomes (2021), as revoltas retrataram o estilo mais radical de protesto coletivo dos escravizados, embora não fossem tão frequentes como os quilombos.

Beatriz Nascimento conta que durante os anos de sua pesquisa sobre quilombos no Brasil, o que mais lhe incomodava era a tendência que esse fenômeno histórico, tinha para cair no esquecimento, tanto na literatura oficial e historiográfica, quanto na memória oral. Todavia, identificou um paradoxo que, formado por lembranças esporadicamente recorrentes, o fazia irromper de tempos em tempos na memória nacional (Nascimento, 2021).

Nesse ponto, a memória do quilombo demonstra manifestar-se como repertório marcado no corpo, que emergia para consciência e era utilizado como recurso coletivo de força e movimento.

Beatriz Nascimento (2021) entende o quilombo como espaço ancestral e composto por ritos iniciáticos, que possibilitam o fortalecimento do indivíduo como um território que se desloca no espaço geográfico, incorporando um paradigma vivo e atuante no território americano, fundado pelos seus antepassados, que foram escravos e quilombolas. Ela introduz, o conceito de aquilombamento como um modo de ação, organização e identificação desses indivíduos, fazendo de espaços negros, espaços de potência, quando afirma que ao agirem nos seus locais, seja no terreiro místico, nas comunidades familiares, nas favelas ou nos espaços recreativos, os povos africanos da América provocam mudanças nas relações raciais e sociais.

Beatriz Nascimento realiza um salto, colocando o quilombo como ação de aquilombamento e, assim, possibilita que os espaços negros tornem-se quilombos existenciais como lugares de apoio e cuidado coletivo.

Lélia González também apresentará a mesma percepção em seu artigo *De Palmares as escolas de samba, estamos aí* (2020), como crítica ácida, reivindicando o lugar histórico,

político e afetivo dos grupos negros. González, inclusive, auxilia como consultora intelectual, o sambista Candeia, que, em 1976, desencantado com os rumos do Grêmio Recreativo Escola de Samba Portela, cria a escola de samba Quilombo⁸⁸, na busca subjetiva por um resgate às raízes negras e, suponho eu, em um território que fosse protegido. Essa história está contada no livro de sua autoria com Isnard Araújo, chamado *Escola de Samba: a árvore que esqueceu a raiz* (2023).

Mariléa de Almeida (2022) faz relevante crítica ao apontar que no tema quilombo é tendência apresentar a identidade quilombola como dada, bem como naturalizar a relação do sujeito com o espaço. Mariléa defende o *tornar-se quilombola*⁸⁹, trazendo a aprendizagem e os modos de subjetivação e sujeição, ancorada na fundamentação foucaultiana, como uma maneira de escapar da essencialização do indivíduo.

Se ocorre um *tornar-se*, falamos de construção, um processo que não é inerente ao sujeito, seja pelo lugar de nascimento, pelos laços familiares, aspectos biológicos ou cor de pele, mas que se constitui a partir de inúmeros fatores. Lembremos Simone de Beauvoir, que defendeu que ser mulher é um *tornar-se mulher*, ou Neuza Santos Souza, com o *tornar-se negro*.

Beatriz Nascimento (2021) refere que, ao ocupar o espaço com seu corpo físico, o território-existencial, esses indivíduos se apropriam da cidade, reproduzindo o modo dos antigos quilombolas, tornando-se, como aqueles, visíveis ao regime. Fazem desse um espaço descontínuo no tempo, provocando linhas de fuga⁹⁰, a partir de elementos de dinamização que geram um meio social específico. Santos (2020) afirma a aproximação de Beatriz Nascimento com autores da chamada Filosofia da Diferença, ao inserir em sua escrita conceitos como devir, diferença, multiplicidade, territorialidade existencial, desterritorialização, minorias e a forte influência que passou a ter de Nietzsche, Deleuze, Guattari e Foucault, no aprofundamento dos aspectos subjetivos do estudo dos negros no Brasil em suas obras.

Diversos autores negros, ao estudarem organizações negras, vão citar as associações, clubes associativos, bailes blacks, irmandades negras, congadas, escolas de samba, festas negras, entre outros, como espaços de fortalecimento da identidade negra e compreendidos como espaços negros que os protegiam de uma sociedade hostil, que ao encontrar semelhantes, dividiam tristezas e alegrias (Barbosa e Ribeiro, 2007).

⁸⁸ Escola Quilombo: Grêmio Recreativo de Arte Negra e Escola de Samba Quilombo foi uma escola de samba da cidade do Rio de Janeiro. Fundada pelos compositores Candeia, Nezinho, Wilson Moreira e Mestre Darcy do Jongu, em 8 de dezembro de 1975.

⁸⁹ Grifos meus.

⁹⁰ Conceito deleuziano referente a linha que possibilita a subjetividade alcançar um campo novo ampliando possibilidades e abrindo fissuras em uma rigidez psíquica, social ou política.

Em minha compreensão da dinâmica coletiva, a população negra buscou organizar-se de diversas e diferentes maneiras na sustentação pelos corpos que se faziam no coletivo.

Cláudia Adão (2023), em sua tese *Territórios de Vida: resistências, existências e produção de cuidado por mulheres negras*, ao pesquisar mulheres negras da zona Leste da cidade de São Paulo, se utilizou de marcadores culturais e simbólicos como delimitadores de territórios negros, evidenciando as formas de existências, modos de vida, identificação coletiva e pertencimento por meio dos diversos tipos de associações que compõem esses territórios e essas mulheres.

Sodré (2019) nos explica que a história de uma cidade, de um lugar, de um território é a maneira como os habitantes ordenaram as suas relações com a terra, o céu, a água e outros seres humanos e viventes, logo, dá-se em um território, que o espaço é exclusivo e ordenado por trocas que a comunidade realiza na direção de uma identidade grupal.

4.4 Quilombos são corpos coletivos

Entendo que falar de quilombo é sempre falar de coletivo e da coletividade que se traduzem nos corpos, histórias e sentidos que se constituem no fazer junto. Quilombo diz respeito à potência de agir e à repercussão sentida no contato com o outro, efeito da ação do outro sobre mim. Isso somente é possível no encontro.

Embebida de um caráter político, Beatriz Nascimento (2021) afirma que o quilombo se torna importante para os negros na atualidade pelo fato desse evento histórico fazer parte de um universo simbólico em que seu caráter é libertário. O quilombo pode ser um impulsionador na produção de subjetividade, na tentativa de afirmação racial e cultural desse grupo, apresentando-se como sustentação e inspiração de corpos que estão em movimento.

Falar de Quilombo, para Beatriz Nascimento (Gerber, 1989), é tratar de corpos e coletividades. Essa autora acredita que o quilombo somente se faz no coletivo, é composto por pessoas, e o fundamento do quilombo é a terra. Para ela, o quilombo, especialmente o de Palmares, podia ser considerado⁹¹ como um projeto de nação, protagonizado por negros, mas inclusivo de outros setores subalternos. Quando assume a vertente política do termo, expande seu significado para abranger um território de liberdade, não apenas referente a fugas, mas como uma busca de um tempo/espaço de paz.

⁹¹ Cria: conceito associado a um significado de identidade territorial. É um termo utilizado frequentemente pela população periférica, definindo pessoas geralmente jovens que nasceram ou viveram desde a infância nesses lugares e quem divide com a comunidade a memória do lugar (MIRANDA, 2022).

Consciente que, na atualidade, o quilombo se faz não mais no território geográfico, mas sim no território a nível de simbologia, para Beatriz Nascimento, a terra é o meu quilombo e o espaço onde está é o seu quilombo (Ratts, 2006), lugar que é possível *ser*⁹².

Para Beatriz Nascimento, a indagação de identidade de um indivíduo negro, em especial, quilombola, tem sido estudada nos termos da identidade étnica, aliada à formação de um território. No entanto, o processo de constituição de coletividades negras, enquanto qualificadoras de um espaço, não se extinguiu em 1888 e não está restrito a territórios permanentes. O corpo negro plural constrói e qualifica outros espaços negros, de várias durações e extensões, nos quais seus integrantes se reconhecem. Para Beatriz Nascimento, a África e o Quilombo são terras-mãe imaginadas (Ratts, 2006). Uma imaginação necessária e um sonho acolhedor que proporciona sustentação

Alan Miranda (2022), em suas pesquisas, afirma que foi por meio das trocas, experiências e memórias sobre o lugar em que foram vividas suas primeiras experiências infantis, que ele notou o legado de afetos e memórias que possibilitavam se sentir *cria* do Morro, afirmando assim, o território como produtor de existências e resistências negras.

Tulane Paixão (2022) nos exemplifica o fato, ao falar sobre a sua vivência na comunidade Oswaldo Cruz, no Rio de Janeiro, importante reduto do samba brasileiro, uma vez que sente a comunidade como elo restaurador do que o racismo lhe causou, bem como agente de formação nas instâncias de contato com as implicações político-psicológicas desses movimentos de encontro e significação que se estabelecem no território.

A ideia de território, Nascimento coloca em evidência o tema de identidade, por referir-se à demarcação de um espaço na diferença com outros. Conhecer a exclusividade ou a pertinência das ações relativas a um determinado grupo, significa também localizá-lo territorialmente (Nascimento, 2021).

No Brasil, o patrimônio simbólico do negro, ou seja, a memória cultural da África, afirmou-se como território político, mitológico e religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se reterritorializar na Diáspora, através de um patrimônio simbólico constituído por meio de um saber, que se vinculou ao culto a muitos Deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais (Sodré, 2019). Assim, podemos dizer que foi a maneira encontrada de fazer corpo.

⁹² Grifos meus.

Concordando com essa afirmação e amplificando a percepção comunitária do quilombo, Antônio Bispo dos Santos, carinhosamente conhecido como *Nego Bispo* (Bispo dos Santos, 2023), intelectual orgânico e quilombola do estado do Piauí, diz que não se faz o quilombo sozinho, pois para fazer os quilombos, foi preciso transportar os saberes de África, somados aos saberes dos povos indígenas, que alertaram sobre funcionamentos diferentes quando atravessado o Atlântico.

Em seus textos, Nego Bispo (2023) traz a dimensão de coletividade, quando compartilha que nos quilombos existem relacionamentos, não aglomerações, pois aglomerações são feitos de corpos que não se conhecem, que não se tocam. O quilombo é constituído por povos de trajetórias, da circularidade, em que não se termina, pois é começo, meio e começo, formando um movimento espiralar.

Compreendo que Bispo reforça que as vidas quilombolas não se encerram, não têm fim, bem como não são esquecidas, permanecem vivas e pulsantes no funcionamento da localidade e das relações.

Antônio Bispo apresenta, também, o termo confluência como composição, somatória de saberes vividos e ancestrais que vão compor um novo fazer justamente no encontro. Nessa busca do mesmo sentido de saberes, formam-se os quilombos, inventados pelos povos afro-confluentes, em conversa com os povos indígenas. Ao dizer que, no dia em que os quilombos perderem o medo das favelas, que as favelas confiarem nos quilombos e se juntarem às aldeias, todos em confluência, o asfalto vai derreter (Bispo dos Santos, 2023), parece ser um chamado ao corpo coletivo de territórios familiares, que possuem demandas e origens comuns.

Portanto, o quilombo se organiza e se estrutura a partir dos corpos que se refletem, que se apoiam e que se sustentam, conforme aponta Beatriz Nascimento, no documentário *Orí* (Nascimento, 1989). Nesse documentário, ela cita a filosofia de origem africana, que trará a interdependência no existir, compreendendo que não é possível se constituir sozinho, e que a vida ganha sentido no coletivo.

Nego Bispo apresenta um existir unificado com a natureza, pois explica que, no sistema cosmológico, há confluência, não refluência:

A água não reflui, ela transflui e, por transfluir chega ao lugar de onde partiu, na circularidade. Ou seja, ela vai na correnteza, encontra outras águas, fortalece-se na correnteza, mas ao mesmo tempo evapora, percorre outro espaço, em forma de nuvem e chove. A chuva vai para outros lados, mas também volta para as nascentes. As nascentes saem do Cerrado e vão confluindo. Confluindo e transfluindo, elas também evaporam e retornam em forma de chuva. Elas não vem pelo mesmo

percurso, caminho ou curso. Elas vem na circularidade. Transfluem e confluem, mas não refluem. Só no transporte é possível refluir: você pode ir e voltar. A refluência só existe na linearidade. Quando não há circularidade, você terá que voltar, por onde você foi. Na transfluência, não há volta, porque ela é circular. Ao mesmo tempo que algo vai, fica; ao mesmo tempo que fica, vai sem desconectar (Bispo dos Santos, 2023, p. 50-51).

Na citação, Nego Bispo, ao falar a partir do movimento da natureza, descreve de maneira poética, e ao mesmo tempo simples, os múltiplos atravessamentos, que ocorrem no espaço e no coletivo, inclusive na natureza.

Beatriz Nascimento, talvez aqui, dialogue com a crítica realizada por Mariléa de Almeida, quando esta apresenta o viés do essencialismo contido na história dos quilombos e quilombolas. Nascimento relata que a liberdade se apresentava como uma das motivações para os escravos procurarem os *quilombos*. Mas pesquisar as dinâmicas temporais da história dos quilombos necessitará de uma compreensão na qual apareça a complexidade das suas instituições e a evolução da sociedade global (Nascimento, 2021), e acrescento eu, necessitará olhar para as histórias individuais na composição desta história coletiva.

Indo nessa mesma direção, Spinoza⁹³ (2022) afirma que a formação dos coletivos humanos se enlaçam a processos imitativos que acontecem na seara da imaginação. A vida coletiva surge a partir do contágio afetivo entre pessoas que nem se conhecem inicialmente.

Desse modo, mais do que exercer um enfrentamento para uma mudança social, alguns pesquisadores acreditam que o quilombo pode ser uma atitude dos negros para se conservarem no sentido histórico e de sobrevivência grupal, e que ele se apresenta como assentamento social, como uma organização que cria uma nova ordem interna e estrutural (Nascimento, 2021).

De maneira pioneira, Beatriz Nascimento apresenta o grupo como um movimento que começa a sentir necessidade de se afastar da ordem oficial e que, ao passar por crises, homens e mulheres comprometidos, necessitariam de um corpo coletivo mais concreto e real. Defende que essa crise deve se dar de uma forma que reflita o corpo psiquicamente, possibilitando, a partir de incômodos psíquicos, suscitar elaborações subjetivas, que fortaleceriam laços e justifiquem as atitudes que busquem ampliação de vida.

Apontando inter-relações grupais, Nascimento acredita que o fator exógeno do grupo pode desempenhar um papel significativo no desequilíbrio momentâneo do grupo que se está formando, podendo estar articulado ao desequilíbrio da sociedade como um todo, ou sofrer a

⁹³ Proposição 3: “As ações da mente proveem essencialmente das ideias adequadas, enquanto paixões dependem exclusivamente das ideias inadequadas” (Spinoza, 2022, p. 104).

influência de acontecimentos como a desorganização da vida econômica do País. Portanto, o Quilombo permanece enquanto recurso de resistência e enfrentamento (Nascimento, 2021).

No início do século XX, principalmente nas primeiras décadas, a repressão à capoeira, bem como a elementos negros que mantinham seus costumes culturais, lúdicos e religiosos, era tão forte como em relação ao quilombo no século anterior, como contado no primeiro Capítulo. E essa repressão tomava formas mais completas e variadas (Nascimento, 2021). Assim podemos presumir que a fuga é motivada por uma necessidade de resistência, e não para a acomodação.

Condenada a sobreviver imersa na hostilidade, a sociedade afro-brasileira tem persistido sob o signo constante de tensão. Podemos dizer que de tensão também se fez o quilombo. Numerosas foram as formas de resistência que o negro conservou ou incorporou na luta árdua pela manutenção da sua identidade pessoal e histórica (Nascimento, 2021).

Muitos desses quilombos se organizam no interior de um arcabouço ideológico, ou seja, a fuga implica uma reação ao colonialismo. É no final do século XIX que o quilombo recebe o significado ideológico contra as formas de opressão. Sua mística vai alimentar o sonho de liberdade de milhares de escravizados em plantações de São Paulo, na maior parte das vezes, através da retórica abolicionista (Nascimento, 2021).

Gabarron-Garcia (2023) dirá, inspirado na Teoria Reichiana, que a repressão sexual impelida sobre a vida cotidiana pelas forças reacionárias se constituiria no objeto da luta verdadeira. Pois uma vez liberada a energia sexual, o caminho seria a realização da potência necessária para a verdadeira revolução.

Quilombo passou a ser sinônimo de povo negro, sinônimo de comportamento do negro e esperança para uma melhor sociedade. Passou a ser sede interior e exterior de todas as formas de resistência cultural. Tudo, de atitude à associação, seria quilombo, desde que se buscasse maior valorização da herança negra. Beatriz Nascimento aponta que se faz necessária uma análise das subjetividades do povo brasileiro, para se compreender porque o quilombo aparece no inconsciente coletivo dos negros e da intelectualidade brasileira (Nascimento, 2021). Mais um estudo para a psicologia brasileira.

Por tudo isso, o quilombo parece representar um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira para uma maior autoafirmação negra nacional.

Do ponto de vista legal, referente aos quilombos enquanto espaços geográficos, foram criadas políticas de reconhecimento agrário e histórico das comunidades quilombolas, por meio de legislação e políticas de cuidado. Entretanto, pouco se avançou. Para Mariléa de

Almeida (2022), por vezes, nessas comunidades, se evidenciou que o desamparo social é consequência da forma predominante de governar os corpos daqueles que vivem nas comunidades quilombolas, impondo-lhes condições desumanas e evidenciando como o racismo governa as condutas por meio das tecnologias de poder, permitindo a agressão e justificando a destruição corporal ou simbólica daquelas populações, já que ao se tratar de territórios quilombolas, fala-se de uma série de práticas, saberes e valores que se perdem diante das dificuldades de continuar vivendo a partir de seus modos de vida tradicionais.

Mariléa (2022) acentua que o racismo pode ser pensado como uma forma cuja a racionalidade integra os processos de morte e de exclusão expondo tanto a materialidade corporal, como as dinâmicas de subjetivação que passam pelas tecnologias de poder expressas pela excessiva burocratização do processo jurídico, dificultando o acesso afetivo ao direito territorial em que o corpo é afetado pelo cansaço da espera. Pelas frequentes ameaças de perder a terra diante das investidas das incorporações imobiliárias e o medo que tem sido o afeto presente e constante entre as populações quilombolas. E, por último, os modelos normativos de identidade construídos sob perspectivas culturais essencializantes, visto que a valorização cultural tem sido a forma sofisticada de invisibilizar os efeitos do racismo nas comunidades quilombolas. Nesse caso, há certa tendência de exorcizar corpos, bem como de folclorizar as práticas culturais em uma governamentalidade racista.

4.5 Quilombagem e Quilombismo: constituição de corpos políticos

Quilombagem e quilombismo são duas palavras que se originaram da ideia de quilombo, mas que em suas etimologias apresentam-se quase que como verbo, pois foram palavras criadas com a responsabilidade de transmitir tanto o retrato de uma reação existente pelos negros escravizados, como a contínua necessidade de uma prática libertária. Entretanto, na minha compreensão, tanto a primeira como a segunda somente puderam, ou poderão, acontecer na força organizativa e potente do coletivo.

Quilombagem é um conceito criado por Clóvis Moura (2023) para se referir ao movimento dos negros escravizados na formação dos quilombos. O conceito designa um movimento de rebeldia permanente, organizado e dirigido pelos próprios escravizados, que se verificou durante o escravismo brasileiro em todo o território nacional.

Esse termo faz sobressaltar o protagonismo na execução de atitudes, comportamentos e lutas dos escravizados. Movimento de mudança social provocado, ele foi uma força de desgaste significativa ao sistema escravista. Demoliu as suas bases nívéis econômico, social e

militar interferindo poderosamente para que esse de trabalho entrasse em crise ou fosse substituído pelo trabalho livre (Moura, 2023).

Buscando a emancipação que antecede, em muito, o movimento liberal abolicionista, o quilombo tem um caráter mais radical, sem nenhum elemento de mediação entre o seu comportamento dinâmico e os interesses da classe senhorial. Somente a violência poderá consolidá-la ou destruí-lo: de um lado os escravos rebeldes, de outro, os seus senhores e o aparelho de repressão a essa rebeldia. O quilombo aparece, assim, como aquele módulo de resistência mais representativo, quer, por sua quantidade, quer por sua representatividade histórica, que já existiu na história brasileira (Moura, 2023).

Para Reich, seria necessário que a psicologia crítica se detivesse a pensar quais os mecanismos que contribuem para impedir que o indivíduo que sofre violência, reaja à violência sofrida na proporção da agressão vivenciada (Gabarron-Garcia, 2023).

Já o Quilombismo foi um termo criado por Adias Nascimento (2019), que se refere à urgente necessidade do negro brasileiro em recuperar a sua memória. Semelhante fato tem acontecido com a memória do negro-africano, vítima, quando não, de graves distorções, da mais cruel negação do seu passado histórico.

O Quilombismo se constitui a partir da coletividade e da conscientização da população, não apenas ao se reconhecer, mas, principalmente, na atuação política e intelectual das relações, no sentido de recuperação do que nos foi roubado.

Abdias Nascimento (2019) ressalta que a memória dos afro-brasileiros não se inicia com o tráfico escravo e nem nos primórdios da escravidão de pessoas do continente africano, no século XV. Dessa realidade é que nasce a demanda urgente para o negro defender sua sobrevivência e assegurar a possibilidade de ser. Os quilombos resultaram dessa exigência vital dos africanos escravizados, no esforço de resguardar a sua liberdade e dignidade através da fuga ao cativeiro e da organização de uma sociedade livre. A multiplicação dos quilombos fez deles um autêntico movimento amplo e permanente dos descendentes de africanos, que se recusavam à submissão, à exploração e à violência do sistema escravista (Nascimento, 2019).

Portanto, o Quilombismo se organiza em formas associativas que tanto podiam estar localizadas no seio de florestas de difícil acesso, que facilitavam sua defesa e organização econômico-social própria, como também assumiam modelos de organizações permitidos ou tolerados, frequentemente com extensivas finalidades religiosas (católicas), recreativas, beneficentes, esportivas, culturais ou de auxílio mútuo (Nascimento, 2019).

Os quilombos preencheram uma relevante função social para a comunidade negra e na sustentação da comunidade africana. Encarados como verdadeiros focos de resistência

física e cultural, eram identificados como uma rede de associações, irmandades, confrarias, clubes, grêmios, terreiros, centros, tendas, afoxés, escolas de samba, gafieiras que foram e são quilombos de fato na sociedade⁹⁴. Para Abdias do Nascimento, contudo, tantos os espaços permitidos como os ilegais formavam uma unidade, uma única afirmação humana, étnica e cultural, a um tempo, integrando uma prática de libertação que assumia o protagonismo da própria história. Essa rede sofisticada de significações e essa práxis afro-brasileira foram chamadas de Quilombismo (Nascimento, 2019).

Compreendo que, enquanto a *Quilombagem* foi denominada como um movimento histórico da luta negra pela liberdade ainda no período da escravidão, o *Quilombismo* se refere ao pós-abolição, na busca de espaços negros, que proporcionassem fortalecimento destas corporeidades.

Com efeito, o Quilombismo tem se revelado como um fator capaz de mobilizar disciplinadamente o povo afro-brasileiro por causa do profundo apelo psicossocial de suas raízes. Eles estão emaranhadas na história, na cultura e na vivência dos afro-brasileiros, ao mesmo que são um modo de organização que intenciona a proteção da vida e a preservação das pessoas negras.

Para Abdias Nascimento (2019), Beatriz Nascimento é quem traz essa visão do quilombo como um local onde a liberdade era praticada, onde os laços étnicos e ancestrais eram revigorados, afirmando ter o quilombo exercido um papel fundamental na consciência histórica dos negros brasileiros. Percebe-se o que o ideal quilombista é difuso, porém acredita-se ser consistente, permeando todos os níveis da vida negra.

Beatriz Nascimento delineou a relação entre o quilombos africano e brasileiro, evidenciando que o corpo negro se constitui e se redefine na experiência da Diáspora e na transmigração. Da senzala ao quilombo, do campo à cidade, do Nordeste ao Sudeste, seus textos apresentam uma redefinição corpórea (Ratts, 2006).

O corpo coletivo é quando o território se torna corpo. Sendo assim, no próximo Capítulo, identificaremos, nos relatos da pesquisa, e na revisão bibliográfica sobre o tema, quando o corpo se torna território.

⁹⁴ Atualmente nomeados de Quilombos urbanos: espaços culturais que se auto identificam como Quilombos, ancorados no conceito de Quilombismo criado por Abdias do Nascimento e discutido neste trabalho.

CAPÍTULO 5 – CORPO TERRITÓRIO: CORPOS DE MULHERES QUILOMBOLAS

Este Capítulo tem o objetivo de apresentar a experiência da pesquisa de campo vivenciado nas comunidades quilombolas *Córrego do Rocha* e *Córrego do Narciso do Meio*, com as mulheres dessas comunidades rurais.

A pesquisa foi realizada com o objetivo de captar a percepção de corpo para as mulheres dos referidos quilombos, a partir dos atravessamentos de ser mulher, negra e quilombola. Compreender quais recursos, amparos, suportes são cotidianos e historicamente construídos nesse lugar de existência.

Desse modo, intencionou-se detectar como as mulheres dos quilombos percebem suas corporeidades por meio dos atravessamentos geográficos, históricos, ambientais, relacionais e afetivos. Analisar quais são as estratégias de autocuidado individual e coletiva utilizadas, além de incentivar a ampliação de repertórios para autopercepção, bem como recursos para o autocuidado.

Esta pesquisa se propõe a entender como o território sustenta os corpos, como é sentido e significado por quem vive, transita e pertence ao lugar (Silva, 2020). Lugar, que neste trabalho, deve ser entendido em seu aspecto geográfico, mas, prioritariamente, a partir das relações e organização de vida.

Nessa etapa do trabalho acadêmico, continuamos a pensar corpos de mulheres quilombolas em diálogo com a Teoria Reichiana, com políticas públicas da área da saúde, da geografia, da psicologia e dos saberes tradicionais como forma de ampliar a cosmo percepção de maneira interdisciplinar.

Ao identificarmos o quilombo como um corpo coletivo, por aspectos históricos, afetivos e/ou políticos, intencionamos trazer uma análise sobre o conceito de corpo que se organiza, define e se expressa não apenas a partir de questões da territorialidade física e afetiva.

Território é um conceito que tem se ampliado e amplificado por inúmeros autores, tais como Muniz Sodré, Milton Santos, Beatriz Nascimento, Leda Maria Martins, Júlio Tavares, Antônio Bispo dos Santos, Selma dos Santos Dealdina, Givânia Maria da Silva, entre outras e outros da própria América Latina, quando abordam território ancorado em diferentes dimensões de análise.

Milton Santos afirma que “O território é o lugar que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir das manifestações da sua existência” (2011, p. 13). Dessa forma, são muitas as forças que se fazem presentes, estão em correlação e se atravessam na constituição de um território.

Foi na observação do trabalho com as mulheres quilombolas que nos aproximamos do território como corpo e o corpo como território de saúde, de cuidado, de subsistência, de existência, de ancestralidade, de conexão, de contato, de prazer e de pertencimento. Fazemos a discussão dos dados da pesquisa de campo para identificarmos como as mulheres quilombolas enxergam seus corpos e corporeidades.

5.1 Como tudo começou: o despertar para a pesquisa de campo

A inspiração da pesquisa surgiu de um convite por parte da professora dra. Denise Nacif Pimenta⁹⁵, para promover, de maneira pontual, uma atividade que abordaria o tema

⁹⁵ Denise Nacif Pimenta: é antropóloga e pesquisadora do Instituto René Rachou, Fiocruz Minas Gerais, Fundação Oswaldo Cruz.

saúde mental com as mulheres do *Quilombo Córrego do Rocha*. Denise, que além de professora e pesquisadora da Fiocruz Minas, está em formação como psicoterapeuta corporal em Análise Bioenergética, solicitou que fosse feito um trabalho corporal com as mulheres quilombolas, pois acreditava que trazer o corpo para o primeiro plano em um espaço de cuidado com a saúde mental poderia beneficiar aquelas mulheres, amparada por seu conhecimento prévio da comunidade.

A proposta era realizar um grupo com as mulheres quilombolas, como uma das atividades de conclusão do projeto *Comunidades quilombolas e Covid-19: desenvolvimento de tecnologias sociais para promoção de saúde no Médio Jequitinhonha, Minas Gerais*, que consistia na execução de uma pesquisa-intervenção de análise de dados e fomento de políticas de saúde do Instituto Renê Rachou, unidade da Fiocruz Minas.

No quilombo, foram desenvolvidas algumas tecnologias sociais que são instrumentos ajustáveis, inclusivas e possíveis de serem geridas pelos moradores, além de funcionarem a partir da lógica da economia solidária. As tecnologias sociais empregadas foram as barraginhas, banheiro biológico, cercamento da nascente, cacimbas, entre outros (Gonçalves, Valente e Mendes, 2024).

Após a primeira experiência de contato, a partir do encontro realizado na comunidade quilombola, se construiu uma convergência da pesquisa de mestrado, proposta inicialmente nomeada de *Corporeidades Negras: Aproximação da obra de Wilhelm Reich e psicanalistas negros diaspóricos*⁹⁶, com a continuidade do projeto da Fiocruz *Comunidades Quilombolas no Vale do Jequitinhonha, Saúde Mental e Promoção de Políticas Públicas no contexto da Covid e pós-Covid-19*, o qual visava desenvolver estudos sobre as consequências da Covid-19 e o impacto na saúde mental e possíveis efeitos na vida dessas mulheres. Vale destacar que pesquisas (Schall et al., 2022; Gonçalves Et al., 2024) têm demonstrado que as investigações das categorias gênero e raça são fundamentais para se compreender as consequências na dimensão social e psíquica do adoecimento, por serem as mulheres as que mais sentem implicações negativas, diante da sobrecarga do trabalho doméstico, cuidado com os filhos, pais, maridos e comunidade.

No primeiro momento, nos chamou atenção a receptividade com que a comunidade me recepcionou, em especial as mulheres quilombolas, que demonstraram não apenas aceitação da psicologia, mas da própria proposta corporal.

⁹⁶ Corporeidades Negras: Aproximação da obra de Wilhelm Reich e psicanalistas negros diaspóricos.

5.2 Políticas de Saúde Integral para a População Negra: *cumé* que a/o quilombola fica?⁹⁷

Este item se faz importante neste Capítulo, visto que estamos abordando a Saúde da População Negra, somado a especificidade das participantes da pesquisa serem quilombolas, residentes do campo e pessoas do gênero feminino. Além disso, ao abordarmos a saúde mental da população quilombola, faz-se necessário integrarmos o entendimento de saúde, compreendendo que a saúde mental terá correlação com a saúde física.

A legislação brasileira entende por quilombo “toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado” (Costa e Scarelli, 2016, p. 357). São grupos étnico-raciais negros que apresentam contato territorial específico, além de evidente resistência à vivência de opressão histórica no País.

Segundo o historiador Flávio dos Santos Gomes (2015), estão espalhadas por todo o Brasil comunidades negras rurais, algumas já em áreas urbanas e suburbanas de grandes cidades e remanescentes de quilombos, que são continuidades de um processo muito mais longo na história da escravidão e das primeiras décadas da pós-emancipação, época em que inúmeras comunidades de fugitivos do sistema escravocrata, assim como indígenas e desertores, produziram histórias complexas de ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial próprias baseadas no parentesco, no uso e manejo coletivo da terra com nuances contemporâneas diante dos processos de identidade e luta por cidadania.

Portanto, pensar a cidadania é ter garantido o cuidado de saúde. A Política Nacional de Saúde Integral para a População Negra (PSIPN) foi criada em 2009, para suprir a lacuna encontrada na saúde de pessoas pretas e pardas no Brasil, que apresentam índices mais elevados de mortalidade e morbidade (Brasil, 2017) diferentes de outras parcelas raciais da população brasileira, por exemplo.

Entretanto, outros recortes se fazem necessários para que realmente a saúde seja para todos. Isso se evidencia na PSIPN, que cita a saúde para a população quilombola algumas vezes em seu texto, mas não realiza o aprofundamento necessário para a efetivação da política.

Em 2013, criou-se uma política de saúde própria para as populações do campo e da floresta. Trata-se de política que faz o recorte de território, chamada de Política Nacional de

⁹⁷ Referência ao texto clássico de Lélia Gonzalez: Racismo e Sexismo na cultura brasileira.

Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta, a qual apresenta cuidados específicos para essa população:

As populações do campo e da floresta são caracterizadas por povos e comunidades que tem seus modos de vida, produção e reprodução social relacionados predominantemente com a terra. Nesse contexto estão os camponeses, sejam eles agricultores familiares, trabalhadores rurais assentados ou acampados, assalariados e temporários que residam ou não no campo. Estão ainda as comunidades tradicionais, como as ribeirinhas, quilombolas e as que habitam ou usam reserva extrativistas em áreas florestais ou aquáticas e ainda as populações atingidas por barragens, entre outras (Brasil, 2013, p. 8).

Com o estabelecimento dessa política, o se pretende é realizar maior recorte das necessidades das pessoas que vivem no campo, visto que conflitos de terras, causas de morbidades e mortalidade divergem muito na intensidade, dependendo das regiões de moradia, ainda que a população e a racialidade sejam as mesmas, por exemplo.

Regina Marques Oliveira (2020) acredita que a população quilombola tem seu movimento na federação negado, sua territorialidade esquecida, isolada, marginalizada, e os recursos em saúde e educação são ausentes por parte do poder público. Esse apagamento talvez possa aqui ser nomeado de racismo em sua esfera institucional e programática, como cita Prestes (2018) que, ao estudar a saúde das mulheres negras no Brasil, amplia para justiça, bem-estar social e cultura, demonstrando que mulheres negras estão mais vulneráveis para o adoecimento e incidência sistemática do racismo e sexismo institucional. Prestes defende a tese de que uma política implicada com a saúde das mulheres negras precisará se utilizar da estratégia de análise da interseccionalidade⁹⁸ como método de análise, para que se caminhe em busca do bem viver⁹⁹.

Nesse sentido, Costa e Scarcelli (2016) dizem que se isentar de realizar o recorte da racialidade programática institucional, não priorizar, criar e estruturar dispositivos e estratégias para diminuir disparidades e promover o princípio da equidade para o acesso dos negros a políticas geradas pelo Estado é indicativo de racismo institucional.

Diante dessa lacuna na efetivação do cuidado, atualmente, está sendo construída pelo Governo Federal, após solicitação do Conselho Nacional de Saúde, por meio da Conferência Nacional de Saúde, a criação da Política Nacional de Saúde Integral da População

⁹⁸ Conceito sociológico que descreve a interação entre diferentes fatores sociais que definem uma pessoa. Esses fatores incluem raça, gênero, classe social, orientação sexual, deficiência, religião, entre outros.

⁹⁹ Bem viver: um conceito é uma forma de vida forjada nas lutas populares e indígenas. O bem viver questiona o conceito eurocêntrico de bem-estar. Apresenta uma proposta de convivência, harmoniosa com a Natureza, de reciprocidade, de racionalidade, complementariedade entre indivíduos e comunidades (Acosta, 2016).

Quilombola (Pnasq, 2025). Essa política apresenta ineditismo ao abordar aspectos específicos da saúde do povo quilombola, objetivando a garantia do acesso integral à saúde, assegurando a diversidade social e suas especificidades étnicas, culturais, territoriais e de trajetória ancestral, priorizando reduzir desigualdades raciais nos serviços de saúde do Sistema Único de Saúde (SUS) e a saúde da população quilombola.

5.3 Contextualização histórica, geográfica e política da região

O Vale do Jequitinhonha situa-se na parte nordeste do Estado de Minas Gerais. Foi no século XVIII que suas terras foram ocupadas pela população que migrou para trabalhar, inicialmente, na exploração do ouro e, logo depois, do diamante (Furtado, 2008).

Os dois quilombos aqui pesquisados estão localizados no Vale do Jequitinhonha, região que por muitos anos foi estereotipada como *vale da pobreza*, devido, historicamente, ao fato de ter sido uma das regiões mais atingidas pelo projeto econômico de expansão da conhecida revolução verde, iniciada nos anos 1970, que avançou com desastres socioambientais, que ainda permanecem na região (Gonçalves, Valente e Mendes, 2024).

Em sua pesquisa na região, Bernardo Vaz (2019) relata que, ainda na década de 1960, foi feita uma divisão do Estado de Minas para distinguir lugares ricos de lugares pobres, embasando em estudos que destacava a região, em Médio Jequitinhonha, como fonte de mão de obra para a plantação monocultura de eucalipto, localizada no Alto Jequitinhonha e a pecuária, que se concentra no Baixo Jequitinhonha.

Com pouca atenção em políticas públicas, a região do Jequitinhonha não obteve investimentos primordiais para a estruturação econômica de sua população, implicando, assim no alcance dos mais baixos índices de desenvolvimento econômico do Estado de Minas gerais.

Contudo, empresas convocadas por benefícios fiscais provocaram a saída de trabalhadores de suas próprias terras e provocaram efeitos negativos nas bacias hidrográficas da região. A agricultura de subsistência nas chapadas passou a apresentar conflitos territoriais, que eram inexistentes na região, com a inoperância do Governo do Estado de Minas Gerais e de gestores municipais (Gonçalves, Valente e Mendes, 2024).

Região de grande potencial ambiental, o Jequitinhonha possuía rios de grande extensão e relevância, como o Araçuaí e o Jequitinhonha, além de córregos somados à diversidade de vegetações específicas do cerrado e da caatinga. Vale lembrarmos que abundância hídrica e vegetações exuberantes são características comuns em territórios que

foram identificadas como comunidades remanescentes de quilombos, uma vez que buscavam por áreas em que a vida pudesse ser garantida.

Um comportamento comum na região é que um número significativo de trabalhadores desses municípios, se organizam a partir do período anual da produção agrícola, como a colheita de café e outros trabalhos temporários nos estados. É comum alguns meses de trabalho subsidiar a renda anual dessas famílias, o que, somado à restrição do acesso à água e ao consequente enfraquecimento da produção oriunda da agricultura familiar, tem motivado a migração de famílias quilombolas para outras regiões (Gonçalves, Valente e Mendes, 2024).

5.4 Mandacaru quando flora lá na seca: Quilombo Córrego do Rocha

O caminho para chegar ao quilombo foi longo, visto que saímos de Belo Horizonte de carro e viajamos por 10 horas, para chegarmos ao município que está localizada a comunidade. Realizamos a viagem com o transporte da Fiocruz, acompanhando as pesquisadoras Flora Gonçalves, que é antropóloga, Polyana Valente, historiadora, e Stephanie Cabral, bióloga.

O *Quilombo Córrego do Rocha* está posicionado no distrito de Chapada do Norte, área do Noroeste do estado de Minas Gerais, no Sudeste do País. Uma região que apresenta vegetação comum dos biomas brasileiros do cerrado e da caatinga. Quanto mais nos aproximamos do lugar de destino, mais difíceis são as estradas, com fragilidades estruturais como buracos, pontes inseguras para travessia, nas quais se passa apenas um carro por vez.

Devido à temperatura mais quente na proximidade com o quilombo, a vegetação apresenta-se, quase o ano todo, seca, com um tom amarronzado, que se mistura com a terra amarelada. O acesso ao quilombo acontece por uma saída na estrada, por meio de um caminho de terra que, por vezes, está com a terra favelada devido às chuvas, ficando com muito barro ou, na extrema seca, com muito pó. O acesso torna-se difícil, característica de parte das comunidades quilombolas rurais do Brasil, como estratégia de defesa dos quilombolas ainda no período da escravidão, conforme já informado.

Porém, o respaldo da administração pública municipal, não garante adequadamente o direito de ir e vir dos quilombolas e seus visitantes. Episódio desafiador, aconteceu no momento em que retornávamos de uma atividade com a comunidade e, ao passarmos pela estrada de terra do Quilombo, parte da terra da estrada cedeu, fazendo com que a caminhonete em que estávamos quase caísse em um barranco. Foi o reflexo e a ação rápida do motorista

que evitou o acidente, sendo que foi preciso eu, na sequência, escavássemos a terra para que pudéssemos passar com segurança.

Em alguns trechos da estrada, é necessário passar dentro do córrego que, justamente, nomeia o quilombo. Entretanto, na maior parte do ano, ele encontra-se seco, voltando a correr água somente nos períodos de chuvas.

A moradora, Nega, conta, em uma entrevista publicada, que, “em 2013 foi a última vez que o córrego correu e, junto com ele, as brincadeiras na água, o garimpo de ouro e as plantações de arroz. Sobrou a roça, que, desde a infância, era seu trabalho e sua vida” (Gonçalves, 2022). Essa fala nos mostra que a água possibilitava vida e tudo se organizava em torno dela.

A associação dos moradores do quilombo fica em um dos pontos mais altos da comunidade, de onde é possível se ver grande parte do território, com uma bela vista das montanhas de Minas Gerais. É o local da comunidade onde os encontros geralmente acontecem. É um espaço composto por um salão, duas salas menores e um banheiro. O salão tem janelas de alumínio que nos oferece uma linda vista, como por exemplo os mandacarus do quilombo.

Na comunidade há uma escola de alvenaria, que fica no principal acesso do território, logo na entrada do quilombo, mas que há alguns anos encontra-se fechada por falta de crianças em quantidade suficiente para que a prefeitura disponibilize uma professora da rede de educação do município que vá até a localidade. Dessa forma, as crianças vão para a escola em Chapada do Norte, de ônibus escolar, que é pego na estrada, já na parte do asfalto. Ou seja, da casa da criança até o asfalto é responsabilidade da família, independentemente de onde sua casa esteja localizada no extenso território do quilombo.

A população do Quilombo é formada por mais ou menos 50 famílias. Porém, nos últimos anos tem diminuído muito a presença de quilombolas na comunidade, justamente devido à falta de água, a escassez de emprego, apontado por Gonçalves (2022), conforme a quilombola Nega, residente do quilombo na época:

quando havia água no Quilombo, as famílias migravam pouco e ali conseguiam se manter plantando alimentos para o consumo próprio. Nunca faltou solidariedade e comida vinda da terra. Nega conheceu a fome em 2017, na cidade para a qual migrou, devido à falta de trabalho (P. 2-3).

5.5 Há um vilarejo ali: Quilombo Córrego do Narciso do Meio

O *Quilombo Córrego do Narciso do Meio* está localizado a 25 km da cidade de Araçuaí e é pertencente a esse município, fixado no Vale do Jequitinhonha, região do semiárido (Macedo, 2017) e nordeste de Minas Gerais. Esse quilombo apresenta menor dificuldade de acesso, quando comparado com o *Quilombo Córrego do Rocha*, pois sua estrada apresenta-se menos íngreme e mais larga, mesmo que, por vezes, favada. Um problema crônico é que a comunidade não recebe água encanada. Contudo, nos chama a atenção que, no caminho para o quilombo, localiza-se a represa de Calhauzinho, em uma distância de cinco km, mais ou menos, que irriga a produção agrícola de um bananal que fica a três km (Gonçalves, Valente, Mendes, 2024) da comunidade, todavia essa água não chega à localidade quilombola, mesmo após inúmeros pedidos e mobilizações. É uma imagem que manifesta evidente contraste na maior parte do ano, visto que plantação agrícola está verdinha o ano todo e, o seu redor está amarronzado, com sinal de secura e evidente falta de água.

Com nascente na Chapada do Lagoão, o córrego que dá nome à comunidade percorre as comunidades de São Pedro de Córrego Narciso, Córrego Narciso do Meio e Barra de Córrego Narciso, e deságua na barragem do Calhauzinho. Com funcionamento intermitente, o córrego apresenta água apenas em épocas de chuvas, permanecendo na maior parte do ano seco (Cabral, 2023). Isso nos faz perceber que a comunidade não usufrui do córrego de água pela qual foi nomeada.

O quilombo localiza-se em uma região que abarca o bioma do cerrado brasileiro, mas que, por vezes, sinaliza com suas árvores a transição para o cenário da caatinga. Uma planta bastante comum é o mandacaru. Em várias épocas do ano, a vegetação apresenta-se muito seca em decorrência da falta de chuva. O céu é quase sempre azul, e o sol muito forte.

Nessa comunidade quilombola, residem por volta de 72 famílias, somando, mais ou menos, 400 pessoas. Ver o quilombo com sua terra e folhas secas, após ter passado pela represa cheia de água e o bananal adequadamente irrigado, é evidenciar o racismo estrutural¹⁰⁰ e institucional que vigora na região, em sua faceta mais perversa. As famílias residentes na comunidade se organizam por meio da Associação Comunitária dos Moradores do Córrego do Narciso, composta e coordenada majoritariamente por mulheres. A comunidade se mostra essencialmente matriarcal (Cabral, 2023).

O quilombo conta com uma escola que atende da primeira à quarta série do ensino fundamental. Em uma construção de alvenaria, o equipamento possui duas salas de aulas, uma

¹⁰⁰ Racismo Estrutural, como dito anteriormente (ver neste trabalho), refere-se à organização econômica, legal, política e fiscal da sociedade que faz com que haja pouca ou quase nenhuma transformação na estratificação social. É a ideia de que o racismo estrutura a sociedade, possibilitando que a mesma estrutura econômica se mantenha desde o período da escravidão.

sala de arquivo, um refeitório com uma cozinha e dois banheiros. É o espaço em que geralmente acontecem os encontros com a Fiocruz, sempre condicionado à autorização da Secretaria de Educação. Assim, sem autonomia, a comunidade ainda não possui um local como sede para a associação de moradores que lhe permita independência na realização de eventos e atividades próprias.

As crianças mais velhas e os adolescentes vão estudar na escola do subdistrito de Baixa Quente, localizado a alguns quilômetros do quilombo, no caminho para Araçuaí. Nesse município, fica também a Unidade Básica de Saúde (UBS) de Baixa Quente, que é referência no atendimento para a comunidade quilombola. A população é assistida pelo Programa Saúde da Família, com uma Agente Comunitária de Saúde no território. Entretanto, médico e enfermeira não fazem visitas para a população quilombola.

Os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), que fazem a atenção secundária em saúde localizam-se em Araçuaí. A população não tem acesso a transporte com muita frequência, visto que os ônibus passam poucas vezes por dia. Há somente os ônibus escolares, que fazem a circulação diária, nos dias letivos do ano, para o transporte das crianças e adolescentes, percorrendo toda a comunidade.

Logo na entrada do quilombo, em frente à escola, foi realizado o projeto que consiste na revitalização da *Lagoa do Boi Morto*, que a comunidade elegeu para que a Fiocruz Minas, em parceria com a prefeitura de Araçuaí, realizasse tecnologias sociais de implementação e revitalização de barragem da lagoa (Gonçalves, Valente E Mendes, 2024).

Há alguns anos, a água do lago se apresentava como irrigação natural, sendo usada pela comunidade para produzir tijolos para suas casas e como forma de sustento comunitário. Entretanto, conta-se uma história que o boi usado para puxar a terra, cansado da força que tinha que fazer na lama, ficou entalado e morreu. O lugar posteriormente secou, mas ficou conhecido na comunidade como *Lagoa do Boi morto*.

Atualmente, a lagoa voltou a beneficiar a comunidade, irrigando hortas próximas e servindo como espaço de pesca para alguns. Existem planos de se construir, futuramente, um pesqueiro e um espaço de cultura que seja sede da Associação de Moradores e ajude a comunidade na divulgação de sua cultura e na sustentabilidade das famílias.

Um número significativo de famílias plantam mandioca em suas terras, produzindo farinhas e derivados que vão para a venda nas feiras da região e mobilizam as famílias e a cultura do lugar. Muitas das casas tem forno para torrar a farinha, implicando o revezamento familiar em todo o processo de produção da farinha.

5.6 Aspectos metodológicos da pesquisa

A pesquisa de campo foi nomeada de *Corporeidades Quilombolas – a percepção de corpo e de saúde mental para as mulheres dos quilombos Córrego do Rocha e Córrego de Narciso do Meio*, que integra o trabalho maior *Corporeidades Negras: aproximação e distanciamento da obra de Reich e intelectuais negros do campo psicanalítico na Diáspora. Corpos de Mulheres Quilombolas*¹⁰¹.

Para alcançarmos o objetivo, utilizamos o método da cartografia como estratégia metodológica mais eficiente para coletar os dados de maneira não estruturada, mas sim por meio de movimentos do cotidiano dessas mulheres, dos encontros coletivos e das questões que surgissem a partir de demandas próprias e, nesse caminhar, nos apresentassem caminhos para a compreensão das corporeidades quilombolas, da construção de corpo e de saúde mental na vivência cotidiana.

Intencionando respeitar e acompanhar os processos, conforme escreve Passos e Barros (2020), a cartografia na pesquisa-intervenção permite que seus princípios sejam orientadores para o fazer do pesquisador, não de modo prescritivo, pré determinado, por regras já prontas e anteriormente estabelecidos. Mas, sim, como um acompanhamento do percurso e observação.

A pesquisa com as comunidades quilombolas apresenta-se como uma forma nova de atuação da psicologia, que pouco tem se voltado sua atenção para as comunidades rurais e, conseqüentemente, a ciência psicológica pouco contribuiu com estudos e práticas (Abrapso, 2017) para estas populações.

O método cartográfico possibilita abranger complexidades ao colocar problemas, investigar os coletivos e forças presentes nos processos de subjetivação. Esse método permite explorar a singularidade emergente das realidades estudadas, além de entender outros modos de vida (Cintra et al., 2017). No método cartográfico, toda pesquisa é intervenção, visto que delimita o campo da ação e experiência. O trabalho vai modular o campo interventivo em que todos os atores estão envolvidos, sendo eles: quem encomenda, quem demanda e quem analisa (Passos e Barros, 2020).

Assim, o movimento cartográfico se propõe a seguir o movimento da vida ou da normatividade da vida, assim como as lutas macro e micropolíticas que possam estar presentes na comunidade, território, espaço ou instituição. É sempre pelo compartilhamento de um território existencial que sujeito e objeto da pesquisa se relacionam e se influenciam. Portanto, interessa-nos pensarmos a partir da experiência do território do *Quilombo Córrego*

¹⁰¹ É importante registrarmos que esta pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética (CEP) da Universidade Federal Fluminense, sob o número: CAEE: 75670023.3.0000.8160, e pelo Comitê de Ética da Fiocruz Minas, sob o número: CAEE 75670023.3.3001.5091.

do Rocha e Quilombo Córrego do Narciso do Meio, em Minas Gerais, e da possibilidade de acompanhar o processo de organização de um território existencial.

Para Alvarez e Passos (2020), o cartógrafo deve apresentar uma abertura engajada e afetiva ao território existencial, penetrando esse campo numa perspectiva de composição e conjugação de forças. Constrói o conhecimento com e não sobre o campo pesquisado. Estar ao lado sem medo de perder tempo, se permitindo encontrar o que não se procurava ou mesmo ser encontrado pelo acontecimento.

Diante do exposto, a pesquisa foi acompanhar o grupo de mulheres quilombolas, me utilizando da observação das relações na comunidade, as relações com o território e com seu próprio corpo, visando compreender o que é saúde mental para esse grupo de mulheres. Foram utilizadas como atividades mediadoras rodas de conversas com essas mulheres e trabalhos de percepções corporais, ancorados na Teoria Reichiana, na Análise Bioenergética e nos grupos de movimento corporal.

5.7 Aplicação do método

A proposta de acompanhamento das mulheres quilombolas, se deu em encontros grupais, com a estratégia de rodas de conversa e trabalhos corporais. Observou-se o percurso do grupo a partir de duas perguntas disparadoras: O que é saúde mental para você? O que afeta a sua saúde mental?

Pensou-se na proposta de grupo por tratar-se de um coletivo, e os sentidos do grupo já aparecerem na própria organização do quilombo. Mas, além disso, procurou-se também respeitar o formato dos trabalhos realizados anteriormente no quilombo e o pedido feito pela Fiocruz, com relação a saúde mental dessas mulheres.

As rodas de conversas funcionaram mediante o emprego de certas técnicas do grupo operativo, como a colocação da *tarefa*, como a questão disparadora, a aprendizagem, a resolução de *tarefas* (Pichon-Riviere, 2009) e trabalhos corporais, que objetivaram identificar a percepção de seus corpos e quais atravessamentos são por elas sofridos, cotidianamente, que afetam a sua saúde mental.

São muitas as teorias que apontam a relevância dos grupos, tomando-se, por exemplo, Kaës (2017), que trará o grupo como um espaço significativo para o aparecimento do aparelho

psíquico grupal, podendo representar as pulsões presentes e o sistema sociocultural, no qual o grupo evidencia seu modelo de relação e expressão.

Correia (2004), ancorada na Teoria Reichiana e neorreichiana, enfatizará a relevância do trabalho em grupo para perceber seu aspecto energético, isso significa compreender como a interação de vários corpos ocorrem e se afetam, aumentando ou diminuindo a carga de vitalidade corporal.

Para isto, definimos, com base em Gama e Rêgo (1994), que o tempo do grupo seria de uma hora e meia, tempo que seria dividido entre o verbal e o trabalho corporal, compondo esta pesquisa-intervenção.

A escolha pela Análise Bioenergética, abordagem neorreichiana, ocorreu devido aos trabalhos corporais auxiliarem na composição do método pesquisa intervenção e se referirem justamente a exercícios que objetivam a percepção corporal, voltando a atenção para a respiração, tensões, sentimentos e emoções que estejam presentes no momento das conversas e das atividades como um todo. Essa estratégia terapêutica é embasada na Análise Bioenergética que participa do rol de Práticas Integrativas e Complementares de Saúde, oferecidas, pelo Sistema Único de Saúde (SUS) (Barreto et al., 2019) e, conforme Portaria Nº 1.988, de 20 de dezembro de 2018.

Perisson Nascimento (2016), que em sua pesquisa se utilizou dos exercícios da Análise Bioenergética, reafirma que os exercícios possibilitam autoconsciência corporal, contato com as tensões musculares e aspectos emocionais, além de propiciar espaços abertos de expressão, autocuidado, qualidade no manejo do estresse e fortalecimento emocional.

Para Lowen (1982), o objetivo da Bioenergética é ajudar o indivíduo a retomar a sua natureza primária que constitui sua condição de ser livre, seu estado de ser gracioso e sua qualidade de ser belo. Acredita que liberdade é a possibilidade de identificar qualquer restrição de sentimentos e sensações, resgatar a graça é a expressão do fluir dos movimentos desejados, enquanto a beleza é a manifestação da harmonia interna e da fluência alcançada.

O registro foi realizado a partir de um diário de campo, posteriormente efetuado com o intuito de anotar falas e acontecimentos que foram acompanhados e participaram da produção da atenção da pesquisadora em sua inserção e interação no campo tema, de maneira que as memórias, hábitos e a inserção da pesquisadora nos contextos cotidianos também compõem a pesquisa, tomada como um fazer político que intervém na realidade (Kroef et al., 2020).

5.8 Contextualização do campo: *mulheres quilombolas*¹⁰²

Neste item, trazemos a pesquisa por meio de fragmentos dos encontros grupais e individuais, por vezes mais descritivos e, por vezes menos descritivos. Optamos por organizar os encontros em momentos sequenciais, visto que o contato com a comunidade também aconteceu por visitas domiciliares, encontros na cidade de Araçuaí, mobilizações dos movimentos sociais, além das rodas de conversa.

Esta organização nos pareceu ser a mais interessante, pois a partir dela, foi possível verificar o movimento do grupo, a abertura maior ou menor para que o conteúdo pudesse emergir e, principalmente, a entrega dos corpos para a proposta do trabalho corporal.

5.8.1 Cartografando corpos de mulheres do Quilombo Córrego do Rocha

1º Momento: A Chegada no Quilombo

A primeira vez que em estivemos no “Quilombo Córrego do Rocha”, fomos recebidas pela liderança da comunidade que se mostrou articulada e receptiva. Os moradores foram chegando aos poucos, timidamente e com relativo atraso do horário combinado. Soube depois que muitos vinham de longa caminhada em terreno montanhoso. Era época de chuva e em algumas partes a terra vermelha, havia se tornado lama. As cadeiras foram organizadas enfileiradas como em um auditório e percebi que os participantes iam ocupando as últimas fileiras, até que não tivesse mais lugar. A reunião com toda a comunidade foi realizada com o objetivo de informar a população sobre o encerramento do projeto de Tecnologias Sociais e ser um momento de devolutiva do trabalho desenvolvido pela Fiocruz até então. Na sequência, foi realizado um almoço na Associação produzido pelos moradores do Quilombo, especialmente as mulheres. A casa mais próxima da Associação foi a principal responsável pela preparação do almoço, fazendo a feijoada, com a couve bem fininha, ao estilo mineiro. Inicialmente, em conversas preliminares as pesquisadoras da Fiocruz pediram para nesse primeiro contato, que eu me apresentasse e interagisse com os quilombolas sem compromisso, visto que era a primeira vez que eu estava indo. Entretanto, no decorrer da viagem solicitaram que eu pudesse realizar um trabalho corporal com o grupo de mulheres, com o objetivo de sensibilizá-las para uma conversa referente as demandas sobre gênero, violência doméstica,

¹⁰² Pautada pelo compromisso ético, as pessoas participantes da pesquisa tiveram seus nomes trocados. Para isso, quando necessário, utilizamos nomes fictícios.

auto cuidado e saúde mental. As atividades do dia foram divididas em dois momentos, sendo no período da manhã o espaço de retorno para a toda a comunidade sobre os projetos iniciados que estavam avançadas em seu desenvolvimento, como a construção de barragens e a reativação da nascente do quilombo. Foi também, o momento de se levantar outras demandas dos moradores que poderiam se transformar em novos projetos. No almoço foi comemorado o aniversário de João, quilombola que completava 61 anos e manifestou alegria com a surpresa, relatando que nunca tinha tido uma festa de aniversário. Na parte da tarde, iniciamos a atividade apenas com as mulheres. Organizadas em roda, um grupo de mais ou menos 25 pessoas. Comecei me apresentando e explicando que era psicóloga e residia na cidade São Paulo, porém era natural de BH/MG. Fui bem recebida pois algumas mulheres do grupo já tinham tido contato com a psicóloga da UBS da região, que atende uma vez por semana na cidade de Chapada do Norte. Expliquei que eu trabalhava a partir de uma abordagem psicocorporal. Nesse momento percebi que minha apropriação corporal é de uma mulher, negra, residente da cidade. Com isso, quero dizer que os atravessamentos sobre o corpo que circula em uma grande cidade é certamente diferente dos atravessamentos de corpos de mulheres do campo. Pedimos para que elas também se apresentassem. A fala rodou, demonstrando alguma desconfiança com o novo e muitos risinhos. No início do trabalho corporal sugeriu-se para que tirassem os sapatos, com os olhos fechados percebessem a própria respiração e levassem a atenção para os seus pés. Foi sugerido para que respirassem soltando o ar lentamente e percebessem o corpo naquele momento. Na sequência foi recomendado que abrissem os olhos e dissessem uma palavra de como estavam. As palavras tendiam a repetição e uma das mais ditas pelo grupo foi “estou bem”! Prosseguimos solicitando que ficassem em pé e caminhassem pelo espaço olhando umas para as outras, deixando vir a emoção, qualquer emoção que aparecesse. Nesse momento, os risos ficaram mais perceptíveis e em maior número. Realizamos trabalhos com os pés e o caminhar, pedindo que andassem rapidamente e posteriormente muito devagar. A intenção era para que parte desta energia pudesse ser aterrada¹⁰³ e elas se sentissem mais inteiras, livres e confortáveis para participar da proposta de conversa sobre gênero. Todas participaram e interagiram no encontro. O encontro seguiu na condução das pesquisadoras da Fiocruz que introduziram a discussão sobre gênero, situações de violências domésticas e sexuais. Foi retomado a existência de um grupo de saúde mental realizado pelas próprias mulheres do quilombo, há algum tempo. A conversa entretanto, iniciou meio travada e foi sugerido que

¹⁰³ Aterramento trata-se do conceito da Análise Bioenergética chamado *Grounding*, no qual refere-se a colocar o indivíduo conectado com a realidade sob o seus pés e suas pernas.

podéssemos falar sobre o que era ser mulher para cada uma de nós. Percebi que esta sentença ainda deixava ampla a discussão e fiz nova sugestão ao perguntar: O que é ser mulher pra você? Coisas boas e coisas ruins. Um número significativo das mulheres, disseram que o bom de ser mulher era a possibilidade da maternidade. Com relação as coisas ruins apareceu a sobrecarga doméstica, porém, com maior porcentagem o “ser mãe”. Ser mãe apareceu tanto no lugar de “bom”, como no lugar de “ruim”. Foi possível observar que a partir desta dinâmica, o grupo começou a participar mais e interagir sem tanta condução, chegando a falar de temas como sexualidade e contraceptivos. Como encaminhamento da conversa, as mulheres decidiram retomar os encontros do grupo de mulheres para abordar a saúde mental. Esse grupo tratava-se de encontros, que ocorriam uma vez por mês, geralmente aos domingos pela manhã, em que as mulheres do quilombo tinham o espaço para falarem sobre aspectos da saúde sexual e reprodutiva, situações cotidianas em casa, aspectos comuns vivenciados no quilombo, faziam as unhas arrumavam seus cabelos. Relataram que era um espaço de acolhimento grupal que gostavam muito. Ao final, nos despedimos e ao começarmos a organizar a sala, empilhando as cadeiras. Nesse momento, foi colocado por uma das pesquisadoras uma música de forró no celular, foi nesta ocasião que uma das participantes puxou a pesquisadora e começou a dançar de par. Imediatamente fomos contaminadas e em duplas dançamos forró em uma grande animação. A associação virou um salão de festa, sem intenção inicial. Nesse dia o encontro terminou com a energia alta. Notei, apenas uma senhora quilombola não dançou. Justificou que não dançava por causa de sua religião, visto que era evangélica.

2º Momento: O grupo de Mulheres

O segundo encontro no Quilombo Córrego do Rocha, aconteceu em um dia agendado para o encontro do grupo de mulheres, que havia recém-retomado seu funcionamento. Nesse encontro, compareceram por volta de seis mulheres da comunidade. Ocorreu em um sábado pela manhã, e combinamos um café da manhã coletivo. O encontro, como de costume, foi realizado no espaço da Associação de moradores do Quilombo. Após comermos e com a presença de alguns homens, a líder comunitária deu orientações para alguns moradores, referente a direitos e inserção em universidades públicas e na sequência pediu para que os homens se retirassem para que pudéssemos iniciar o encontro apenas com as mulheres. Faríamos uma roda de conversa com estas mulheres, com a intenção de olhar e ouvir delas o que entendiam por saúde mental. Organizamos as cadeiras em roda e aos poucos os homens

foram saindo. Entretanto, um deles, o marido de uma das moradoras mais velhas, que demonstrava estar muito alcoolizado, manifestou certo incômodo em sair do espaço e deixar sua esposa. Os dois são pessoas idosas e um dos casais de moradores mais antigos do quilombo. Inicialmente o senhor se retirou, sendo inclusive convocado pelos outros homens. Pouco tempo depois, ele retornou para o ambiente e permaneceu na janela com evidente postura de intimidação. Mais uma vez, realizamos a conversa com ele e a cada fala da equipe, esse senhor se alterava e exigia seu direito de ficar, dizendo que se fosse embora, sua esposa também iria. Com a alteração de comportamento e seu destacado incômodo, resolvemos continuar o grupo, visto que as mulheres demonstravam querer a continuidade do encontro. A liderança do quilombo, tentou mediar a situação, entretanto, diante da impossibilidade, manifestou raiva e começou a chorar sentada na roda. O marido incomodado, em um acesso de raiva forçou a porta da associação para que pudesse entrar e sentou-se atrás de sua esposa na roda. Continuamos o grupo, pois as outras mulheres pareciam necessitar daquele espaço e demonstravam ignorar a situação, uma vez que já eram episódios recorrentes. Por vezes o marido incomodado fazia alguma ameaça, mas permaneceu no local até o final do encontro. Sua esposa, não falou nada no grupo, apresentando-se desconfortável. Mas uma mulher em especial, disse que pouco conseguia participar das coisas da comunidade, pois tinha um familiar deficiente e outros filhos menores e não conseguia tempo para cuidar si e nem espaço para falar sobre ela. Nesse momento, essa participante se emocionou deixando cair algumas lágrimas. Perguntada como percebia o seu corpo naquele momento, disse sentir um peso, apontando para a região do peito. Uma outra participante que se definia como evangélica muito timidamente trouxe que seu marido já estava muito melhor, passando também a ficar mais tempo em casa cuidando da família. Disse que ele mudou muito após tornar-se evangélico, deixando de beber. Diante do conteúdo exposto, foi proposto que fizéssemos um trabalho corporal sentadas, de maneira sutil. Solicitei inicialmente que tirassem os sapatos e deixassem seus pés sobre o piso, onde pudessem sentir o apoio e a sustentação do chão. Pedimos que deixassem que seus pés se espalhassem pelo piso, com as mãos apoiadas nas pernas levemente apertassem os pés contra o chão. Pedi que fechassem os olhos e respirassem, procurando aprofundar a respiração, soltando mais o ar, do que buscando o ar. Pedimos para que direcionassem sua atenção para si mesmas e percebessem o corpo naquele momento. Após alguns minutos de respiração, pedimos para que levassem as mãos ao rosto e fossem deslizando as duas mãos pela pele, desde o topo da cabeça, passando pelo rosto, pescoço, ombros, peito, braços até a cintura. Pedimos que continuassem respirando e que enquanto respiravam, colocassem uma pressão maior em seus dedos, para sentirem a

densidade de seus ossos nos membros superiores. Depois pedimos que voltassem a alisar suas peles, ainda com os olhos fechados e após terminado, permanecessem um tempo apenas respirando em contato consigo mesmas. Nesse momento, a participante que disse estar sentindo um peso no peito, se emocionou e de seus olhos que estavam fechados, desceram lágrimas. Ao final foi pedido que abrissem seus olhos devagar, voltando os sentidos para o espaço e para o grupo. As participantes entraram na proposta, mesmo que algumas sinalizando dificuldade para fecharem os olhos inicialmente, participaram do exercício. Foi pedido para que as mulheres compartilhassem como estavam naquele momento. A participante que disse estar com o peito pesado no início, afirmou nesse momento sentir que aquela sensação havia se diluído. Após esse breve trabalho corporal, encerramos o encontro. Ao final, o marido alterado, veio pedir desculpas e dizer que ele fica muito preocupado com sua mulher e não gosta de ser impedido de nada. Pediu para que não ficássemos chateadas com ele.

3º Momento: o que a ausência nos diz?

O terceiro encontro ocorreu em um domingo, após avaliarmos junto com as lideranças do quilombo o melhor dia para o comparecimento e organização das participantes, devido seus afazeres domésticos além de ser um dia que também haveria eleição no Sindicato de trabalhadores rurais no município de Chapada do Norte. Agendamos então, o encontro para o final da tarde. Entretanto, ao chegarmos à associação, local que as atividades costumam se realizar, a sala estava fechada. Importante dizer que a principal liderança quilombola apresentava-se envolvida com a realização da eleição no sindicato. Após 30 minutos de atraso cerca de seis mulheres apareceram na associação, chegando para o encontro combinado. Chamou-nos a atenção que nenhuma das mulheres que compareceram eram quilombolas, eram de comunidades vizinhas. Começamos então o grupo com estas mulheres e mais Luzia, que nesse dia estava muito alcoolizada e era a quilombola que cuida da associação. Ela inclusive, nos explicou que a agente comunitária do quilombo, responsável por convidarem as mulheres para o encontro, não compareceria, pois tinha ido visitar sua mãe que não estava bem de saúde. Nesse encontro, fomos informadas também que os encontros mensais do grupo de mulheres, não estava mais ocorrendo com a mesma frequência, diminuindo sequencialmente a participação. Optamos por realizar o grupo com estas mulheres no dia, mas não traremos aqui mais relatos, visto que o foco da pesquisa são mulheres quilombolas.

4º Momento: A luta pela sobrevivência

Avisadas que a comunidade do “Quilombo Córrego do Rocha” se encontrava muito desmobilizada. Realizamos mais uma visita com a intenção de acessar as mulheres do território. Esse encontro como combinado, foi realizado no domingo pela manhã e seis mulheres compareceram ao local. Um homem que eu nunca tinha visto, também compareceu e permaneceu no encontro. As mulheres falaram da mudança da comunidade, devido à ausência de muitas famílias em decorrência da colheita de café em diversas regiões do Brasil, fazendo com que se ausentassem de suas casas em alguns períodos do ano, junto com seus maridos. Nesse encontro uma das participantes falou e em inúmeras vezes se emocionou lembrando-se de sua vida e a força que teve que fazer por ser mulher. Diante da dificuldade que vivenciou, disse que conseguiu oferecer outras possibilidades de recursos para a filha. Falou sobre os conflitos e a desunião dos moradores do quilombo, dificultando que as melhorias para a comunidade sejam realmente alcançadas. Falou sonhos que tinha quando nova. No trajeto de retorno para Chapada do Norte, ainda dentro do quilombo, a caminhonete da Fiocruz quase caiu em um buraco, devido às chuvas e o descuido no aterramento dos canos que levam água para as casas, pois ocorreu um deslizamento de terra ocasionado por um vácuo deixado pela prefeitura na realização desses encanamentos. Por sorte, com a ajuda dos quilombolas que participaram do encontro, conseguimos sair da comunidade com as vidas preservadas sem danos ao patrimônio. Nesse dia, a liderança comunitária também não estava presente.

5º Momento: Corpos de hoje e corpos de ontem

Alguns meses depois, realizamos o último encontro nesse quilombo com o objetivo de acompanhar uma entrevista que seria realizada pelas pesquisadoras da Unicamp para o “Podcast Mundareu”, com as mulheres do quilombo e o entendimento que elas tem sobre o trabalho realizado pela Fiocruz Minas na comunidade. Para esta entrevista estavam presentes quatro mulheres, sendo as quilombolas Tereza, Felipa, Dandara e Anastácia e as pesquisadoras da Fiocruz. Questionadas sobre morar no quilombo, Tereza disse: Eu me sentia um lixo naquele momento. Alzira, contando sobre a falta d’água no quilombo, continuou, dizendo: Eu não consigo ficar bem se alguém da comunidade não tem água para tomar ou comida para comer. Falou sobre a falta de acesso às políticas públicas. Tereza já foi conselheira do Conselho Municipal de Saúde. Relatou que de nove a dez meses no ano, as famílias são conduzidas apenas por mulheres, pois os homens vão para as colheitas em outras cidades e estados. Porém, isso mudou e homens e mulheres começaram a ir para a migração e

para o trabalho. Tereza contou sobre um estupro que aconteceu com uma mulher da comunidade, por alguém que não era de lá, e o impacto do fato na comunidade. Percebe que a violência fez com que o grupo se desarticulasse nas ações do coletivo. Dandara contou-nos que estava grávida, após as mulheres perceberem em sinais corporais, sem que ela falasse. Tereza trouxe o significado da palavra Ubuntu¹⁰⁴, dizendo que significa: Sou porque nós somos! Falou sobre outros quilombos: Quilombos da água suja e Quilombo da misericórdia. A Família agricultora produzia quase tudo.

Como é a mulher quilombola? É uma mulher diferenciada, mas também é uma mulher comum. Somos demais, mas também somos maltratadas. Só de ter um cabelo diferente ou a cor da nossa pele, acham que a gente é inferior. A quilombola sofre o preconceito. O jeito de ser, existir e se posicionar da mulher quilombola é diferente. Nós ao menos temos força suficiente para resistir. Tereza contou uma situação de racismo que vivenciou em uma agência bancária da cidade e percebeu o jeito que foi tratada por ser negra. Eu senti tanta raiva, mas tanta raiva. Ser guardiã do conhecimento, preservar a natureza, ser guardiã da própria história. Pensei sempre no coletivo. Isto não está na minha fala, está impregnado na minha pele... falando do racismo. Eu não tenho tanta alegria quando fico sabendo da chegada de uma criança. O rio Capivari já secou, o rio tá secando... o rio já diminui bastante...o rio Jequitinhonha... Como vai ter vida sem água? Não existe expectativa de gerar renda. Nunca esqueça de onde viemos e o que queremos. A entrevista foi permeada de muita emoção, a ao percebermos a necessidade de realizar contornos nos aprofundamentos que as perguntas causaram, principalmente ao trazerem os quilombolas que não estão mais, seja por falecimento ou motivado por uma busca no cuidado com a saúde¹⁰⁵ e uma vida melhor; propusemos realizamos um trabalho corporal com a intenção de perceber a emoção, sustentá-la, ao mesmo tempo que dar lugar para os sentimentos gerados na lembrança das pessoas que não estão fisicamente, mas continuam presentes na memória, na história e na corporeidade de quem ficou. Propusemos então que as quilombolas trouxessem nomes de pessoas que integraram o quilombo e hoje não estão mais. Apareceram nomes de avôs, avós, pais, filhos, comadres, compadres, vizinhos, entre muitos outros. Após esse momento, foi pedido para que aprofundassem a respiração soltando mais o ar, do que inspirando, sentissem seus pés, empurrassem os pés contra o chão. Depois pedimos para que se olhassem e permanecessem sustentando o olhar brevemente. Pedimos para que levantássemos e Alzira fez a sugestão de

¹⁰⁴ Provérbio africano.

¹⁰⁵ Diante do difícil acesso das estradas e a precarização da rede de saúde que atende o quilombo, algumas famílias optam por ir para cidades mais estruturadas para terem suporte no momento de doença ou mesmo no envelhecimento.

realizarmos um enlace das mãos entre as pessoas do grupo. Pedi que as mulheres quilombolas fizessem um círculo no meio da roda e as pesquisadoras um círculo no entorno das quilombolas. Pedimos para que se olhassem e fizessem um movimento dedicando para uma pessoa do seu círculo. Todas se abraçaram. Pedi que olhassem para as pesquisadoras e também fizessem um movimento desejado. Nos abraçamos. Ao final, fizemos um círculo maior, sinalizando que o Quilombo vive.

5.8.2 Cartografando corpos de mulheres do Quilombo Córrego do Narciso do meio

1º Momento: A chegada na comunidade

O primeiro contato com a referida comunidade se deu através de visitas nas casas das mulheres. Realizamos visitas domiciliares para algumas moradoras. Acompanhei uma das pesquisadoras que finalizava sua pesquisa de campo. Iniciamos a visita pela casa de Dona Francisca, que havia perdido uma de suas filhas, falecida recentemente. Sua filha, há alguns dias, apresentava diarreia e vômitos, sendo encaminhada para os equipamentos da cidade e de abrangência territorial, chegando a ser internada em outro município. Mas, identificado a propagação da infecção, a moça faleceu rapidamente. dona Benê contou que era uma filha que lhe ajudava muito, era muito presente em sua casa, apesar de casada. A filha era muito atuante na comunidade. Essa filha morreu no período em que ocorreria a festa na comunidade da padroeira. Uma festa católica muito importante para o quilombo, mas que foi cancelada em respeito à família e ao luto da própria comunidade. Fui levada à casa de dona Benê, com o objetivo de acolhê-la nesse momento de luto. Posteriormente, fomos à casa de outra moradora antiga e muito popular no quilombo, sendo ela dona Cinira, que produz farinha de mandioca para vender nas feiras da região, chegando, por vezes, a encaminhar a farinha até Belo Horizonte. Quando chegamos a sua casa, dona Cinira estava com os filhos e uma irmã, no forno de farinha, um lugar que fica no fundo de sua casa e parece uma oca com um grande forno. As mulheres se revezavam na lida com a farinha, enquanto os homens descascavam e ralavam a mandioca. Naquela ocasião, estabelecemos uma prosa gostosa e, rapidamente, nos foi servido biscoitos de polvilho. Logo depois fomos almoçar na casa de dona Chica, uma das irmãs de dona Cinira, nos esperava com o almoço pronto e uma prosa boa. Em todas as casas, fomos muito bem recebidas com um acolhimento carinhoso. Nos despedimos e combinamos que, em poucos meses, estaríamos novamente no quilombo, para falarmos sobre saúde mental.

2º Momento: O coletivo se apresenta

Realizamos o primeiro encontro com as mulheres da comunidade quilombola Córrego de Narciso do meio. Ao chegarmos no quilombo, Joana já estava na cozinha da escola, acompanhada de Toninha, nos preparativos para o almoço comunitário. Zezé chegou na sequência e as mulheres foram chegando aos poucos, trazendo contribuições para o almoço coletivo, com panelas nas cabeças, pois o encontro seria finalizado com um almoço coletivo. Compareceram umas quinze mulheres. Algumas levavam os filhos pequenos. Uma das pesquisadoras ficou com as crianças e/ou os bebês, organizando brincadeiras e atividades lúdicas. As mulheres foram chegando aos poucos, nos juntamos na cozinha, inicialmente, e logo, depois, nos encaminhamos para a sala do encontro. Organizamos uma das sala da escola para a reunião e, por volta das 10h, iniciamos o encontro com uma apresentação na qual dizíamos o nome e uma palavra que expressasse como estávamos chegando para o encontro, ou seja, a sensação do momento. Começamos a roda de conversa com a seguinte pergunta: O que é ter saúde mental para mim? E seguiu-se com a pergunta: Quais temas são importantes para minha saúde mental? Para a primeira pergunta, foram respondidas que: saúde mental é estar bem; estar bem comigo mesmo; ter paz; bem estar no físico, corpo e mente; não querer dar conta de tudo; estar tranquila; ter amor na família; não ter preocupação; ter amor; a mente caminhar conforme o corpo; não ter estresse (preocupação); não ter preocupação com a falta d'água; mente forte; ter confiança; pensar positivo; ter dinheiro. As respostas referentes à segunda pergunta foram: medo de perder alguém; faltar para alguém; preocupação com a violência (medo da violência/roubo/assalto); medo da chuva e medo de não chover; medo de briga; medo de não ser uma boa mãe; medo dos filhos irem pelo caminho errado; medo de ladrão; medo de ter uma doença e não ter tratamento; estresse; pessimismo; medo de não desabafar; medo de não ser uma boa filha; pessimismo; medo de fantasma. Ao mesmo tempo em que as perguntas eram respondidas, as mulheres, ora acolhiam a queixa e dor da participante que falava coisas como lutos, questões da maternidade, angústias com o clima, ora, em outros momentos, sugeriam possibilidades para lidar com as questões ali expostas, compartilhando estratégias de saúde. O grupo demonstrou ter um vínculo de cuidado e apoio, utilizando-se de diferentes maneiras para o cuidado em saúde mental. Evidenciou-se, também, o quanto esse grupo transpõe o amparo comunitário que, mesmo quando há desentendimentos devido a questões do dia a dia, percebem-se e demonstram conhecimentos umas das outras. Evidenciou-se, nesse primeiro momento, que, por vezes, a saúde mental é percebida pela doença ou adoecimento, ou seja, pela falta,, e não pelo que se tem. Muitos medos puderam ser explicitados, mas uma participante também denunciou que ainda teriam

muitas outras coisas para falar, e que outros medos ainda, não haviam sido expostos. Uma das participantes apresentou-se ansiosa, solicitando, por diversas vezes, a atenção do grupo, falando sobre diagnósticos que havia tido recentemente em acompanhamentos de saúde que faz pela rede do SUS no território. Compartilhou as medicações que tem tomado e mobilizou o grupo para o tema da relevância ou não, da medicação prescrita. O grupo, de maneira geral, apresentou-se falante, transparecendo ter recebido bem a proposta do projeto. Foi proposto que naquele momento final, a partir de tudo que havia sido dito, uma percepção da respiração e de como sentiam-se corporalmente, desde os dedos dos pés, até a ponta dos cabelos fosse registrada em uma palavra. Encerrou-se solicitando que fosse dito uma palavra de como cada participante estava saindo do encontro. As palavras ditas giraram em torno de palavras como alegre, feliz, contente, e, por vezes, se repetia.

3º Momento: Conversa com as lideranças quilombolas

Antes de apresentarmos o projeto, Geralda começa a relatar os problemas ligados à falta de água. Geralda pergunta se os projetos da Fiocruz, em vez de serem voltados para a saúde, não poderiam ser voltados para a água. Conta que alguns peruanos que visitaram a comunidade doaram 50 mil reais para melhorar a questão da água na comunidade. Relata que gostaria que o dinheiro de projetos da Fiocruz fosse voltado para o problema da água. A prefeitura apresentou duas opções: Água *bruta* da barragem até o chafariz e depois até a igreja, usando doação de 50 mil reais de peruanos que visitaram a comunidade até setembro. Água tratada pela operadora de abastecimento, no valor de 430 mil reais a ser realizada ano no próximo ano. Desconfiaram da segunda opção, pois a empresa já havia informado que não atende território com menos de 200 famílias. Por isso, optaram pela primeira proposta. Querem a água *bruta* para irrigar as plantações, pois a água para o consumo é obtida por meio de cisternas e caminhões pipa. O que sentem mais falta é da água para irrigação. Relataram que tiveram visita do Ministério e conseguiram um ofício de uma promotora do Ministério Público, exigindo que a Prefeitura levasse água para a comunidade, mas não tiveram retorno. Também tiveram de pesquisadores da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), que lutaram para evitar a exploração do lítio na Chapada e conseguiram protegê-la, pois trata-se de uma Área de Proteção Ambiental. Reclamaram que as pessoas da comunidade não se manifestam sobre as pautas coletivas e esperam que as lideranças façam tudo. Deram o exemplo das estradas, as professoras não demandam que a prefeitura melhore o acesso à comunidade, porque acham que estariam indo contra quem as emprega. Geralda conta que foi

diagnosticada com fibromialgia, após muito tempo sendo tratada com o diagnóstico de reumatismo. Disse que tem também bursite e toma remédio para dormir. Trouxe o cansaço do seu contexto de luta pelos direitos da comunidade e como sentiu a perda da mãe, que faleceu havia falecido há três anos, depois de doze anos de cuidados intensos por conta do Alzheimer, fazendo acompanhamento psicológico, por conta da perda da mãe. Disse que não gosta muito de conversar sobre seus problemas, pois isso a fazia reviver coisas que gostaria de deixar no passado. Carmita acha que tem também fibromialgia, mas não tem diagnóstico. Disse que é muito caro pagar a consulta e os exames para ter o diagnóstico. Faz uso de três remédios psiquiátricos, pois sente pânico, ansiedade e depressão. Disse que sem os remédios não consegue comer e dormir. Nem sempre consegue os remédios pelo SUS, que são muito caros. Está com processo no Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) para tentar se aposentar. Geralda conta que sente muitas dores, mas, quando está com raiva, fica com muita força e esquece das dores. Por isso, algumas pessoas desacreditam que ela tenha um problema de saúde. Conversamos sobre como o estresse tem esse efeito no corpo, mas após o momento de raiva a dor volta, às vezes até mais forte. Com o tempo, o estresse pode ficar crônico, e as dores não passam, os músculos não relaxam. Por isso, a importância de cuidar da saúde mental. Após essa conversa, se demonstrou um pouco mais aberta ao tema. Conversamos sobre como o acesso à água é importante para a saúde mental da comunidade, e como essas duas esferas estão associadas. A luta pela água pode trazer impactos à saúde mental, e cuidar da saúde mental é uma forma de sustentar esse movimento de reivindicação do direito à água.

4º Momento: O medo da mineração

O Encontro no Quilombo Córrego Narciso do Meio, foi marcado próximo à primeira Festa da Consciência Negra, realizada na comunidade. O encontro foi agendado, como de costume, na escola. Entretanto, a prefeitura, dessa vez, não autorizou a realização da oficina, pois, no dia seguinte, haveria a festa da comunidade e a Prefeitura temeu o uso de bebida alcoólica, uma vez que é proibido dentro de espaço público. Assim, realizamos o encontro das mulheres no ambiente do refeitório da escola. Esse encontro contou com um número reduzido de participantes, e as que compareceram se apresentaram angustiadas com relação à situação das mineradoras na região. Diante da angústia verbalizada, abrimos espaço para que as mulheres pudessem falar, pois já haviam começado a compartilhar as situações que estavam atravessando. Optamos por seguir esse fluxo e dar espaço para essa demanda que se apresentava. As mulheres falaram da preocupação com as mineradoras, a presença de pessoas das empresas não autorizadas, abordando as comunidades vizinhas. Após as falas, entendendo

que haviam liberado parte das angustias pela fala, fizemos a proposta de realizarmos um trabalho corporal para ajudar na liberação da raiva e outras emoções que pudessem estar presentes naquele momento. Propusemos a liberação dessa energia, a partir das partes do corpo, divididos horizontalmente em sete anéis, ou seja, segmentos reichianos, que divide o corpo, objetivando o seu desbloqueio energético. Começamos, propondo que caminhassem, sentissem os pés, espreguiçarem, pedimos que andassem mais rápido, que andassem mais devagar, que andassem na ponta dos pés, que andassem com os calcanhares, que andassem com as partes externas dos pés e com as partes internas dos pés. Pedi que, em pé, parassem em algum lugar e abrissem bem os olhos e depois os fechassem bem, apertando os olhos; fizemos umas três repetições, para que tentassem olhar para a testa, para o queixo, para a orelha direita e para a orelha esquerda, sem movimentar a cabeça, olhando para o horizonte e depois fixando o olhar no nariz. Fomos para o anel oral, fazendo biquinhos com a boca, jogando beijinhos, mascando chiclete, mostrando os dentes e fazendo caretas. Depois trabalhamos o anel cervical ombros e pescoço, tensionando e distensionando. Na sequência, o anel torácico, apertando o peito com os braços e soltando. Trabalhamos o anel diafragmático, com gargalhadas, momento de catarse no grupo. Depois, trabalhamos o anel abdominal e o pélvico, girando o quadril como se estivesse com um lápis preso na cintura. Esse foi um momento que apareceu alguma inibição do grupo. Pedi para que o grupo caminhasse nesse movimento. Depois retomamos a caminhada padrão de cada pessoa, paramos no lugar e voltamos a respirar para perceber como estávamos naquele momento. Poucas mulheres compareceram nesse encontro, possivelmente devido ao Dia da Consciência Negra que seria comemorado no dia seguinte. Terminamos próximo à hora do almoço.

5º Momento: A festa

Aconteceu a primeira festa da Consciência Negra no Quilombo Córrego do Narciso do Meio. A festa que toda a comunidade quilombola estava mobilizada e teria apoio pela prefeitura da estrutura para o evento, como palco, iluminação, som, banheiros e toldos para proteger do sol, que nesse período é escaldante na região. Entretanto, em decorrência da quebra do combinado pela Prefeitura da cidade, que compareceu com o palco de maneira precária e sem banheiros para o uso, sem estrutura de cozinha, a comunidade se organizou rapidamente para levar a festa para outra localidade que pudesse realizá-la. A casa escolhida foi de dona Cinira, que tem um terreno grande. Ela recebeu a festa, toda a comunidade e convidados de outras localidades, como pessoas dos movimentos negros e indígenas aldeados. A comunidade conseguiu fazer uma festa muito bonita, mesmo com a tentativa de boicote da Prefeitura. As

mulheres do quilombo cantaram, dançaram e puderam se expressar de maneira que eu ainda não havia tido a oportunidade de ver na comunidade. Com saias rodadas de chitas e camisetas com frases referenciadas na negritude, as mulheres em grupo dançaram ao ritmo de batuques que me lembraram a congada e o jongo, mas que não é nenhuma dessas duas. Foi uma apresentação muito bonita e colorida.

6º Momento: O quilombo se organiza

Nessa visita, fomos convidadas pelas lideranças do Quilombo do Narciso do Meio, a participar de uma manifestação do Movimento dos Atingidos por Barragem (MAB) e comunidades rurais que estão sendo impactadas pelas empresas de mineração. A manifestação contou com alguns ônibus. Fomos até a empresa de mineração que está realizando a retirada de minério na região. Assim que chegamos, ao descermos dos ônibus, a Polícia Militar se posicionou para dar apoio a empresa de minério e impedir que a população se manifestasse em frente à empresa. A empresa, por sua vez, organizou, nesse momento, que todos os funcionários estivessem no portão principal, na entrada da fábrica, encarando os manifestantes que, com gritos de guerra, pediam para que a exploração parasse, pois queriam casa para morar, água para beber e uma comunidade saudável para viver. Já os funcionários estavam em silêncio, com faixas que diziam querer preservar os seus empregos e que a exploração de minério ajudava no sustento de muitas pessoas. Confesso que foi uma cena muito impactante, visto que aquela manifestação evidenciava que se colocava povo contra povo. E a percepção que as grandes empresas, multinacionais estão realizando uma recolonização, trazendo devastação para os recursos naturais das comunidades. Essa manifestação existiu certa tensão que amedrontou algumas quilombolas, visto que a polícia estava segurando suas metralhadoras nas mãos, em sinalização de que qualquer ameaça seria tratada com tiros. Após a manifestação na frente da empresa, os ônibus com a comunidade, se dirigiram para uma das localidades rurais, que estão sofrendo devido à extração do lítio. Lá, as famílias atingidas apresentaram depoimentos que traziam conteúdo de destruição da natureza, cisão do território, poluição sonora e dos rios, destruição das paisagens da comunidade. Fomos ainda convidadas a visitar o rio que corta a região e tinha água limpa e espaço de lazer nos finais de semana; hoje, além de ter reduzido em quantidade de água, é barroso e impróprio para o banho. Após essa troca, foi oferecido um almoço comunitário.

7º Momento: Corpos cansados, corpos com raiva.

Esse encontro com o grupo foi marcado na igreja da comunidade. É uma região que fica mais afastada, quase na divisa do quilombo, ao lado do cemitério. É uma igrejinha construída ao lado do cemitério e é aberta nas festividades religiosas ou para missas em caso de falecimentos. Entretanto, a igreja estava muito suja e não foi possível fazermos o encontro no local. Optamos por organizarmos as cadeiras no lado de fora, próximo a um alpendre e à cozinha da igreja. Esse encontro, a pedido da comunidade, foi realizado no sábado à tarde, e poucas pessoas participaram. Nesse encontro, porém, compareceram duas das lideranças do quilombo, que ainda não haviam participado dos encontros, pois não residem mais no quilombo, mas mantêm suas casas na região. Nesse encontro diante do baixo comparecimento, um homem da comunidade participou da roda. O grupo falou sobre as mudanças que vem ocorrendo no quilombo, a diferença na criação dos filhos atualmente. Como seus pais eram exigentes e hoje seus filhos têm regalias que elas não tiveram. Foi falado também da dificuldade de coesão das pessoas do quilombo. Acreditam que tem que ser feito um trabalho com as crianças e adolescentes para que o quilombo não se acabe. Após a roda de conversa, fiz a proposta de realizarmos um trabalho corporal, em que pudessem, inicialmente, perceber a respiração, sentir seus pés e pernas e, posteriormente, perceber o aterramento, enraizamento e assentamento de seus pés. Algumas participantes compartilharam que têm se sentido muito ansiosas, tendo prejuízos para dormir e relaxar. Sentem que a cabeça não para. Queixaram-se também de problemas clínicos. Refletimos sobre a importância de respirar. Ensinei técnicas para ampliar a respiração.

8º Momento: Angústia e medo a organização como estratégia de sobrevivência

Nesse encontro, combinamos que faríamos o grupo após um almoço comunitário. Antes do grupo, fomos à casa de algumas mulheres quilombolas com o objetivo de conversar sobre outros projetos da Fiocruz. Para o almoço, as participantes foram chegando e comemos em comunidade. Iniciamos o encontro, perguntando como as mulheres estavam diante das questões da mineração. O que a mineração impacta em suas vidas? Carmita começa, expondo que, a cada dia, as empresas estão metendo mais as caras na comunidade, entrando sem autorização. Contou alguns episódios sobre a análise da terra, das pedras e das águas do quilombo. Falou que a comunidade está preocupada, mas precisava se organizar mais. Carmita trouxe a questão da nova eleição que ocorreria em novembro, para a nova direção da Associação Quilombola, que não poderá ficar sem representação, pois se enfraquece enquanto

comunidade para brigar por seus direitos, principalmente nesse momento de grande ameaça como a exploração de minérios. Flora explicou sobre a proteção que as terras quilombolas têm, mas Carmita disse que a polícia não os defende, e que esses mineradores são bandidos. Refletimos sobre a possibilidade de acionarem o Ministério Público Federal e o Ministério da Igualdade Racial, a partir da Secretaria Quilombola. Carmita voltou com a importância da eleição e a candidatura de outras pessoas, visto que ela não pode ficar por mais um mandato consecutivo. Afirmou a importância das mais novas assumirem a liderança. Chica e Carolina contaram sobre o último episódio que ocorreu na festa da padroeira do Quilombo, Nossa senhora do Perpétuo Socorro. Relatou que Chica, Carolina e outra moça da comunidade ficaram responsáveis pela festa. Contudo, as decisões que precisaram tomar foram duramente criticadas pelos mais velhos do quilombo. Disse que enfrentou diversas dificuldades e só recebeu críticas. Não quer vivenciar isso novamente. Algumas mulheres mais velhas que estavam presentes apoiaram Chica e Carolina, dizendo que elas deveriam assumir e não se preocupar com o que vão dizer. Nesse encontro, diante da extrema angústia das participantes, parte considerável da roda foi utilizada verbalmente. Ao final, fizemos a proposta de uma dinâmica de grupo chamada *desatar os nós!* Foi pedido ao grupo que fizesse um círculo e desse as mãos. Depois da roda bem grande, uma participante soltaria as mãos e andaria pela sala, sem soltar a mão da sua parceira da esquerda formando um cordão. A participante passaria embaixo de diversas mãos, procurando embolar o cordão. Após o cordão ficar bem embolado, o grupo deveria se organizar para sair dos nós realizados, voltando a se constituir como roda. Para isso, teriam que pensar juntas e se ajudar sem soltarem as mãos. O grupo de mulheres rapidamente conseguiu identificar os caminhos e juntas voltaram na configuração da roda. Após essa dinâmica, fizemos uma breve reflexão sobre como o coletivo é importante e os desafios que terão que ser enfrentados coletivamente.

9º Momento: Corpos que lutam, que sentem e que dançam

Esse encontro foi o último realizado até o momento. Antes do grupo, fomos almoçar na casa de Benê e seu marido, que nos contou sobre o plantio e a colheita da mandioca. As pesquisadoras da Fiocruz, Flora e Polyana, gravaram lindas imagens de Benê, resgatando lembranças do roçado, do conhecimento transmitido por seu pai e de tudo que aprendeu com a família. Nessa visita, outras pessoas passaram pela casa de dona Benê para cumprimentá-la. Uma, em especial, que estava alcoolizada e queixou-se da relação em casa, dizendo apanhar de seu filho. Disse que bebe algumas vezes, diante da tristeza encontrada. Com notória necessidade de acolhimento, chamamos a senhora Guida também para o encontro, apostando

no vínculo que pareceu ter se estabelecido em pouco tempo conosco. Descemos para a escola e aguardamos as mulheres chegarem. Foram chegando aos poucos como de costume. No grupo havia mulheres participando pela primeira vez, e mulheres que tinham estado em todos os encontros. Iniciamos a conversa perguntando: *como estão chegando aqui hoje?* Para isso, pedimos que as participantes, sentadas em cadeiras, com os pés plantados no chão, fechassem os olhos, voltassem a atenção para a sua respiração e percebessem o corpo. Após poucos minutos, pedimos que abrissem os olhos e dissessem, em uma palavra, como estavam. As palavras foram variadas, como cansada, alerta, bem, com calor, entre outras. Pedimos então que levantassem e, ao caminharem pela sala, fossem percebendo seus corpos, percebendo do que o corpo precisava naquele momento e como caminhavam, se sentiam dor em alguma parte do corpo ao caminhar ou se era prazeroso caminhar. Na sequência, realizamos o exercício de acordar o corpo com toquinhos em movimento, podendo perceber o antes e o depois. Nesse momento, foi colocada música, e pedimos para as mulheres fazerem toquinhos no ritmo da música e continuassem movimentando o corpo, em dupla. Foi um momento de animação e muitas risadas no grupo. Em seguida, o ritmo foi diminuindo, até que pedimos para que elas pegassem um tapete de EVA e escolhessem um lugar pela sala para deitarem de barriga para cima, joelhos flexionados e pés plantados no chão. Solicitamos que, com os olhos fechados e a boca entre aberta, respirassem procurando aprofundar o ar. Nesse momento, algumas participantes dormiram, sinalizando cansaço. Continuamos pedindo que tentassem tocar seus ossos com as mãos, iniciando pelo rosto percorrendo o corpo todo, e, ao fazê-lo, percebessem também a densidade dos músculos e da própria pele. Distribuimos pequenas toalhas para que, como um lenço, passassem em sua pele voltando a atenção para a sensação que esse movimento lhe proporcionava. Se era agradável ou desagradável. Pedimos que permanecessem por um tempo com o corpo entregue no chão, ficando em contato com a sensação encontrada. Em duplas, solicitamos que fizessem o contorno dos corpos umas das outras em um pedaço de papel Craft, no qual coubesse o corpo inteiro. Após o desenho e visualizando seus corpos no papel em tamanho real, solicitamos que as mulheres escrevessem, desenhassem ou que simbolizassem de alguma maneira a resposta para as seguintes perguntas: Como sinto o meu corpo? Como cuido do meu corpo-território? O grupo compartilhou as percepções de seus corpos e o que enxergam como cuidado. O conteúdo que apareceram foram desde aspectos mais concretos, como cuidados com a higiene, como tomar banho, lavar o cabelo e as partes íntimas, até fé, atenção, carinho, paz, respeito, o gosto por trabalhar, o desejo de ser feliz, o amor pelo corpo, a vontade de receber massagem, o gosto

por usar anéis. Ao final, fizemos uma avaliação do encontro em roda com as mulheres participantes que relataram terem gostado da experiência.

5.8.3 Análise do Campo

Para a pesquisa, foram realizadas cinco visitas às comunidades *Quilombo Córrego do Rocha* e *Quilombo Córrego do Narciso do Meio*, com a intencionalidade de compreender a percepção de corpo para as mulheres quilombolas. Neste trabalho, como descrito no item 5.8, optamos por dividir as visitas em momentos.

Cada um dos quilombos apresentou singularidades nos trajetos cartográficos, sinalizando semelhanças e diferenças entre as comunidades rurais quilombolas. Em cada encontro, foram sendo desenhado movimentos pelo grupo de mulheres, que pudessem localizar angústias e recursos para lidar com as questões que se apresentavam no cotidiano.

Nosso objetivo nesta análise não é se fazer qualquer comparativo entre as comunidades ou organizá-las a partir de categorias. A intenção é, tão somente, identificar como se constituiu a dimensão de corpo para essas mulheres.

Logo de início, evidenciou-se a forma afetiva manifestada em quase todos os encontros, referente à organização da alimentação. No livro *Memórias e receitas das cozinhas dos quilombos do Maciço da Pedra Branca na cidade do Rio de Janeiro* (Damião, Costa e Silva, 2023), as autoras apontam a importância da culinária quilombola, destacando que o alimento transcende a sua dimensão biológica nutricional e vira comida temperada com lembranças, culturas, tradições e afeto, em que as comidas contam histórias, as histórias de suas famílias, de lutas e resistências.

Nesse processo, observamos a aceitação e abertura das mulheres quilombolas para os cuidados em saúde pela ciência psicológica, mesmo que as políticas de saúde não se apresentem, por vezes, satisfatórias em nosso país. O campo demonstrou-se aberto, possibilitando que eu me sentisse acolhida pelo grupo. A cada encontro, pôde ser notado o acesso às camadas mais profundas da subjetividade das participantes, sendo possível propor, no decorrer do processo, maior ousadia dos trabalhos realizados, resultando em maior delicadeza dos temas expostos.

Nas primeiras consignas para percepção corporal, foi o momento que começamos a nos indagar sobre quais atravessamentos eram sentidos por aquelas mulheres quilombolas em sua vida cotidiana. Como percebiam a conexão ou a desconexão com o seu corpo? Qual era a

percepção de cansaço, sobrecarga e cuidado? Como e quando vivenciavam o prazer? Naquele momento, me ocorriam mais perguntas do que respostas.

No decorrer dos trabalhos, outros aspectos foram se revelando, tais como o movimento do território, bem como atravessamentos econômicos e políticos que fazem parte da formação de um corpo. Logo no início, uma pergunta se impôs: É possível pensar corpo sem pensar território? É possível pensar saúde mental sem pensar condições hídricas?

Mariléa de Almeida (2014), em seu trabalho de discutir a criação de corpos étnicos e a experiência de mulheres quilombolas, questiona-se sobre a identidade da mulher quilombola, indagando sobre o significado de ser quilombola. Deduz que a ancestralidade normatiza a materialidade e as performances corporais das mulheres quilombolas, denotam relações de poder margeadas por tensões de aceitar, negar, negociar e traduzir o que é ser mulher quilombola. Para ela, trazem a compreensão de que o corpo não é inerte, mas um campo político que produz significados e, assim, produz e desloca sentidos de ser mulher quilombola. Desta forma, compreendemos que a autora, a partir de sua pesquisa, realiza certa provocação referente a possíveis aprisionamentos na determinação de identidade de mulher quilombola.

A compreensão de corporeidades apareceu todo o tempo, visto que pessoas são corpos e, como tal, expressam e manifestam vontades, traumas, desejos, histórias, entre outros tantos aspectos. A compreensão da maternidade, como tradução do *ser mulher*, nos mostra que é um ponto central em suas identidades, assim como a organização da luta e defesa do quilombo.

O recurso do trabalho corporal foi proposto com o objetivo de auxiliar na autopercepção, possibilitando carregar, mas, principalmente, descarregar a energia acumulada, para experimentação vivencial de um corpo que está ativamente demandado para o trabalho, da hora que acorda à hora que vai dormir.

Câmara (2009), ao discutir a Teoria Reichiana e os grupos¹⁰⁶, dirá que, para se efetivar uma mudança de atitude e uma real revolução sexual, será necessário que a descarga energética, seja equivalente à carga, resultando em orgasmos que regularão o organismo. Para Reich, né necessário que haja um equilíbrio entre carga e descarga energética, conforme visto no Capítulo 2.

Na psicologia reichiana, a respiração tem função primordial na autorregulação do indivíduo. Um corpo tensionado acionará o seu sistema nervoso simpático, que provocará a

¹⁰⁶ Reich não realizou trabalho com grupos, sua ênfase dizia respeito à profilaxia das neuroses. Entretanto, autores neo e pós-reichianos abordaram o tema. Sobre isso, ver Câmara, 2009.

diminuição respiratória, fazendo com que o corpo reduza sua capacidade de sentir e emocionar-se.

Assim, na vivência com as quilombolas, ao começarmos a ampliar as respirações, tornava-se o momento de maior atenção para si mesmas. Iniciávamos pela respiração, na intenção de iniciar a descarga e a carga energética, facilitando, desse modo, que fosse, externalizadas as ansiedades e se abrisse espaço para o relaxamento. Os risinhos manifestados em alguns encontros pareciam tratar dessa energia aprisionada, que precisava ser direcionada para fora.

Os encontros ocorridos em grupo ou individualmente evidenciaram a necessidade de olhar para as relações de gênero, tanto no micro relacional, na convivência intrafamiliar, com especial atenção para a violência doméstica, como em um contexto mais macro. Esse aspecto apareceu em diversos momentos nas conversas individuais e em momentos coletivos, nos possibilitando ver o abuso de álcool por quilombolas, homens e mulheres, que, a partir de situações de vulnerabilidade, fazem uso prejudicial da referida substância, resultando em complicações clínicas e conflitos familiares.

Maria Aparecida Mendes (2020), intelectual quilombola, enxerga as trocas coletivas entre as mulheres e atividades comunitárias como alternativas para a superação da violência, descrevendo a potência do coletivo.

Relações de poder atuaram como pano de fundo a todo momento na realização dos encontros. Como na esfera governamental, no direito de ir e vir pelas estradas para se chegar ao quilombo, no empréstimo do ambiente da escola para uso da comunidade, e na tentativa de boicote na *1ª festa da Consciência Negra do Quilombo*. Boicotar a consciência negra, mais uma vez, emergiu como a tentativa de enfraquecer o quilombo. Como na esfera interna do quilombo, observado no incômodo de alguns homens por não estarem cientes sobre os temas abordados nos encontros de mulheres, por exemplo.

A percepção de corpo para a mulher quilombola pareceu, em muitos momentos, acontecer pela dor, na vivência do racismo e pela imagem de força com que são lidas. Contudo, apareceu também na evocação da ancestralidade e no apoio que buscam no corpo, grupo de referência, ou seja, entre si.

Chamou-nos a atenção a sensibilidade e percepção de corpo que as participantes compartilharam ao longo dos encontros. Foram diversas as vezes que disseram se sentir sobrecarregadas e sem espaço. O desejo de resgatar o grupo de saúde mental que já faziam demonstra a atuação em busca de maior cuidado.

A proposta de tocar a pele foi realizada diante da possibilidade de identificar e estabelecer limites, compreendendo que a pele é o primeiro limite do nosso corpo, bem como é a possibilidade de receber o toque, o carinho das mãos e o abraço, sendo o maior órgão dos sentidos humano. Assim, também é na pele que se apresenta a principal característica racial identificável no Brasil, que é a coloração.

O trabalho de tocar a pele abordou auto reconhecimento na dimensão de quem se é, percebendo o espaço físico que ocupa e a pele como órgão de contato também na esfera de receber afagos.

Este trabalho nos auxiliou, sobretudo a demarcar o corpo do grupo, que é o corpo coletivo. As existências correlacionadas fazem sentido no coletivo, seja resgatando a ancestralidade, na lembrança da memória de quem foi morar em outros lugares, mas o próprio sentido de quilombo, seja compreendendo como convergência de corpos em busca do comum, do que é comunitário.

A ausência das mulheres nos encontros nos disse muito. No encontro, posterior a situação de violência vivenciada pelo grupo, não apareceu nenhuma quilombola, fazendo ressaltar a delicadeza do tema na comunidade. Outro fator que saltou aos olhos, foi a compreensão do efeito que a ausência da liderança causava no grupo, bem como pudemos notar, também, o impacto do período da colheita de café na comunidade, fazendo com que muitas famílias passem temporadas viajando para outros lugares do País, em busca de emprego.

A necessidade de ir em busca do conceito de corpo território surgiu após iniciarmos os trabalhos de campo, uma vez que pensar corpo é pensar também atravessamentos históricos, políticos, econômicos e comunitários.

O aspecto da mineração nos surpreendeu no decorrer do processo grupal. Os sentimentos gerados pela presença das mineradoras na região dos quilombos e comunidades vizinhas e a abordagem perante os quilombolas, tornou-se tema de vários encontros:

As atividades extrativistas pressupõem uma ruptura com os ciclos de reprodução da vida: os rios se contaminam, os solos deixam de produzir, o desmatamento expulsa os animais da floresta, e, como consequência, o abastecimento de alimento das comunidades por meio das atividades tradicionais, como a caça, a pesca e os cultivos, é gravemente afetado. Como mencionamos reorganiza a divisão do trabalho de modo que os homens, que nas economias ancestrais tinham uma colaboração de certo peso nos trabalhos de reprodução ao caçar ou pescar, por exemplo, passam a ser operários não qualificados das empresas (Garcia-Torres, 2023, p, 42).

Em um dos encontros agendados para a realização do grupo, as situações de conflitos e preocupação suscitadas a partir das mineradoras evidenciaram-se como sofrimento para a corporeidade do quilombo, demonstrando que violências, agressões institucionais e raciais, em que o constantemente presente é o racismo ambiental¹⁰⁷. Entretanto, destacaram-se a força e a mobilização da comunidade quilombola, principalmente das mulheres que, apesar dos inúmeros atravessamentos, resistiram e realizaram uma linda festa. O corpo que luta, corpo que dança e o corpo que da dança faz luta coletiva.

Macedo (2019) relata ter ocorrido na *Comunidade Córrego do Narciso do Meio* significativo apagamento histórico do termo quilombo, se referindo ao processo de resgate da identidade quilombola, a partir de 2009, por parte da comunidade rural. Esse autor ressalta a dimensão institucional das lutas pela água, perante a memória coletiva na comunidade, em que à água se misturam as dimensões da vida e da morte.

Para Soares (2023), são as mulheres quilombolas que lutam para superar o neo-extrativismo, o agronegócio, os grandes empreendimentos e o patriarcado em seus territórios, resistindo às violências, por meio do corpo território, ressoando, assim, a amefricanidade¹⁰⁸, derivada do termo Améfrica Ladina, cunhado por Lélia Gonzalez, ao se referir à grande influência africana na constituição do povo brasileiro.

Ao compreendermos a clínica ampliada como o aumento de estratégias para o cuidado, entendemos, também, que os conceitos de clínica ampliada e territórios clínicos são modos de atendimentos conectados, com características dos territórios antenados a formas variadas de existência, encarando o compromisso de ofertar possibilidades para que essas pessoas possam acessar sofrimentos, acolhimentos e cuidados (Setubal, 2024), a partir dos mais diferentes espaços. A psicologia tem aprofundado reflexões nesse sentido, motivada por tensionamentos dos profissionais inseridos nas políticas públicas, dos movimentos sociais, das universidades e da própria categoria em seus Conselhos de Classe.

Em resposta a essa demanda, em breve serão lançadas referências técnicas nacionais para a atuação da psicologia com a população quilombola no Brasil. O Conselho Federal de Psicologia disponibilizou um documento para consulta pública, o qual objetiva transformar-se em Referência Técnica para a Atuação de Psicólogas, junto aos Quilombolas. Esse fato sinaliza a pertinência da discussão, bem como a necessidade de ampliação na qualidade do

¹⁰⁷ Esse termo é utilizado para descrever a injustiça ambiental em contextos racializados, em comunidades de minorias étnicas (na realidade brasileira, negras, quilombolas e indígenas) sistematicamente submetidas a situações de exploração e degradação ambiental, o que ocasiona inúmeros problemas na saúde e no bem-estar das comunidades atingidas.

¹⁰⁸ Decorrente do conceito de Améfrica Ladina, cunhado por Lélia Gonzalez, e explicado anteriormente neste trabalho.

atendimento para a população negra no Brasil. O último censo, realizado em 2021 constatou que são 8.000 comunidades quilombolas no País.

Destaco o trecho abaixo como forma de ressaltarmos que os quilombos são territórios clínicos vivos para a sua população:

Todo território possui suas dinâmicas existenciais específicas, seus modos de conceber a existência, de produzir conhecimentos, suas redes de relações sociais. Ao nos referirmos aos Povos Quilombolas estamos diante de uma multiplicidade existencial, na qual a origem étnica e cultural, os desdobramentos sociopolíticos impostos e os processos internos configuram sentidos e perspectivas únicas. Os quilombos, historicamente, são localizados em um plano de fundo sóciopolítico comum, entretanto, suas constituições e engendramentos próprios lhe conferem particularidades que, necessariamente, precisam ser ressaltadas. A Psicologia, enfatizando e dimensionando o aspecto subjetivo do território, contribui e fornece um lugar para que os dispositivos e serviços públicos se entrelacem com as especificidades e singularidades de cada comunidade e território (CFP, 2024, p. 76).

Perceber os sentidos das corporeidades, a partir do contato dos quilombos, nos permitiu aproximar do conceito de corpo coletivo e, mais à frente, de corpo território. Corpo coletivo é a compreensão de que o quilombo é um coletivo, como discutido no Capítulo IV.

O conceito de corpo território surgiu no movimento de mulheres indígenas da América Latina, devido à não dissociação dos temas terra e saúde na luta das mulheres indígenas (Santos e Ferreira, 2022). Na cultura dos povos originários, o corpo tem um papel decisivo (Haesbaert, 2020). Na verdade, o corpo para a população indígena é constituído de outros corpos e seres do Planeta Terra.

O corpo território aparece, inicialmente, como bandeira de luta no manifesto da marcha das mulheres indígenas em 2019, como fator inegociável e inalienável, que dizia: “o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é a nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito” (Marcha das Mulheres Indígenas, 2019).

Na América Latina, o surgimento de movimentos de mulheres contra o extrativismo permitiu adquirir um olhar feminista para captar a dinâmica dos territórios expropriados. Pensar e trabalhar o corpo território ampliaram maneiras para dimensionar as relações das violências sobre os corpos das mulheres, transformando-se em metodologias criadas com base no corpo e nos sentidos, utilizando o recurso de mapeamento do corpo território ou da cartografia corporal (Garcia-Torres et al., 2023).

Esse conceito de corpo território aparece, também, na obra de Muniz Sodré, *O terreiro e a cidade* (2019), que define o corpo território como a percepção do mundo e no que nele habita, a partir de si mesmo, de um campo que lhe é conhecido e que sintetiza, em última

instância, o seu próprio corpo. Para Sodré, quanto mais livre sentir-se um corpo, maior alcance ele terá para se orientar e estabelecer seus próprios padrões. Garcia-Torres et al. (2023), pautadas na experiência equatoriana, argumentam que a existência da entrada do capital nos territórios tem como premissa a escala do corpo. Nesse sentido, o corpo-território estrutura-se como um corpo político que determina sua existência, a partir da comunidade, se estrutura, a partir de lutas concretas, em um contexto que evidencia como a exploração dos territórios comuns e comunitários implica em agressões ao corpo de cada um e ao corpo coletivo, por meio da espoliação.

As rodas de conversa foram propostas para abordarmos o tema da saúde mental por meio dos corpos. Entretanto, ao longo de sua realização, assuntos como mineração e o acesso à água, permanência nos territórios, violências doméstica, alcoolismo e a saúde integral apresentaram-se como constituidores de um corpo que se faz no território e a partir do território.

O corpo coletivo parece ser, para além de uma realidade, uma necessidade e o modo de viver dessas comunidades quilombolas.

Portanto, estabelecer um espaço para o cuidado com os corpos, permitindo que se expressem, dançam, sintam, relaxem, gargalhem e chorem torna-se importante recurso, no encontro coletivo para a auto regulação. Uma vez que corpos de mulheres quilombolas são corpos que lutam contra a invasão e a favor de seus direitos, sendo talvez o principal deles ser quem se é.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta Dissertação apresenta trajetória singular na construção de seu percurso teórico, devido ao fato de ter tido uma rota permeada de encontros, convergências e confluências com pessoas, instituições e propostas que resultaram em outras aproximações e novos encontros.

O trabalho buscou ecoar demandas contemporâneas, com a pretensão de subsidiar o debate clínico das práticas psicocorporais, relacionadas às corporeidades negras, que são mais de 54% da população brasileira. Nos utilizamos dos estudos desenvolvidos por teóricos que foram pioneiros nessa discussão e apresentaram compreensões clínicas comprometidas com aspectos históricos, éticos, psíquicos e políticos da realidade brasileira.

Podemos dizer que a Dissertação apresenta olhares e escutas que caminham do corpo individual, ao pensarmos o espaço do consultório clínico, ao corpo coletivo, existente a partir do corpo território, que foram os quilombos e, hoje, estão atualizados nas comunidades remanescentes de quilombos.

O interesse por estudar a Teoria Reichiana, somado à vivência profissional no atendimento às pessoas negras, tornou-se o combustível necessário para a realização da pesquisa, uma vez que era uma vontade que vinha sendo gestada há muito tempo e compartilhada nos meus espaços de formação, mas que só foi possível efetivar neste momento.

Esta Dissertação se constituiu como um exercício clínico vivencial da Teoria Reichiana diante da violência do racismo e seus efeitos nos corpos de pessoas negras, sendo esses efeitos a identificação e construção de recursos corporais, para a sustentação da vida e busca da potência.

A pretensão deste trabalho inicia-se por apresentar a relevância da discussão, possibilidades de aprofundamento da temática racial subsidiada pela Teoria Reichiana, que, ao escolher realizar trabalhos apenas para a população mais privilegiada da sociedade brasileira, também o faz negligenciando seu compromisso ético e político. Nesse sentido, a intenção da Dissertação é, também, subsidiar reflexões e avanços na oxigenação da teoria, acontecendo em diálogo com outros teóricos, saberes e contextos.

No início desta Dissertação, apresentamos aspectos nos quais se basearam a formação social do País e seu reflexo nas subjetividades dos que nele vivem. Sustentação necessária para que pudéssemos explicar sobre corpos negros no espaço clínico e se efetivasse o diálogo com a Teoria Reichiana.

O trabalho de campo se realizou em dois quilombos na região de Minas Gerais, localizados no Vale do Jequitinhonha, em rodas de conversa com o objetivo de abordarmos a saúde mental, a partir da percepção dos corpos. Foram uma média de cinco visitas nas comunidades quilombolas, as quais foram divididas e nomeadas como *momentos*, uma vez que a nossa intenção era nos utilizarmos do método cartográfico como estratégia de pesquisa intervenção. Sendo assim, no trabalho na comunidade, foram realizadas visitas domiciliares, participamos de festas, visitamos a produção da farinha de mandioca, entre outras atividades que integravam o cotidiano da comunidade.

Evidentemente, existiram outros tantos momentos que também nos transmitiram por meio do contato com a percepção de possíveis elementos que atravessam os corpos dessas mulheres quilombolas. Entretanto, fizemos a escolha por retratar nove desses momentos.

A intenção não foi esgotar a discussão. Ao contrário, buscamos, mesmo que de maneira ainda incipiente, estabelecer conexões sobre corpos que pouco são vistos como locus de análise para o cuidado em saúde mental. Como nos ensina e fortalece o movimento de mulheres negras *Nossos Passos vem de longe* (Werneck, 2000), a discussão não é nova e nem tem a pretensão de ser. Todavia, parece ainda embrionária nos espaços psis, na academia e nas teorias e práticas reichianas e neorreichianas no Brasil.

Iniciamos pensando corpos negros a partir de cinco teóricos, também negros, que transitaram no campo da psicanálise e se aprofundaram na dimensão subjetiva do racismo. Há muito tempo, intelectuais negras e negros, bem como os movimentos negros (educador)¹⁰⁹ nas mais diferentes esferas de atuação, abordam o corpo negro, seja no aspecto da identidade racial, seja no aspecto sócio-político. Para as reflexões teóricas, optamos por utilizar a Teoria Reichiana, mesmo que timidamente em alguns momentos.

Pudemos observar, neste trabalho, que tudo acontece no corpo e passa pelo corpo na temática racial, sendo portanto, essencialmente demandas e compreensões alinhadas com a compreensão reichiana.

A Teoria Reichiana chegou ao Brasil suprimida em um de seus pilares de sustentação que é a clínica política. Reich não se debruçou a pensar o racismo com pessoas negras e o impacto em suas subjetividades. Abordou na escrita do livro *Escuta é Ninguém*, de maneira visceral e indignada, trechos que continham ideias *lombrosianas* e racistas contra negros e judeus, quando já morava nos Estados Unidos. Ele entendia que essas perseguições eram sustentadas por indivíduos médios, contaminados pela peste emocional. Para Reich, o sujeito empestado fica conectado à camada mais superficial de sua constituição psíquica. O que

¹⁰⁹ Nilma Lino Gomes escreveu dois livros com esta referência.

Reich nomeou como peste emocional certamente, hoje, seria abordado como comportamentos da branquitude.

Consideramos que, nas obras de Frantz Fanon, Virgínia Bicudo, Lélia Gonzalez, Neuza Santos Souza e Grada Kilomba, há muitos outros aspectos em que cabem aproximações com a Teoria Reichiana. Com Izildinha Baptista Nogueira, entretanto, por sua produção ser muito próxima de Lacan, não encontramos muitos aspectos de diálogos com a Teoria Reichiana.

O trabalho possibilitou a vivência da clínica ampliada ao espaço do quilombo, uma vez que, ao falarmos sobre saúde mental da população negra com duas comunidades quilombolas no Médio e Alto Jequitinhonha, no espaço da comunidade, se fez *corpo-settings* e clínica ampliada.

Dessa forma, a cartografia das mulheres quilombolas, proposta neste trabalho, nos possibilitou alcançar o conceito de corpo-território, na Dissertação intitulada *Do Consultório aos Quilombos: a revolta como energia vital. Diálogos da Teoria Reichiana e intelectuais do campo psicanalítico para compreensão de corporeidades negras*, fazendo um elo de ligação entre o corpo negro no espaço clínico, visto na primeira parte do trabalho, e o corpo negro no território que se fez clínico.

Conforme nos ensinou Miranda (2016), a organização psíquica, relacional, social e política da população negra considera o corpo como território de espaço e tempo, bem como lembranças ancestrais de experiências acumuladas ao longo da vida, e o compreende dentro de possibilidades infinitas, que cantam em voz alta e narram saberes e dores que as culturas de resistências produziram.

No contato, com as comunidades, identificamos a possibilidade de incentivar a formação das Agentes Comunitárias de Saúde daquelas localidades, nas práticas do grupo de movimento em Bioenergética, para que possam reproduzi-las, visto que essas práticas integram as PIC's e podem ser mais um recurso no cotidiano dos territórios como espaço de cuidado.

Pretende-se continuar o trabalho corporal realizado com as mulheres dos referidos quilombos, em projetos posteriores da Fiocruz Minas, bem como há a pretensão de nos aprofundarmos em estudos futuros de doutorado sobre corporeidades negras quilombolas.

Importante ressaltar que este trabalho buscou iniciar reflexões, mas, certamente mais abriu do que fechou, deixando espaços reflexivos na intenção de continuar o aprofundamento tanto na filosofia espinosista, quando no pensar das afeções dos corpos negros em Diáspora, a partir da Teoria Reichiana.

Um aspecto relevante observado foi a necessidade da psicologia aprofundar o impacto do *Racismo ambiental* nas comunidades. Ou seja, são as injustiças ambientais que ocorrem em comunidades racializadas. Na pesquisa de campo, esse fato apresentou relevante impacto na dinâmica do grupal, redirecionando o trabalho e nos fazendo pensar manejos, necessidades e cuidados para com aquela população.

O corpo da mulher quilombola parece passar pela identidade racial como valor e lócus de saber, mas devido ao racismo vigente na sociedade brasileira, é também um corpo atravessado pelas dores do racismo ambiental e do racismo cotidiano, que se apresentam em atitudes de preterimento ou de desqualificação.

Givânia Silva (2020), intelectual quilombola, refere que as mulheres quilombolas são como arquivos da memória coletiva, uma vez que detêm os registros das estratégias de luta e resistência nos quilombos, atuando na transmissão desses saberes tradicionais e científicos. Faz-se urgente romper com a ignorância de conhecimentos de outros corpos e realidades, como ocorre com as mulheres quilombolas. Givânia Silva alerta para o fato de que, para essas mulheres, conceitos fundamentais para aos feminismos não necessariamente vão dialogar com a vida das mulheres no Quilombo.

Por muito tempo, se abordaram apenas corpos de mulheres no espaço clínico-psicológico, tendo como referência às histerias da Teoria Freudiana. Quais são as mulheres que a psicologia no Brasil tem atendido e se voltado para o cuidado?

O conceito da interseccionalidades como gênero, local de moradia/território, raça/cor/etnia, classe social, entre outros, constitui corpos e corporeidades, bem como possíveis modos de tensão ou de prazer.

O corpo da mulher quilombola é um corpo do campo, um corpo da lida, da enxada, do plantio, das ervas, dos saberes ancestrais e, também, um corpo da dança e um corpo que deseja o cuidado. Na pesquisa, observamos que, atualmente, as comunidades estão sendo afetadas por mineradoras, que querem extrair bens minerais para produção de bens de consumo, fazendo com que essas mulheres precisem estabelecer mais um espaço de luta. Corpos cansados da lida.

Os corpos das mulheres quilombolas pesquisadas parecem apresentar a identidade racial como um valor e lócus de saber. São corpos que se fazem no e com o coletivo, para a luta, para a resistência, mas para o prazer, também. Coletivo organiza, respalda e estrutura as relações e a percepção do próprio corpo. Um corpo constituído a partir do coletivo é um corpo território. Se faz a partir de todos os seres ali viventes, seja a flora, a fauna ou outros quilombolas. Beatriz nascimento escreveu: Eu sou o quilombo e o quilombo sou eu!

Observamos avanços tanto na psicologia e sua inserção nas políticas públicas de saúde como na organização teórico e técnica da categoria, por meio do Conselho Federal de Psicologia (CFP), que em breve lançará um volume, contendo *Referências Técnicas para Atuação junto dos povos Quilombolas*. Portanto, as realidades das mulheres quilombolas precisam se fazer conhecidas pela psicologia para que, em conjunto, possamos pensar espaços de cuidado para esta população, a partir de suas questões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAO, Jorge L F. Virgínia Leone Bicudo: construindo e difundindo a psicanálise no Brasil. **Rev. bras. psicanál.**, São Paulo, v. 54, n. 4, p. 230-249, dez. 2020. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2020000400017&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 07 mar. 2025.

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ADÃO, Claudia R. **Territórios de vida: resistências, existências e produção de cuidado por mulheres negras**. 2023. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16137/tde-07052024-144328/>. Acesso em: 07 mar. 2025.

ALBERTINI, Paulo. **Na psicanálise de Wilhelm Reich**. 1 ed. São Paulo: Zagodoni. 2016.

ALBERTINI, Paulo. **Reich: história das ideias e formulações para a educação**. São Paulo: Ágora. 1994.

ALBERTINI, Paulo. **Wilhelm reich: percurso histórico e inserção do pensamento no Brasil**. **Bol. psicol.**, São Paulo, v. 61, n. 135, p. 159-176, jul. 2011. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0006-59432011000200004&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 07 mar. 2025.

ALMEIDA, Mariléia. Corporeidades em risco: o racismo acadêmico e seus afetos. **Revista Humanidades e Inovação**; v. 07; n. 25; 2017. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/4913>. Acesso em: 07 mar. 2025.

ALMEIDA, Mariléia. **Devir Quilombola: antirracismo, afeto e política na prática de mulheres quilombolas**. São Paulo: Elefante, 2022.

ALMEIDA, Mariléia. A experiência de mulheres quilombolas: raça e gênero na criação de corpos étnicos. *In: Anais do XVI encontro regional de História da Anpuh.-Rio: saberes e práticas científicas*. 2014. Rio de Janeiro. Disponível em: https://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1402090314_ARQUIVO_MarileaAnpuh2014-Versaofinal-1.pdf. Acesso em: 07 mar. 2025.

ALMEIDA, Sílvio. **Racismo Estrutural**. São Paulo: Polen, 2019.

ALVAREZ, Johnny; PASSOS, Eduardo. Cartografar é habitar um território existencial. *In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virginia; ESCÓSSIA, Liliana (org). Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2020.

AMARANTE, Paulo. **Loucos pela vida: a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil**. 2 ed. Rio de Janeiro: FioCruz, 1995.

ARAÚJO, Carlos E. M. *et al.*. **Cidades negras: Africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX**. 2ª edição. São Paulo: Alameda, 2006.

A Revolta da Chibata: Sonho, Coragem e Bravura. Minha História: João Cândido, Um Sonho de Liberdade. Intérprete: A.C.S. E.S.M. Camisa Verde e Branco (SP). Autores: CARLÃO, DIDI. 203. 4m: 52s. Disponível em: https://youtu.be/DcpAn-iLC_k. Acesso em: 04 mar. 2025.

BAIROS, Luísa. Lembrando Lélia Gonzalez 1935-1994. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 23, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20990>. Acesso em: 7 mar. 2025.

BARBOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (org); **Bailes:** Soul, samba – rock, hip-hop e identidade em São Paulo. São Paulo; Quilombhoje, 2007.

BARRETO, A. F; FARIA, A. L; MENDES, M. C. P. S. Bioenergética como prática integrativa e complementar no SUS: aspectos históricos, teóricos e práticos. *In:* FREITAG, Vera L; BADKE, Márcio R. (org). **Práticas Integrativas e Complementares do SUS:** o [re]conhecimento de técnicas milenares no cuidado à saúde contemporânea. 1 ed. Curitiba: Nova Práxis, 2019.

BARRETO, Lima. **Diário do hospício:** o cemitério dos vivos. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

BARRETO, Raquel. Introdução: Lélia Gonzalez, uma intérprete do Brasil. *In:* Diáspora Africana. **Primavera para as rosas negras:** Lélia Gonzalez em primeira pessoa. 1 ed. São Paulo: Filhos da África, 2018.

_____. Prefácio Pensar o Brasil com suas festas. *In:* GONZALEZ, Lélia. **Festas populares no Brasil.** 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2024.

_____. **Enegrecendo o Feminismo ou Feminizando a Raça:** Narrativas de Libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez. 2005. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de História. Rio de Janeiro. 2005. Disponível em: <https://negrasoulblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/04/e2809cenegrecendo-o-feminismo-e2809d-ou-e2809cfeminizando-a-raca3a7a-narrativas-de-libertac3a7c3a3o-em-angela-davis-e-lc3a9lia-gonzalez-raquel-de-andrade-barreto.pdf>. Acesso em: 04 mar. 2025.

BASTIDE, Roger. **Branços e negros em São Paulo:** ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. 4 ed. São Paulo: Global, 2008.

BENTO, Cida. **Pacto Narcísico da branquitude.** 1 e. São Paulo: Companhia das letras, 2022.

BICUDO, Virgínia L. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo.** *In:* MAIO, Marcos C. (org). São Paulo: Sociologia e política, 2010.

BIDI. **Casca de coco.** Rio de Janeiro. Soni Music Brasil. 1976. 03m:31s. Intérprete: Originais do Samba. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/os-originais-do-samba/1944966/>. Acesso em: 06 ago. 2024.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A Terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu/Piseagrama, 2023.

BOADELLA, David. **Nos caminhos de Reich.** 3 edi. São Paulo; Summus, 1985.

_____. **Correntes da vida:** Uma introdução à biossíntese. São Paulo: Summus, 1992.

BOYSEN, Gerda. **Entre psiquê e soma:** introdução à psicologia biodinâmica. São Paulo: Summus, 1986.

BRASIL. Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: Uma Política do SUS. 3. ed. Brasília: Ed. Ministério da Saúde. 46p. 2017. Disponível em: https://bvsmis.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_populacao_negra_3d.pdf. Acesso em: 04 mar. 2025.

BRASIL. Política Nacional de Saúde Integral das Populações do Campo e da Floresta. 1 ed. Brasília: Ed. Ministério da Saúde, 52p. 2013. Disponível em: https://bvsmis.saude.gov.br/bvs/publicacoes/politica_nacional_saude_populacoes_campo.pdf. Acesso em: 04 mar. 2025.

BRASIL. Política Nacional de Saúde Integral da População Quilombola – PNASQ. Ed. Brasília: Ed. Ministério da Saúde. Consulta Pública 2025. Disponível em: <https://www.gov.br/participamaisbrasil/saude-quilombola-pnasq>. Acesso em: 04 mar. 2025.

BRAUS, Ennio; SANTOS, Gevanilda; OLIVEIRA, José. A. (org); **O Movimento Negro Unificado: a resistência nas ruas**. São Paulo: SESC, 2020.

CABRAL, Stephanie S. **Saúde e Comunicação Quilombola: Urgências e desafios vivenciados pelas mulheres da comunidade quilombola de Córrego do Narciso do Mei – Minas Gerais durante a Pandemia da COVID-19**. 2023. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva). Área de Concentração: Políticas Públicas, Programas e Serviços de Saúde e Proteção Social) – Fundação Oswaldo Cruz. Instituto René Rachou. Belo Horizonte. 2023. Disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/63652>. Acesso em: 04 mar. 2025.

CANDEIA FILHO, Antônio; ARAÚJO, Isnard. **Escola de Samba: a árvore que esqueceu a raiz**. 2 ed. Nova Iguaçu: Carnavaliza, 2023.

CÂMARA, Marcus V.A. **Reich, grupos e sociedade**. São Paulo: Annablume. 2009.

MÜLLER, Tânia M. P; CARDOSO, Lourenço (org). **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. 1 ed. Curitiba; Appris, 2017.

CARDOSO, Claudia P. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 965–986, set. 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300015>. Acesso em: 04 mar. 2025.

CARNERO, José V. **Para conhecer, escute seu corpo: Diálogos entre Wilhelm Reich e Baruch Spinoza**. Curitiba; UFPR, 2021.

CARNEIRO, Edson. **O Quilombo dos Palmares**. 5 ed. São Paulo: WMF, 2019.

CARVALHO, Mariana. **Vadiagem e criminalização: a formação da marginalidade social do Rio de Janeiro de 1888 a 1902**. In: **Anais do XII encontro regional de História da Anpuh.-Rio: usos do passado**. 2006. Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.snh2011.anpuh.org/resources/rj/Anais/2006/conferencias/Marina%20Vieira%20de%20Carvalho.pdf>. Acesso em: 04 mar. 2025.

CASTEL, Pedro. **Desenvolvimento das psicoterapias corporais no eixo Rio-São Paulo**. primeiro CD-ROM reichiano. Coordenação Henrique Rodrigues e José Guilherme Oliveira. 1998

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo: Letras Contemporâneas, 2010.

Centro de referência técnica em psicologia e políticas públicas – CREPOP. **Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas (os) junto aos Povos Quilombolas: Versão Consulta Pública**.

Brasília. CFP e CRP. Brasília. 2023-2025. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2024/09/Livro_1688303_RT_povos_quilombolas_2024_Versao_para_Consulta_Publica_final.pdf. Acesso em: 04 mar. 2025.

CHERKI, Alice. **Frantz Fanon: um retrato**. 1 ed. São Paulo: Perspectiva, 2022.

CINTRA, Amanda M. S; MESQUITA, Luana P; MATUMOTO, Silvia; FORTUNA, Cinia M. Cartografia nas pesquisas científicas: uma revisão integrativa. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 29, n. 1, p. 45–53, jan. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/1984-0292/v29i1/1453>. Acesso em: 04 mar. 2025.

COIMBRA, Cecília. **Guardiães da Ordem: Uma viagem pelas práticas psis no Brasil do “Milagre”**. Rio de Janeiro: Oficina do autor, 1995.

Cotrim, Isadora A, Silva, Leonice J; Souza, Raquel. Cenários da saúde da população negra no Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, 33. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0102-311X00143517>. Acesso em: 04 mar. 2025.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidente da República, [2025]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 04 mar 2025.

CORREIA, Grace W. B; ALVES, Jayme P. **O corpo nos grupos: experiências em Análise Bioenergética**. Recife: Libertas, 2004.

COSTA, Elaine S; SCARCELLI, Ianni R. Psicologia, política pública para a população quilombola e racismo. **Psicologia USP**, v. 27, n. 2, p. 357–366. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pusp/a/Qx3cgLBtQrY8j3snQP8bn3J/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 04 mar. 2025.

COSTA, Jurandir F. Da cor ao Corpo: A Violência do Racismo. In: _____. **Violência e Psicanálise**. 4 ed. São Paulo: Zagodoni, 2021.

_____. **História da Psiquiatria no Brasil: um corte ideológico**. 5 ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

CAVALLEIRO, Eliane S. **Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil**. 6 ed. São Paulo: Contexto, 2015.

DAMIÃO, Jorginete; COSTA, Rute; SILVA, Adriana (org). **Memórias e receitas das cozinhas dos quilombos do Maciço da Pedra Branca na cidade do Rio de Janeiro**, 2022. Disponível em: <https://aspta.org.br/files/2023/02/Mem%C3%B3rias-e-Receitas-das-Cozinhas-dos-Quilombos-do-Maci%C3%A7o-da-Pedra-Branca-.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2024.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAUDON, Roger. **Cem flores para Wilhelm Reich**. 1 ed. São Paulo: Moraes, 1991.

DEALDINA, Selma S. Mulheres quilombolas: defendendo o território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política. In: _____. **Mulheres quilombolas: Territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

DUNKER, Christian I. L. **Por que Lacan?** 1 ed. São Paulo: Zagodoni, 2016.

EVARISTO, Conceição. **Poema Vozes de Mulheres negras**. 2016. Disponível em <http://www.letras.ufmg.br/literafro/29-critica-de-autores-feminios/201-eco-e-memoria-vozes-mulheres-de-conceicao-evaristo-critica> Acesso em: 05 ago. 2024.

EXPOSIÇÃO. Grada Kilomba “**O Barco**”. Museu Inhotim. Brumadinho, MG, 2024. Disponível em: <https://www.inhotim.org.br/eventos/grada-kilomba-o-barco-2021/>. Acesso em: 04 mar. 2025.

FARIAS, Márcio. Formação do povo brasileiro e a questão negra: uma leitura psicossocial. *In*: SILVA, Maria L; et al.. (org.). **Violência e Sociedade**: o racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro. São Paulo: Escuta, 2018.

FARIAS, Márcio; DAVID, Emiliano C. Pode a psicologia escutar? Reflexões sobre a demanda negra. *In*: **Correio Appoa**. Vol. 7, nº 3, ago. 2020. Disponível em: https://appoa.org.br/correio/edicao/301/pode_a_psicologia_escutar_reflexoes_sobre_a_demanda_negra/877. Acesso em: 04 mar. 2025.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. **Os condenados da terra**. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

_____. **Alienação e liberdade**: escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu, 2020.

FAVRE, Regina. Gaiarsa: a mutação da classe média, a contracultura e a entrada das escolas neorreichianas no Brasil. *In*: BORGES, Fernanda C. (org.). **O legado de J. A. Gaiarsa**. São Paulo: Ágora, 2020.

_____. **Terapias Reichianas**: 25 anos depois. Cadernos reichianos. São Paulo: Sedes Sapientiae, 1991.

FAUSTINO, Deivison M. **Frantz Fanon**: um revolucionário, particularmente negro. 1 ed. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial. 2018.

FAUSTINO, Deivison. O mal-estar colonial: racismo e o sofrimento psíquico no Brasil. **Clín. & Cult.**, São Cristóvão, v. 8, n. 2, p. 82-94, dez. 2019. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2317-25092019000200007&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 04 mar. 2025.

_____. **A disputa em torno de Frantz Fanon**: a teoria e a política dos fanonismos contemporâneos. São Paulo: Intermeios, 2020.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**: no limiar de uma nova era, volume 2, ensaio de interpretação sociológica. 1 ed. São Paulo: Globo. 2008.

FINGERMAN, Dominique T. O que é um corpo? Como responde a psicanálise? *In*: TEPERMAN, Daniela; GARRAFA, Thaís; IACONELLI, Vera (org) **Corpo**. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

FLAUZINA, Ana L. P. O corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro. 2006. Dissertação. (Mestrado em Direito). Universidade de Brasília. Brasília. 2006. Disponível em: https://cddh.org.br/assets/docs/2006_AnaLuizaPinheiroFlauzina.pdf. Acesso em: 04 mar. 2025.

FONSECA, Felipe L. **Histeria**: no Larousse Médical Illustré (Paris, Librairie Larousse, 1912). *In*: BERLINCK, Manoel Tosta (org). 1 ed. São Paulo: Escuta, 1997.

- FONTES, Ivanise. **Psicanálise do sensível**: fundamentos e clínica. Aparecida: Ideias e letras, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 15 ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2023.
- FRANCISCO, Maria. C. **Olhos negros atravessaram o mar**. O corpo negro em cena na análise corporal: Bioenergética e Biossíntese. 1 ed. Sabadell-Barcelona: Hakabooks. 2020.
- FREITAS, Décio. **Palmares**: a Guerra dos Escravos. 4 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51 ed. São Paulo: Global, 2006.
- FREUD, Sigmund. **Estudos sobre a Histeria (1893-1895)**. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira, volume II. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.
- _____. **Um caso de histeria, três ensaios sobre sexualidade e outros trabalhos (1901-1905)**. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira, volume VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.
- FURTADO, Júnia F. **A história do vale do Jequitinhonha**. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/caderleste/article/view/13086/10341>. Acesso em: 4 mar. 2025.
- GABARRON-GARCIA, Florent. **Uma história da psicanálise popular**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.
- GAIARSA, José A. **Morre em casa aos 90 anos o psiquiatra José Ângelo Gaiarsa**. G1SP. São Paulo. 17/10/2010. Disponível em: <https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2010/10/morre-em-casa-aos-90-anos-o-psiquiatra-jose-angelo-gaiarsa.html>. Acesso em: 04 mar. 2025.
- GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- GAMA, Maria E R; REGO, Ricardo A. Grupos de Movimento: Consciência e expressão de si através do corpo. In: **Revista Cadernos Reichianos**. Nº 1. São Paulo: Instituto Sedes Sapientiae, 1994.
- GATES Junior; Henry. L. **Os negros na América Latina**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- GATO, Matheus; **O Massacre dos Libertos**: sobre raça e república no Brasil (1988-1989). 1 ed. São Paulo: Perspectiva, 2020.
- GARCIA – TORRES, Miriam; VÁZQUEZ, Eva; HERNÁNDEZ, Delmy T. C; JIMÉNEZ, Manuel Bayón. Extrativismo e (re)patriarcalização dos territórios. In: HERNÁNDEZ, Delmy T. C; JIMÉNEZ, Manuel B (org.). **Corpos, territórios e feminismos**: compilação latino-americana de teorias, metodologias e práticas políticas. São Paulo: Elefante, 2023.
- GOMES, Flávio S. **Mocambos e Quilombos**: Uma história do campesinato negro no Brasil. 1 ed. São Paulo: Claro Enigma, 2015.
- GOMES, Janaina D. **Os segredos de Virgínia**: Estudos sobre atitudes raciais em São Paulo (1945-1955). 2013. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade de São Paulo. São Paulo. 2013. Disponível em: <http://app.uff.br/riuff/handle/1/23907>. Acesso em: 4 mar. 2025.

GOMES, Nilma L. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da Identidade Negra**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GONÇALVES, Ana M. **Explica o título do livro “UM DEFEITO DE COR”**. Entrevista concedida a Marcelo Tas. Programa Provoações, São Paulo, TV Cultura, 28 mai. 2024. Disponível em: <https://youtu.be/zfIVklkveo0?si=D455JVSEMzGoGKV>. Acesso: em 04 mar. 2025.

GONÇALVES, Flora R. Trajetórias de existência(s) de nega, mulher quilombola do quilombo córrego do rocha - minas gerais. In: Pandemia e Futuros Possíveis: **Anais do XVI Encontro Nacional de História Oral**. Anais. Rio de Janeiro. Universidade Federal do Rio de Janeiro. 2022. Disponível em: [https://www.even3.com.br/anais/XVIEncontroNacionaldeHistoriaOral/492568-TRAJETORIAS-DE-EXISTENCIA\(S\)-DE-NEGA-MULHER-QUILOMBOLA-DO-QUILOMBO-CORREGO-DO-ROCHA---MINAS-GERAIS](https://www.even3.com.br/anais/XVIEncontroNacionaldeHistoriaOral/492568-TRAJETORIAS-DE-EXISTENCIA(S)-DE-NEGA-MULHER-QUILOMBOLA-DO-QUILOMBO-CORREGO-DO-ROCHA---MINAS-GERAIS). Acesso em: 04 mar. 2025.

GONÇALVES, Flora; VALENTE, Polyana A.; MENDES, Cleiton. R. Da Lagoa do Boi Morto à Barragem da Toldinha: a água como elemento central para a construção de territórios sustentáveis e saudáveis no Médio Jequitinhonha. In: **Saúde em Debate**, v. 48, ago. 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sdeb/a/M43wD7TjycCCF6wvKKmZ8Wq/?lang=pt#:~:text=A%20gente%20n%C3%A3o%20quer%20desistir,pensou%20em%20resgatar%20aquela%20lagoa>. Acesso em 4 mar. 2025.

GONZALEZ, Lélia. A democracia racial: uma militância. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____. A categoria político – cultural de amefricanidade. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

_____. De Palmares às escolas de samba, tamos aí. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

GORDON, Lewis R. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

HAESBAERT, Rogério. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. In: **GEOgraphia**, v. 22, n. 48, 16 jun. 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2020.v22i48.a43100>. Acesso em: 4 mar 2025

HERNÁNDEZ; Delmy T. C. *Mulheres, corpos e territórios: entre a defesa e a despossessão*; In: HERNÁNDEZ, Delmy T. C; JIMÉNEZ, Manuel B (org). **Corpos, territórios e feminismos: compilação latino-americana de teorias, metodologias e práticas políticas**. São Paulo: Elefante, 2023.

hooks, bell. **E eu não sou uma mulher?: Mulheres negras e feminismo**. 1 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

hooks; bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra.** São Paulo: Elefante, 2019.

BRASIL. **IPEA Texto para discussão** - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.- Brasília: Rio de Janeiro: Ipea, 1990. 2023. Disponível em:

https://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/11454/4/TD_2832_Web.pdf. Acesso em: 4 mar. 2025.

JAMES, Cyril L. R. **Os Jacobinos negros: Troussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos.** 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

JESUS, Carolina M. **Diário de Bitita.** São Paulo: SESI -SP, 2014.

KAES, René. **O Aparelho psíquico grupal.** São Paulo: Ideias e Letras, 2017.

KELEMAN, Stanley. **Anatomia emocional.** 5 ed. São Paulo: Summus, 1992.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano.** 1ª edição. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KILOMBA, Grada. **Grada Kilomba: rotas invertidas para caminhos possíveis.** Luciane Ramos Silva. Omenelick2ato. São Caetano do Sul. Publicado em: 04/2020 disponível em:

<https://www.omenelick2ato.com/mais/grada-kilomba-rotas-invertidas-para-caminhos-possiveis>. Acesso em 04 mar. 2025.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil.** 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KROEF, Renata F.S; GAVILLON, Póti Q; RAMM, Laís V. Diário de Campo e a Relação do(a) Pesquisador(a) com o Campo-Tema na Pesquisa-Intervenção. **Estud. pesqui. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 2, p. 464-480, ago. 2020. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812020000200005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 4 mar. 2025.

KURSUL, Ana; PIAUHY, Cristina; SOARES, Lorene. O surgimento da análise bioenergética. *In:* PIAUHY, Cristina; LIMA, Fernanda A (org.). **Psicologia corporal: análise bioenergética, transformação pessoal, interpessoal e social** Recife: Libertas, 2014.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora africana;** 4 ed. rev., atu. e amp. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LOPES, Nei. **Bantos, Males e identidade negra;** 4 ed. rev. e atu. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

LOWEN, Alexander. **Bioenergética.** 2 ed. São Paulo: Summus, 1982.

LOWEN, Alexander. **O corpo em terapia: a abordagem bioenergética.** 8 ed. São Paulo, Summus, 1977.

MACHADO, Maria H. P. T. **Crime e Escravidão: Trabalho, Lutas e Resistências nas Lavouras Paulistas.** 2 ed. 1ª reim. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

MACEDO, Bernardo V. **“Papagaio velho não pega língua mais, não”:** estuciando o jeito de falar e de fazer, o jeito de ser, no Quilombo Córrego do Narciso do Meio, Vale do Jequitinhonha (MG). 2019. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/20.500.14289/11490>. Acesso em: 4 mar. 2025.

MAGALHÃES, Mario. **Marighella**: o guerrilheiro que incendiou o mundo. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Marcha das Mulheres Indígenas divulga documento final: **“lutar pelos nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida**: “Seremos sempre guerreiras em defesa da existência de nossos povos e da Mãe Terra”, afirma documento da mobilização. CIMI: Conselho Indigenista Missionário. Brasília. 15/08/2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>. Acesso em: 4 mar. 2025.

MAIO, Marcos C. (org). Introdução: A contribuição de Virgínia Bicudo aos estudos sobre as relações raciais no Brasil. *In*: Bicudo, Virgínia L. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo**. São Paulo: Editora Sociologia e Política, 2010.

MARINO, Adriana S. et al. A mãe preta e o objeto de amor nas sociedades colonizadas: o apagamento das babás na psicanálise. *In*: **Anais do XI Simpósio Brasileiro de Psicologia Política**. Anais. Belo Horizonte, 2021. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/sbpp/383967-A-MAE-PRETA-E-O-OBJETO-DE-AMOR-NAS-SOCIEDADES-COLONIZADAS--O-APAGAMENTO-DAS-BABAS-NA-PSICANALISE>. Acesso em: 4 mar. 2025

MATA, João. **Introdução à Soma**: terapia e pedagogia anarquista do corpo. Rio de Janeiro: Circuito, 2020.

MATA, João. Wilhelm Reich: corpo e sociabilidades libertárias. *In*: MATA, João (org). **Wilhelm Reich e saberes Insurgentes**. São Paulo: Summus, 2024.

MATTHIESEM, Sara Q. **Organização bibliográfica da obra de Wilhelm Reich**: bases para o aprofundamento em diferentes áreas do conhecimento. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2007

MARQUES, Regina S. N. **Psicanálise Infantil e Racismo**: saúde mental nas relações étnico-raciais. 1 ed. Curitiba: Appris, 2023.

MARTINS, André. **Pulsão de morte?**: Por uma clínica da potência. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

MARTINS, Leda M. Prefácio *In*: TAVARES, Júlio C. (org.). **Gramáticas das Corporeidades Afrodiaspóricas**: perspectivas etnográficas. 1 ed. Curitiba: Appris, 2020.

MARTINS, Leda M. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**; 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó. 2021.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. São Paulo: N-1 edições, 2020.

MELO, Felipe S.M. A **Vegetoterapia de Wilhelm Reich na contemporaneidade**: clínica, política e sexualidade. 1 ed. Curitiba: Appris, 2023.

MENDES, Maria A. “Saindo do quarto escuro”: violência doméstica e a luta comunitária de mulheres quilombolas em Conceição das Crioulas. *In*: DEALDINA, Selma S. (org). **Mulheres quilombolas**: Territórios de existências negras femininas. São Paulo: Jandaíra, 2020.

MENDONÇA, Marinella M. **As incidências da repetição no corpo, pela via da dor**. 2006. Dissertação (Mestrado em Psicologia – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2006. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/VCSA-6WVMUV/7/disserta_ao_folha_de_rosto.pdf. Acesso em: 4 mar. 2025.

MIRANDA, Eduardo O. **Cartografias do Corpo-território: visualidades e oralidades do afoxé Pomba de Malê**. 1 ed. Curitiba: Prismas, 2016.

MIRANDA, Allan V. F. **A minha terra é preta: a importância do território como produtor de existências e resistências negras**. 2022. Dissertação (Mestrado) apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro. 2022. Disponível em: https://slab.uff.br/wp-content/uploads/sites/101/2022/09/2022_d_MIRANDA_Allan-Vin%C3%ADcius-ber.pdf. Acesso em: 4 mar. 2025.

MONTAGU, Ashley. **Tocar: o significado humano da pele**. São Paulo: Summus, 1988.

MOORE, Carlos. Abdias Nascimento e o surgimento de um pan-africanismo contemporâneo global. *In*: NASCIMENTO, Elisa L (org). **A matriz africana no mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: Resistência ao escravismo**. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

_____. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Editora Dandara, 2022.

_____. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Dandara, 2023.

_____. Anitta Garibaldi, com coedição Fundação Maurício Grabois. 2014.

MOURA, Clóvis **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

_____. **O Negro: de bom escravo a mau Cidadão?**. 2 ed. São Paulo: Editora Dandara, 2021.

MUNANGA, Kabenguele. Prefácio *In*: NOGUEIRA, Isildinha Baptista Nogueira. **A Cor do Inconsciente: Significações do Corpo Negro**. 1ª edição. São Paulo Perspectiva. 2021.

_____. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

_____. *Prefácio In*: CARONE, Iray; BENTO, Maria A. (orgs.). S. **Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Origem e histórico do quilombo na África**. Revista Usp, v. dez./fe 1995/96, n. 28, p. 56-63, 1996. Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_OrigemEHistoricoDoQuilomboNaAfrica.pdf. Acesso em: 04 mar. 2025.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. 3ª edição revista. São Paulo: Perspectiva, 2019.

_____. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. **O corpo negro revoltado**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1968. Disponível em: <https://ipeafro.org.br/acervo-digital/leituras/obras-de-abdias/o-negro-revoltado/>. Acesso 04 mar. 2025.

NASCIMENTO, Beatriz. A história do homem negro. *In*: RATTS, Alex (org.). **Feito por mãos negras: relações raciais, quilombolas e movimentos**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Beatriz; RATTIS, Alex (org.). **Feito por mãos negras**: relações raciais, quilombolas e movimentos. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NASCIMENTO, Maria C. Aquilombamento e resistências: notas introdutórias sobre uma história de lutas e liberdade. *Revista Interfaces*. Vol. 34. número 1. janeiro- junho 2024. p 274-297. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/387705504_Aquilombamento_e_resistencia_notas_introdutorias_sobre_uma_historia_de_luta_e_liberdade_Aquilombing_and_resistance_introduutory_notes_on_a_story_of_struggle_and_freedom. Acesso em: 4 mar 2025.

NASCIMENTO, Périsson D. **Do trauma encarnado à biopatia**: a clínica bioenergética do sofrimento orgânico. 1ª edição. Curitiba: Appris, 2016.

NASCIMENTO, Wanderson F. **Corporalidades em abertura**: os candomblés e percursos da resistência incorporada. IN: *Revista Humanidades e Inovação* v.7, n.25 - 2020 Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadesinovacao/article/view/4910/2240>. Acesso em: 4 mar. 2025.

NOGUEIRA, Isildinha B. **A cor do Inconsciente**: significações do corpo negro. 1 ed. São Paulo: Perspectiva, 2021.

_____. Cor e Inconsciente. In: KON, Noemi M; ABUD, Cristiane C; SILVA, Maria L. (orgs). **O Racismo e o Negro No Brasil**: questão para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva, 2017.

_____. Saúde mental da população negra. In: OLIVEIRA, Regina M. S. (org) **Cenários da Saúde da População negra no Brasil**. Belo Horizonte: Fino Trato, 2016.

_____. **O corpo da mulher negra**. *Pulsional Revista de Psicanálise*. Ano XIII. Nº 130. Disponível em: <https://negrasoulblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/04/o-corpo-da-mulher-negra-isildinha-b-nogueira.pdf>. Acesso em: 4 mar. 2025.

_____. **SP Escola de Teatro entrevista Isildinha Baptista Nogueira, presidente do conselho da ADAAP**. Beatriz Ennes. SP Escola de Teatro. São Paulo. Publicado em: 20/07/2023. Disponível em: <https://www.spescoladeteatro.org.br/noticia/entrevista-isildinha-baptista-nogueira-conselho-adaap>, acesso em: 4 mar. 2025.

_____. **Psicanalistas Que Falam**. Episódio 9 Isildinha Baptista Nogueira. Entrevistada: Isildinha Baptista Nogueira. 10 set. 2022. Disponível em: <https://youtu.be/bCJgetIJetA?si=mKINvaQfCTvUIXXx>. Acesso em: 4 mar. 2025.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro para referências sobre relações raciais no Brasil. **Revista de Sociologia da USP**. Nov. 2006. pp. 287-308. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/MyPMV9Qph3VrbSNDGvW9PKc/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 06 ago. 2024.

NUÑEZ, Geni. Efeitos do binarismo colonial na Psicologia: reflexões para uma psicologia anticolonial. In: **Psicologia brasileira na luta antirracista**: volume 1. Brasília: CFP, 2022.

OLIVEIRA, Regina M. de S. Frantz Fanon, psicologia e psicanálise: epistemologias da violência. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 10, n. 24, p. 40–66, 2018. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/573>. Acesso em: 17 mar. 2025.

OLIVEIRA, Regina M S. Cheiro de alfazema: Neusa Souza, Virgínia e racismo na psicologia. **Arq. bras. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 72, n. spe, p. 48-65. 2020. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672020000300005&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 4 mar. 2025.

OLIVEIRA, Regina M. S. Quilombos, racismo ambiental e formação em saúde e saúde mental: diálogos emergentes. **ODEERE**. v. 5, n. 10, p. 129-156, 2020. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/6876>. Acesso em: 4 mar. 2025.

Orí. Documentário. Direção: Raquel Gerber. Produção: Raquel Gerber. Brasil. 1989. Disponível em: <https://www.facebook.com/share/v/CrP4yQTV5jLkNEEf/?mibextid=jmPrMh>. Acesso em: 5 ago. 2024.

OYEWÚMÍO; Oyerónké. **A invenção das Mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo; 2021.

PACHECO, Ana C. L. **Branca Para Casar, Mulata Para F..., Negra Para Trabalhar**: Escolhas Afetivas E Significados De Solidão Entre Mulheres Negras Em Salvador, Bahia. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas. 2008. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1606620>. Acesso em: 4 mar. 2025.

PACHECO FILHO, Raul A. *Prefácio In*: SANTOS, Leandro. **A psicanálise no Brasil antes e depois de Lacan**: posições do psicanalista nesta história. 1 ed. São Paulo: Zagodoni, 2019.

PAIM FILHO, Ignácio A. **Racismo**: por uma psicanálise implicada. Porto Alegre: Artes e ecos, 2021.

PAIXÃO, Tulane O. **A comunidade como elo restaurador dos efeitos do racismo**: reflexões a partir da vivência de uma mulher negra no bairro de Oswaldo Cruz na cidade do Rio de Janeiro. 2022. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Instituto de Psicologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022. Disponível em: <http://app.uff.br/riuff/handle/1/26419>. Acesso em: 4 mar. 2025.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina B. A Cartografia como método de Pesquisa-intervenção. *In*: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana (org). **Pistas do método da cartografia**: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2020.

PASSOS, Rachel G. “Holocausto ou Navio Negroiro?”: inquietações para a Reforma Psiquiátrica brasileira. **Argumentum**. v. 10, n. 3, p. 10–23, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/argumentum/article/view/21483>. Acesso em: 4 mar. 2025.

PENNA, William. **Escrevivências das memórias de Neusa Santos Souza**: apagamentos e lembranças negras das práticas Psis. 2019. Dissertação (Mestrado de Psicologia). Universidade Federal Fluminense; 2019. Disponível em: https://sucupira-legado.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=7686318. Acesso em: 4 mar. 2025.

PEREIRA, Amílcar A. **O mundo negro**: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

PEREIRA, Gabriela L. **Corpo, discurso e território**: a cidade em disputa nas obras da narrativa de Carolina de Jesus. 1 ed. - São Paulo: ANPUR e PPGAU-UFBA, 2019. Disponível em:

https://anpur.org.br/wp-content/uploads/2022/10/tese_premio_ANPUR_Pereira_306p_digital.pdf. Acesso em: 4 mar. 2025.

PICCOLI, Valéria; NERY, Pedro. **Rosana Paulino: a costura da memória**. São Paulo: Pinacoteca de São Paulo, 2018.

PICHON-RIVIERE, Enrique. **O processo grupal**. 8 ed. São Paulo: EWF Martins Fontes, 2009.

PIRES, Thula R.O; QUEIROZ, Maros; NASCIMENTO, Wanderson F. N. *Prefácio In: FRANTZ, Fanon. Os condenados da Terra*. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

Podcast: TERAPIA Reichiana. **A terapia Reichiana e as Relações Raciais**. Entrevistado: DESSAUNE, Denise. Entrevistador: SALGADO, Felipe; COSTA, Hellen. São Paulo: 26 fev. 2024. Disponível em: https://open.spotify.com/episode/4PhUwTHoJBsrzT8KPtvTMd?si=bq14M582TdKi6pU8M_yvsQ&nd=1&dlsi=0d6c2a1ccb5342bd. Acesso em: 4 mar. 2025.

PORTARIA Nº 1.988, de 20 de dezembro de 2018; Ministério da Saúde/Secretaria de Atenção à Saúde. Disponível em: https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/sas/2018/prt1988_31_12_2018.html. Acesso em: 3 jan. 2024.

PORTELA, Jorge; BARROA, Adilson; CARVALHO, Jair. Sorriso Negro. Rio de Janeiro. WEA, 1981. 03m:24s. Interprete: Dona Ivone Lara. Disponível em: <https://youtu.be/xVtowndTtIE?si=SFv8c6t4NkcoJDY9>. Acesso em: 4 mar 2025.

PRADO Jr, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo: colônia**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PRESTES, Clélia R. S. Não sou eu do campo psi? Vozes de juliano moreira e outras figuras negras. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**. v. 12, n. Ed. Especi, p. 52–77, 2020. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/1112>. Acesso em: 4 mar. 2025.

PRESTES, Clélia R. S. **Estratégias de promoção da saúde de mulheres negras: interseccionalidade e bem viver**. 2018. Tese (Doutorado em Psicologia Social) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. doi:10.11606/T.47.2018.tde-14112018-184832. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-14112018-184832/pt-br.php>. Acesso em: 4 mar 2025.

PROCÓPIO, Ana. P. Instituto de ciências Humanas. Unicamp. **Seminário 20 Anos sem Clóvis Moura - Mesa 2: Clóvis Moura e os diferentes marxismos**. Youtube. 21 de novembro de 2023. 03 horas 04 minutos.. Campinas/SP. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uoY8sDVVBu4>. Acesso em: 5 ago. 2024.

QUERINO, Manuel; **O colono preto como fator da civilização brasileira**. Volume 5, 2 ed. Jundiaí: Cadernos do mundo inteiro, 2018. Disponível em: <https://cadernosdomundointeiro.com.br/pdf/O-colono-preto-como-fator-da-civilizacao-brasileira-2a-edicao-Cadernos-do-Mundo-Inteiro.pdf>. Acesso em: 4 mar. 2025.

RAMOS, Alberto G; BARBOSA, Murytan S. (org). **Negro Sou: a questão étnico-racial e o Brasil: ensaios, artigos e outros textos**. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar. 2023.

RATTS, Alex J. P. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. Disponível em: <https://doceru.com/doc/1es5css>. Acesso em: 4 mar. 2025.

RAUTER, Cristina. **O medo do crime no Brasil: controle social e rebelião**. 1 ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2017.

RAUTER, Cristina M. B. Ato, luta e potência na clínica e na política. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência**; vol. 16, n 2; set-2023. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/56040/32697>. Acesso em: 4 mar. 2025.

RAUTER, Cristina. **Clínica do Esquecimento**. 2 ed. Niterói: Eduff, 2024. Disponível em: <https://cprj.com.br/download/Livro%20Cl%CC%81nica%20do%20esquecimento%20-%20%20C2%AA%20edic%CC%A7a%CC%83o.pdf>. Acesso em: 4 mar 2025.

RAUTER, Cristina M. B. Os que vieram para branquear o Brasil: o moinho de gastar gente e a imigração alemã no século XIX. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**. v. 10, n. 24, p. 67–88, 2018. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/574>. Acesso em: 4 mar. 2025.

REFLEXÕES sobre atuação da psicologia com populações indígenas, quilombolas e povos tradicionais – descolonização e encontro de saberes. In: XIX Encontro nacional Abrasco. 01 a 04 nov. 2017. Disponível em: https://www.encontro2017.abrapso.org.br/conteudo/view?ID_CONTEUDO=473. Acesso em: 4 mar. 2025.

REICH, Wilhelm. **A função do Orgasmo: problemas econômico-sexuais da energia biológica**. 19ª edição. São Paulo: Brasiliense, 2012.

_____. **Psicologia de Massa do Fascismo**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes. 2001.

_____. **Escuta Zé Ninguém**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Escuta Zé Ninguém**. 10 ed. São Paulo: Martins Fontes ed. Ltda, 1982.

_____. **A Revolução Sexual**. 4 ed. Rio de Janeiro Zahar, 1977.

_____. **Materialismo Dialético e Psicanálise**. 3 ed. Lisboa: Editorial Presença, 1977.

_____. **Análise do Caráter**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **O que é consciência de classe?**. Porto: Textos exemplares, 1976.

_____. **Paixão de Juventude: Uma auto biografia 1987-1922**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

REIS, João J. **Ganhadores: a greve negra de 1857 na Bahia**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

REIS, João J; GOMES, Flávio S. (org). **Revoltas escravas no Brasil**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

RIBEIRO, Darcy; **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 3 ed. São Paulo: Global, 2015.

RIOS, Flavia. A trajetória de Thereza Santos: comunismo, raça e gênero durante o regime militar. **Plural**, São Paulo, Brasil, v. 21, n. 1, p. 73–96, 2014. Disponível em: <https://revistas.usp.br/plural/article/view/83619>. Acesso em: 4 mar. 2025.

RIOS, Flávia; RATTIS, Alex. A perspectiva interseccional de Lélia Gonzalez. 2018. Disponível em: <https://estudosetnicosraciais.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/04/264872160-a-perspectiva-interseccional-de-lelia-gonzalez.pdf>. Acesso em: 4 mar. 2025.

ROCHA JUNIOR, Armando. **A Psicologia no Brasil: histórico e perspectivas atuais**. In: CARPIGANI, Berenice. **Psicologia: das raízes aos movimentos contemporâneos**. São Paulo: Pioneira, 2000.

RODRIGUES, Henrique J. L. F. **A relação entre o corpo e a mente nos escritos de freud, lacan e reich: do fenômeno psicossomático à unidade funcional soma-psyché**. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. Instituto de Química, Programa de História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia, 2008. Disponível em: <https://www.ibpb.com.br/2013/Mestrado%20Henrique%20Rodrigues.pdf>. Acesso em: 4 mar. 2025.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo**. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

RUSSO, Jane A. **O corpo contra a palavra: as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1993.

SAMBA Enredo da Mangueira: **Histórias para Ninar Gente Grande**. Intérprete: G.R.E.S. Estação Primeira de Mangueira. Autores MIRANDA, Tomaz; OLIVEIRA, Ronie; BOLA, Márcio; MAMÁ; DOMENICO, Deivid. E FIRMINO, Danilo. 2019. 04m:32s. Disponível em: <https://youtu.be/uiYJEoKaCfY?si=RJvf31PuMGZRMqTh>. Acesso: em 4 mar. 2025.

SANTA CRUZ, Victoria. **Poema Gritaram-me Negra**. Disponível em: <https://gilvander.org.br/site/%EF%BB%BFpoema-me-gritaram-negra-de-victoria-santa-cruz/>. Acesso em: 4 mar. 2025.

SANTOS, Alessandra D. **Rádice: Muito Prazer!** Crônicas do passado e do futuro da Psicologia no Brasil. Recife: Abrapso, 2011.

SANTOS, Fabiane V S; FERREIRA, Maria A. **O corpo-território: feminismos decoloniais, saúde e estratégias dos movimentos de mulheres indígenas na amazônia brasileira. (SYN)THESIS**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 30–44, 2022. DOI: 10.12957/synthesis.2022.69285. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/synthesis/article/view/69285>. Acesso em: 4 mar. 2025.

SANTOS, Leandro. **A psicanálise no Brasil antes e depois de Lacan: posições do psicanalista nesta história**. 1 edição. São Paulo: Zagodoni, 2019.

SANTOS, Marina L. Beatriz Nascimento: caminhos de uma intelectual quilombola. In: **Seminário Nacional de Sociologia da UFS**, 3., 2020, São Cristóvão, SE. Anais. São Cristóvão, SE: PPGS/UFS, 2020. disponível em: <https://ri.ufs.br/jspui/handle/riufs/13825>. Acesso em: 4 mar. 2025.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 34 ed. Rio de Janeiro: Record, 2022.

SANTOS, Milton et al. **Território, territórios**: ensaios sobre o ordenamento territorial. 3ª edição. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011.

SANTOS, Ynaê; Por um Brasil Africano; a importância e de se pensar e educar o Brasil a partir de sua herança Africana: o caso Palmares. *In*: SILVA, Maria L. **Violência e Sociedade**: o racismo como estruturante da sociedade e da subjetividade do povo brasileiro. São Paulo: Escuta, 2018.

SANTOS, Ynaê. **Racismo Brasileiro**: uma formação social do país. 1 ed. São Paulo: Todavia, 2023.

SCHALL, Bruna; GONÇALVES, Flora R.; VALENTE, Polyana A. ROCHA, Mariela. CHAVES, Braulio S; PORTO, Paloma; MOREIRA, Agda M; PIMENTA, Denise N. Gênero e Insegurança alimentar na pandemia de COVID-19 no Brasil: a fome na voz das mulheres. *In*: **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 27, n. 11, p. 4145–4154, nov. 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/W4SVQYKZYHtHnpqggXXhWMm/>. Acesso em: 4 mar. 2025.

SCHUCMAN, Lia V. **Famílias Inter-raciais: tensões entre cor e amor**. Salvador: EDUFBA, 2018.

SCHWARCZ, Lilia M. A vadiagem e sua inscrição nos corpos. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 11, n. 3, p. 785–790, set. 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/WWrFPdFh7cmqrm9HDXGcYmB/>. Acesso em: 4 mar 2025.

_____. **Lima Barreto**: triste visionário. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SEGATO, RITA. O Édipo negro: colonialidade e de gênero e raça. *In*: _____ **Crítica da colonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. 1 ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

SETUBAL, Tide; SORANSO, Viviane; GUIZELIN, Laís; ALMEIDA, Fernanda. et al. (org). **Territórios clínicos**. 1 ed. São Paulo: Perspectiva, 2024.

SERAFIM, Gabriel. **Roberto Freire e a clínica na Somaterapia**: Tesão, Corpo, Criação e Política do Cotidiano. São Paulo: Dialética, 2022.

SHIMABUKURO, F. A crítica de Wilhelm Reich à pulsão de morte freudiana. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**. v. 11, n. 2, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/47055>. Acesso em: 04 mar. 2025.

SIMAS, Luiz A. **O corpo encantado das ruas**; 12ª edição. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2023.

SILVA, Givânia M. Mulheres quilombolas: afirmando o território na luta, resistência e insurgência negra feminina. *In*: DEALDINA, Selma S. (org.). **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Jandaíra, 2020.

SILVA, Lidiane A. A. Clínica política: A Análise Bioenergética e os atravessamentos de raça e classe no Brasil. **REVISTA LATINO-AMERICANA DE PSICOLOGIA CORPORAL** V.11, No. 17, p. 55-68, maio/2024. Disponível em: <https://psicorporal.emnuvens.com.br/rlapc/article/view/173/333>. Acesso em: 4 mar. 2025.

SILVA, Maria L. Racismo no Brasil: questões para psicanalistas brasileiros. *In*: KON, Noemia M.; ABUD, Cristiane C; SILVA, Maria L (orgs.). **O Racismo e o Negro No Brasil**: questão para a psicanálise. 1ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2017.

SLAVUSTKY, Abraão. Apresentação. *In*: NOGUEIRA, I. B. **A Cor do Inconsciente: significações do corpo negro**; 1 ed. São Paulo: Perspectiva, 2021.

SOARES, Maria R. P. **Corpo território, os comuns e as mulheres quilombolas. Praia Vermelha**, v. 33 n. 02. 2023. Disponível em:

<https://revistas.ufrj.br/index.php/praiavermelha/article/view/54904#:~:text=Mulheres%20Quilombolas%3A%20afirmando%20o%20territ%C3%B3rio,Sueli%20Carneiro%2C%20Janda%20Dra%2C%202020..> Acesso em: 4 mar 2025.

SODRÉ, Muniz; **Samba o dono do Corpo**; 2 ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro brasileira**. 3 ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SOUSA-DUARTE, Fernanda.; MORAIS, Ana P. Uma psicanálise negra: desobediências ontológicas e epistêmicas de psicólogas e psicanalistas racializadas. **Psicologia & Sociedade**, v. 36, p. e276395, 2024. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/PxLY79pCbJFycrMVhj7DrZc/>. Acesso em: 4 mar. 2025.

SOUZA, Neusa S. **Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar. 2021.

SPINOZA, Benedictus. **Ética**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

STEPAN, Nancy L. **A hora da Eugenia: raça, gênero e nação na América Latina**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

STREVA, Juliana M. Corp(o)ralidade Fanoniana: Legado colonial e insurgências anti-racistas. *In*: TAVARES, Julio C. (org.) **Gramática das Corporeidades Afrodiaspóricas: perspectivas etnográficas**. 1 ed. Curitiba: Appris, 2020.

TAVARES, Julio C. O Que pode um corpo negro: uma introdução. *In*: ___ **Gramáticas das Corporeidades Afrodiaspóricas: perspectivas etnográficas**. 1 ed. Curitiba: Appris, 2020.

TORQUATO, Luciana C. História da psicanálise no Brasil: enlacs entre o discurso freudiano e o projeto nacional. *In*: **Revista de Teoria da História**, Ano 7, vol. 14, nº 2, nov./2015. Universidade Federal de Goiás. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/39248/19855>. Acesso em: 4 mar. 2025.

TRUTH, Sojourner. **E eu, não sou uma mulher?: a narrativa de Sojourner Truth**; Rio de Janeiro: Livros de criação: Ímã Editorial, 2020.

VIEZZER, Moema; GRONDIN, Marcelo. **Abya Yala, genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas**; 1 ed. Rio de Janeiro: Bambual Editora, 2021.

WAGNER, Claudio M. **Freud e Reich: continuidade ou ruptura?** São Paulo: Summus, 1996.

WAGNER, Cláudio Mello. **A transferência na clínica reichiana**. 1 ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2003.

WEIGAND, Odila Q. B. **Grounding na análise Bioenergética: Uma proposta de atualização**. 2005. Dissertação (Mestrado Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Clínica). Pontifícia Universidade Católica. São Paulo. 2005. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/15583>. Acesso em: 4 mar. 2025.

WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Criola, 2000.

WIEVIORKA, Michel; **O Racismo**, uma introdução; São Paulo: Perspectiva, 2007. XAVIER, Giovana. **História Social da Beleza Negra**. 1 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2021.

ANEXOS



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE Comitê de Ética em Pesquisa

INSTITUIÇÃO DE VÍNCULO DO PESQUISADOR

Pesquisador responsável:

_____, Endereço: _____, cidade: _____,
estado: _____ Fone: () _____ E-mail: _____

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

A Sra está sendo convidada a participar como voluntária da pesquisa **“Corporeidades Quilombolas – a percepção de corpo e de saúde mental para as mulheres do quilombo Córrego do Rocha e Córrego de Narciso do Meio**, localizados no Vale do Jequitinhonha/Minas Gerais”, que tem como principais objetivos identificar o que é “corpo” para as mulheres quilombolas e a relação do corpo com o território geográfico, afetivo e de saúde mental para estas mulheres. Isto significa dizer sobre a forma que se vive e as coisas que são importantes para vocês viverem bem e terem saúde mental.

Este projeto consiste em realizar encontros grupais com as mulheres dos referidos quilombos, com duração de uma hora e meia, em que faremos um momento de roda de conversa e trabalhos corporais das abordagens da teoria reichiana e a Análise Bioenergética, ou seja, perceber sentimentos e emoções presentes no corpo. Os encontros acontecerão conjuntamente com o projeto da Fiocruz Minas, dentro do projeto **“Comunidades Quilombolas no Vale do Jequitinhonha, Saúde Mental e Promoção de Políticas Públicas no contexto da Covid e pós-Covid -19.**

Para este estudo adotaremos os seguintes procedimentos metodológicos: **pesquisa bibliográfica de autores que estudam a temática, fontes documentais públicas, além da pesquisa de campo que se propõe a acompanhar estas vivências com encontros grupais com atividades mediadoras para autopercepção corporal, a partir da sua compreensão de corpo, saúde e mais especificamente saúde mental.**

Nenhum incentivo ou recompensa financeira está vinculada a pesquisa.

Esta pesquisa intenciona beneficiar as pessoas que dela participarão e acredita que poderá trazer benefícios para a sua comunidade e para si mesmas, a partir da possibilidade de olhar para si, logo para sua saúde mental. Para tanto, preservaremos o sigilo das participantes, tratando os conteúdos

das falas e as observações do campo sempre a partir do diálogo com as pessoas, assumindo os compromissos éticos da pesquisa para não expor conteúdos não permitidos. Os encontros não serão gravados. Os registros acontecerão por meio de diário de campo.

É importante informar que toda pesquisa possui riscos, portanto esta pesquisa possui riscos apresentando algum nível de exposição e acesso à temáticas sensíveis emocionais visto que é uma proposta de olhar para a sua saúde mental, relação com o território (terra e lugar em que mora) e com o corpo-território (suas necessidades para viver bem). Se você sentir-se constrangida e/ou desconfortável, poderá encerrar sua participação a qualquer momento. As respostas serão analisadas em termos globais e você não será identificado individualmente; isto significa dizer que o conteúdo é do grupo de mulheres do quilombo e não da pessoa individualmente.

Informamos que a sua participação é voluntária, ou seja, você pode aceitar ou não participar da pesquisa.

Informamos também, que caso alguma participante sinta-se em algum nível constrangida, desconfortável ou impactada com conteúdos acessados no encontro, nos comprometemos a dar o suporte emocional por meio de atendimento individual, além de realizar os encaminhamentos que se fizerem necessários.

O participante tem garantia de indenização de eventuais danos decorrentes da pesquisa, nos termos da legislação vigente.

A Sr.a será esclarecida¹¹⁰ sobre o estudo em qualquer aspecto que desejar e estará livre para participar ou se recusar a participar, e a recusa em participar não acarretará qualquer penalidade ou modificação na forma em que é atendida pela pesquisadora.

A pesquisadora irá tratar a sua identidade com padrões profissionais de sigilo e privacidade na dissertação ou posteriores publicações científicas, sendo que em caso de obtenção de fotografias, vídeos sem áudios, os materiais ficarão sob a propriedade da pesquisadora responsável e este material será descartado (destruído) após a análise do conteúdo. Como dito acima, a proposta da pesquisa é pensar no coletivo, por isso, o seu nome ou o material que indique sua participação não será liberado sem a sua permissão e nem utilizado de maneira individual.

É seu direito desistir a qualquer momento de participar da pesquisa, sem qualquer prejuízo; ter sua privacidade respeitada; ter garantida a confidencialidade das informações pessoais; decidir se sua identidade será divulgada e quais são, dentre as informações que forneceu, as que podem ser tratadas de forma pública e interromper a pesquisa caso seja a avaliação realizada.

É de sua escolha aceitar ou não participar de registros em fotos, áudios e vídeos, sendo necessária a sua autorização também referente a este aspecto. As autorizações podem ser opostas, podendo a sra ficar livre para escolher.

¹¹⁰ Rubrica pesquisadora e pessoa participante:

Em todos os encontros, as participantes, serão avisadas e lembradas sobre o caráter da pesquisa, podendo sair à qualquer momento sem nenhum prejuízo, conforme a Resolução do Conselho Nacional de Saúde, nº 466, de 12 de dezembro de 2012.

Os resultados da pesquisa estarão à sua disposição quando finalizada no formato da dissertação.¹¹¹ e me comprometo a apresentar a conclusão/resultados da pesquisa no último encontro que ocorrerá ainda este ano de 2024.

Eu, _____, portador do CPF _____, nascido (a) em ____/____/_____, residente no endereço _____, na cidade de _____, Estado _____, podendo ser contatado (a) pelo número telefônico () _____ fui informado (a) dos objetivos do estudo “” de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Concordo que os materiais e as informações obtidas relacionadas à minha pessoa poderão ser utilizados em atividades de natureza acadêmico-científica, desde que assegurada a preservação de minha identidade. Sei que a qualquer momento poderei solicitar novas informações e modificar minha decisão de participar, se assim o desejar, de modo que declaro que concordo em participar desse estudo e recebi uma via deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Concordo que os materiais como áudios, vídeos ou fotografias poderão ser utilizados em atividades da referida pesquisa acadêmico-científica. () SIM ou () NÃO

_____, _____ de _____ de _____.

Assinatura do participante Assinatura do pesquisador

Em caso de dúvidas quanto aos aspectos éticos deste estudo, você poderá consultar o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal Fluminense; Rua Passo da Pátria, 156 – Campus da Praia Vermelha – 3º andar. CEP: 27213-415. São Domingos, Niterói – RJ. Tel: 55(21) 26292016239239239

Pesquisadora Mestranda: Lidiane Aparecida de Araujo e Silva
Programa de Pós Graduação em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense
Contatos: (11) 982749660 / e-mail – liaraujo@id.uff.br

Orientadora pesquisadora responsável: Professora Dra Cristina Mair Barros Rauter
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
e-mail orientadora: cristinarauter@id.uff.br

¹¹¹- Rubrica da pesquisadora e da participante:

1. Dados dos CEPs:

- 2. Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Sociais, Sociais Aplicadas, Humanas, Letras, Artes e Linguística (CEP – Humanas) – Campus da UFF da Praia Vermelha – Instituto de Física – 3º andar (Torre nova) - Telefone: (21) 2629-5119 – Email: *eticahumanas.comite@id.uff.br***

Comitê de Ética do Instituto René Rachou/FIOCRUZ Minas, sediada a Avenida Augusto de Lima, 1520, Bairro Barro Preto, 30190-003, Belo Horizonte, Minas Gerais, email:cepcoord.minas@fiocruz.br, tel.: (31) 3349-7825.

O Comitê de Ética em Pesquisa é um colegiado responsável pelo acompanhamento das ações deste projeto em relação a sua participação, a fim de proteger os direitos dos participantes desta pesquisa e prevenir eventuais riscos.

Carta Convite para a pesquisa

Pesquisa: Corporeidades Quilombolas – a percepção de corpo e de saúde mental para as mulheres do quilombo Córrego do Rocha e Córrego de Narciso do Meio, localizados no Vale do Jequitinhonha/Minas Gerais,

Prezada participante,

A Sra está sendo convidada como voluntária a participar da pesquisa **“Corporeidades Quilombolas – a percepção de corpo e de saúde mental para as mulheres do quilombo Córrego do Rocha e Córrego de Narciso do Meio**, localizados no Vale do Jequitinhonha/Minas Gerais que tem como principais objetivos:

1- identificar a compreensão de que se trata quando falamos em corporeidades para as mulheres quilombolas. Isto significa dizer sobre a forma que se vive e as coisas que são importantes para vocês viverem bem e terem saúde mental.

2- Identificar correlação com o território físico e subjetivo, ou seja, procuraremos compreender como você se sente morando no quilombo e a sua relação de afeto com estas terras.

Para este estudo adotaremos os seguintes procedimentos metodológicos: **pesquisa bibliográfica de autores que estudam a temática, fontes documentais públicas ou devidamente autorizadas pelo grupo pesquisado, além da pesquisa de campo que inclui o processo cartográfico,**

realização de encontros grupais com atividades mediadoras para autopercepção corporal, a partir da sua compreensão de saúde e mais especificamente saúde mental.

Esta pesquisa intenciona beneficiar o grupo participante, assumindo o compromisso que pretende destacar o rigor, o cuidado e a benfeitoria que o grupo gera à sua comunidade e para si mesmo, a partir da possibilidade de olhar para si mesmas, logo para sua saúde mental. Para tanto, preservaremos o sigilo dos entrevistados, tratando os conteúdos das falas e as observações do campo sempre a partir do diálogo com as pessoas, assumindo os compromissos éticos da pesquisa para não expor conteúdos que não são permitidos dentro do regimento da comunidade, em respeito à confiança gerada nesta parceria.

Os riscos associados, pois se a sra se sentir constrangida e/ou desconfortável para participar poderá encerrar sua participação a qualquer momento. As respostas serão analisadas em termos globais e você não será identificado individualmente.

É importante informar que toda pesquisa possui riscos, portanto esta pesquisa possui riscos apresentando algum nível de exposição e acesso à temáticas sensíveis emocionais visto que é uma proposta de olhar para a sua saúde mental, relação com o território (terra e lugar em que mora) e com o corpo-território (suas necessidades para viver bem). Se você sentir-se constrangida e/ou desconfortável, poderá encerrar sua participação a qualquer momento. As respostas serão analisadas em termos globais e você não será identificado individualmente; isto significa dizer que o conteúdo é do grupo de mulheres do quilombo e não da pessoa individualmente.

Informamos que a sua participação é voluntária, ou seja, você pode aceitar ou não participar da pesquisa.

Informamos também, que caso, alguma participante sinta-se em algum nível constrangida, desconfortável ou impactada com conteúdos acessados no encontro, nos comprometemos a dar o suporte emocional por meio de atendimento individual, além de realizar os encaminhamentos que se fizerem necessários.

O participante tem garantia de indenização de eventuais danos decorrentes da pesquisa, nos termos da legislação vigente.

A Sr.a será esclarecida sobre o estudo em qualquer aspecto que desejar e estará livre para participar ou se recusar a participar, retirando seu consentimento ou interrompendo sua participação a qualquer momento. A sua participação é voluntária e a recusa em participar não acarretará qualquer penalidade ou modificação na forma em que é atendido pelo pesquisador.

A pesquisadora irá tratar a sua identidade com padrões profissionais de sigilo e privacidade na dissertação ou posteriores publicações científicas, sendo que em caso de obtenção de fotografias,

vídeos ou gravações de voz os materiais ficarão sob a propriedade do pesquisador responsável. Seu nome ou o material que indique sua participação não será liberado sem a sua permissão.

Os resultados da pesquisa estarão à sua disposição quando finalizada, por meio do sistema de dissertações e publicações da própria universidade, mas me comprometo também, no último encontro a informar sobre as conclusões obtidas com a pesquisa.

Caso a sra concorde em participar da pesquisa, leia com atenção os seguintes pontos:

- i) participa dos encontros se quiser, podendo a qualquer momento se recusar a participar;
- ii) poderá deixar de participar da pesquisa em qualquer momento sem precisar de justificativa para isso.

A sra poderá entrar em contato com a pesquisadora para dúvidas e esclarecimentos.

Agradecemos sua participação!

Lidiane Aparecida de Araujo e Silva
Programa de Pós Graduação em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense
Contatos: (11) 982749660 / e-mail – liaraujo@id.uff.br

Orientadora: Professora Dra Cristina Mair Barros Rauter
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
e-mail orientadora: cristinarauter@id.uff.br

3. Dados dos CEPs:

- 4. Comitê de Ética em Pesquisa em Ciências Sociais, Sociais Aplicadas, Humanas, Letras, Artes e Linguística (CEP – Humanas) – *Campus da UFF da Praia Vermelha – Instituto de Física – 3º andar (Torre nova) - Telefone: (21) 2629-5119 – Email: eticahumanas.comite@id.uff.br***

Comitê de Ética do Instituto René Rachou/FIOCRUZ Minas, sediada a Avenida Augusto de Lima, 1520, Bairro Barro Preto, 30190-003, Belo Horizonte, Minas Gerais, email:cepcoord.minas@fiocruz.br, tel.: (31) 3349-7825.

O Comitê de Ética em Pesquisa é um colegiado responsável pelo acompanhamento das ações deste projeto em relação a sua participação, a fim de proteger os direitos dos participantes desta pesquisa e prevenir eventuais riscos.